Katholisch-Theologische Fakultät
(Herrn Professor Dr. Gisbmann, Bismarckstr.

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 — Preis der Beilagen laut Liste

Nr. 12 — 1936 — 35. Jahrgang

Die hagiographische und homiletische Literatur der griechischen Kirche:
Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griech. Kirche I. 1.—3. Lief. (Diekamp).
Elorduy, Die Sozialphilosophie der Stoa (Stelzenberger).
Buber u. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung (Schulz).
Levy, Zur masoretischen Grammatik (Stummer).
Hartmann, Der Aufbau des Markusevangeliums (Vogels).
Nohe, Der Mailänder Psalter (Altaner).
Weinzierl, Die Restitutionslehre der Frühscholastik (Landgraf).
Schneider, Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts (Bihlmeyer).
Binkowski, Die Wertlehre des Duns Skotus (Kraus).
Vosté, Thomas de Vio, Sacrae paginae magister (Allgeier).
Minder, Die religiöse Entwicklung von Karl Philipp Moritz (Reinhard).
Nüdling, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie (Keilbach).
Windischer, Franz Brentano und die Scholastik (Fels).
Pöll, Wesen und Wesenserkenntnis (Fels).
Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart (Soiron).
Teodorowicz, Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie (Krebs).
Clearly, Canonical limitations on the alienation of church property (Lindner).
v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge (Neuß).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Die hagiographische und homiletische Literatur der griechischen Kirche

Ehrhard, Albert, **Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Überlieferung.** 1. bis 3. Lieferung. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 50, 1—3.] Leipzig, Hinrichs, 1936 (160; 161—448 S. gr. 8°). Lief. 1 M. 10; Lief. 2 u. 3 je M. 9.

Seit langem wußte man, daß Albert Ehrhard mit den Vorarbeiten für eine dringend notwendige neue Ausgabe der griechischen Märtyrerakten beschäftigt war. Dieses schon für sich allein sehr bedeutsame, eine außerordentliche Arbeitsleistung erfordernde Unternehmen hat ihn nun bei seiner bekannten Gründlichkeit noch viel weiter geführt, so daß er uns jetzt als die Frucht vierzigjähriger Forschung ein geradezu monumentales Werk vorlegt, das uns über die Überlieferung und den Bestand der gesamten hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche bis zum Ende des 16. Jahrh. unterrichtet. Die Akten der Märtyrer sind nämlich in den Hss nicht für sich in besonderen Sammlungen überliefert, sondern mit zahlreichen anderen hagiographischen und homiletischen Texten nach der Reihenfolge der Festtage im Kirchenjahre untermischt. Dies hat seinen Grund darin, daß die Märtyrerakten, von der kleinen durch Eusebius von Cäsarea veranstalteten Sammlung abgesehen, nicht aus historischem Interesse als Geschichtsquellen zusammengestellt sind, sondern gleich anderen Heiligenleben, Panegyriken, Wunderberichten und Homilien für den Gottesdienst der griechischen Kirche bereitgestellt wurden. Darum hat E. mit unsäglicher Mühe und Geduld die in überaus großer Zahl in den Bibliotheken des Morgen- und Abendlandes zerstreuten, zum großen Teil nur fragmentarisch überlieferten liturgischen Sammlungen der hagiographischen und homiletischen Texte wie auch die Nebenwege der Überlieferung untersucht, um zur wesentlichen Erleichterung aller hierauf bezüglichen Forschung die Überlieferung und den Bestand genau festzustellen.

In der Einleitung (S. 1—53) geht E. den ältesten Nachrichten über die Sammlungen solcher Texte nach. Die ersten Seiten (1—18) widmet er der von Eusebius viermal erwähnten Sammlung: *Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων*, die leider verlorengegangen ist. Diese Untersuchung ist ein Meisterstück methodischer Forschung. Eusebius führt nur fünf alte Martyrien aus der vordiokletianischen Verfolgungszeit auf. Man hat wiederholt versucht zu zeigen, daß seine *Συναγωγή* umfassender gewesen sei. Man glaubte beweisen zu können, unsere Kenntnis von dem Inhalte der *Συναγωγή* lasse sich erweitern aus dem „syrischen Martyrologium" oder aus dem „Kalender von Nikomedien" oder aus dem „Synaxarium von Konstantinopel". E. prüft aufs Sorgfältigste diese scheinbaren Möglichkeiten und kommt zu dem unanfechtbaren Ergebnisse, daß auf keinem dieser Wege ein Zusatz zu den fünf Texten der Eusebianischen Sammlung zu erreichen ist und Eusebius doch wohl nur diese fünf Martyrien aus der Zeit vor Diokletian vor sich hatte. — Allen nacheusebianischen Sammlungen bis zur Zeit um 800, über die wir allerdings nur sehr spärliche und unbestimmte Nachrichten haben, scheint es gemeinsam gewesen zu sein, daß sie nicht bloß Martyrien, sondern auch andere hagiographische Texte umfaßt haben. Die ältesten etwas genaueren Angaben verdanken wir dem Abte Theodor von Studion († 826), der eine Sammlung in 12 Bänden, die sich jedenfalls auf die 12 Monate von September bis August verteilten, erwähnt, und dem Patriarchen Methodius von Konstantinopel, der während seines Aufenthaltes in Rom (815—821) selbst eine Sammlung in 2 Bänden veranstaltete. Auf dieser Sammlung beruhen, wie E. erkannt hat, die Pariser Hss 1470 und 1476, so daß der Schluß berechtigt ist, daß gleich diesen Hss auch schon die Sammlung des Methodius außer den hagiographischen auch homiletische Texte für die Lesung im Morgengottesdienste enthalten hat.

Im 2. Abschnitte der Einleitung handelt E. wegen des engen Zusammenhanges der zu untersuchenden Sammlungen mit dem griechischen Kirchenjahr in gedrängter Kürze über dessen Aufbau und über den byzantinischen Festkalender, im 3. Abschnitte über einige liturgische Bücher: Typiken, Menäen und Synaxarien, deren Bedeutung für die hagiographische Forschung er klar herausstellt.

Dann geht der Verf. zu der eigentlichen Aufgabe des ersten Teiles über, die gesamte Überlieferung zu registrieren, an der Hand der am besten erhaltenen Sammlungen

U.B.TÜB.
29. NOV. 1937

deren Haupttypen zu ermitteln und, soweit es noch notwendig ist, sie zu rekonstruieren, sowie die vielen nur fragmentarisch überlieferten Sammlungen nach diesen Typen zu ordnen. In den beiden ersten Lieferungen untersucht er die ältesten Überlieferungszeugen: die Papyrusfragmente und die Unzialfragmente auf Pergament, sodann die alten Jahressammlungen: die Sammlungen für das ganze Kirchenjahr, die Halbjahressammlungen und die italogriechischen Jahres- und Halbjahressammlungen. Daran schließt die Untersuchung der alten Jahresmenologien, die den Hauptinhalt der 3. Lieferung bildet. Alle Dokumente, auch die kleinsten Bruchstücke, werden gemäß den Regeln der Hsskunde aufs Genaueste beschrieben nach ihrem Fundort, nach dem Material, den Schriftzügen, dem Alter und Inhalt und den etwaigen Lücken. Oft genug kann E. auf Grund seiner minutiösen Forschung erhebliche Fehler, Lücken und andere Mängel bei früheren Forschern, in der Beschreibung der Hss, sei es in Katalogen, sei es in Textausgaben, nachweisen.

Noch ungünstigere Feststellungen konnte er machen. Aus der Sinai-Hs n. 518 sind an fünf verschiedenen Stellen im ganzen 121 Folien entnommen, und eben diese Folien bilden jetzt den Petersburger Kodex n. 94. Dieser Petersburger Kodex, dessen Folien genau die Lücken der Sinai-Hs ausfüllen, ist durch den berühmten Bibelforscher C. Tischendorf, der ja auf dem Sinai war, aus dem Orient mitgebracht. Daß er die Blätter auf rechtmäßige Weise, durch Kauf oder Schenkung, erworben hat, hält E. nach dem erwiesenen Tatbestande für „völlig ausgeschlossen" (S. 174 A. 1). Desgleichen sind 9 Folien, die jetzt in dem cod. Sinaiticus gr. 519 fehlen, durch Tischendorf an das Britische Museum verkauft worden und bilden dort jetzt den cod. Add. 26.114 (S. 258). Die Schlußfolgerung, die sich aufdrängt, ist in beiden Fällen die gleiche.

Die außerordentliche, schwerlich je zu übertreffende Sorgfalt, die E. auf die Beschreibung der Hss verwendet hat, war erforderlich, um zu sicheren Ergebnissen über die Sammlungen zu gelangen und die Bruchstücke in die Sammlungen richtig einordnen zu können.

In den alten Sammlungen für das ganze Kirchenjahr hat E. drei deutlich voneinander unterschiedene Typen erkannt. Der Typus A beginnt mit den Heiligenfesten vom 1. September bis in den Februar hinein; es folgt das nach dem Ostertermin sich richtende bewegliche Kirchenjahr vom Anfang der Fastenzeit bis zum Sonntag Allerheiligen (1. Sonntag nach Pfingsten); den Schluß bilden die Hauptheiligenfeste, die nach Ostern fallen, bis zum 29. August. Der Typus B unterscheidet sich von A hauptsächlich dadurch, daß die Heiligenfeste vom 1. Sept. bis zum 29. August ohne Unterbrechung durchgeführt sind und dann erst das bewegliche Kirchenjahr folgt. Während so das bewegliche Kirchenjahr im Typus A in der Mitte, im Typus B am Schluß der Sammlung steht, bringt der Typus C es sofort am Anfang, beginnend mit einem Sonntag der Vorfastenzeit, und läßt dann erst die Heiligenfeste folgen. — Zu jedem dieser Typen werden die Hss, die zu ihm gehören, einzeln aufgeführt, beschrieben und analysiert. Bei den lückenhaften Hss stößt diese Eingliederung in die Typen und ihre Rekonstruktion oft auf erhebliche Schwierigkeiten. Als ein besonders wichtiges Mittel zur Feststellung dessen, was aus einer Hs verloren gegangen ist, und zu ihrer Einordnung in ihren Typus erweisen sich die Ordnungszahlen, die den Texten der Reihe nach gewöhnlich beigegeben sind. Daneben kommen hierfür in Betracht die zu den Festtagen oft angegebenen Daten, auch die Quaternionen- und Folienzahlen und sogar der Umfang der Pergamentkodizes, der normalerweise 250 bis 350 Folien beträgt.

Die Überschreitung des normalen Umfanges durch Einfügung neuer hagiographischer oder homiletischer Texte führte schon früh zu einer Verteilung der Jahressammlungen auf zwei Bände, von denen der eine für das Winterhalbjahr, der andere für das Sommerhalbjahr bestimmt war. Auch hier sind zwei Typen zu erkennen. Der Typus A dieser Halbjahressammlungen entspricht in seinem Aufbau dem Typus A der Jahressammlungen, der Typus B hingegen ist im wesentlichen ein erweiterter Typus C der Jahressammlungen. Dem Alter nach geht der Typus B dem Typus A voran, wie in den Jahressammlungen der Typus C den beiden anderen Typen.

An letzter Stelle unter den alten Jahres- und Halbjahressammlungen behandelt E. eine besondere Gruppe, die er die italogriechische nennt, weil sie in den griechischen Klöstern Unteritaliens und Siziliens entstanden ist. Die Hss dieser Gruppe erkennt man zumeist an paläographischen Merkmalen, doch kommen auch sachliche Merkmale hinzu, indem diese Hss einige dem byzantinischen Festkalender fremde Heiligenfeste und entsprechende Texte enthalten und den Homilien der Fastensonntage ein älteres Perikopensystem, als das byzantinische, zugrunde liegt.

Den „alten Jahresmenologien", die E. im 3. Abschnitt behandelt (S. 326—437), ist es eigentümlich, daß sie nur den unbeweglichen Teil des Kirchenjahres, d. h. die an bestimmte Monatstage gebundenen Heiligenfeste, berücksichtigen. Die einem praktischen Bedürfnisse des Gottesdienstes entgegenkommende Ausscheidung des beweglichen Teiles des Kirchenjahres nahm schon im 8. Jahrh. ihren Anfang.

E. teilt die Jahresmenologien in solche ein, die nur einen Band, und in solche, die mehrere Bände, nämlich 3, 4 oder 6, füllen. Das einbändige Menologium bringt die Lesungen für die Heiligenfeste des ganzen Jahres, das dreibändige berücksichtigt je vier Monate, das vierbändige je drei Monate, das sechsbändige je zwei Monate. Je größer die Zahl der Feste wurde, um so mehr Bände wurden nötig. Es war keine leichte Arbeit, die ersten Sammlungen dieser Art herzustellen, die Texte aus alten Vorlagen zusammenzusuchen und nach den Festtagen zu ordnen. Daher der verschiedene Umfang, der bei den noch vorhandenen einbändigen alten Jahresmenologien zwischen 46 und 118 Texten differiert; daher auch die im Anfang wiederholt zu beobachtende innere Ungleichheit, indem in ein und derselben Sammlung etwa ein Monat bloß mit 7 Texten, ein anderer mit 20 bedacht ist. In einzelnen Hss treten später auch neue Typen zutage. Der eine ist dadurch charakterisiert, daß eine Reihe von Texten absichtlich gekürzt sind; sie tragen den Vermerk *ἐν συντόμῳ* oder *ἐν ἐπιτόμῳ* (S. 402, vgl. 424). Andere Hss bevorzugen augenscheinlich mit Absicht die Lobreden vor den eigentlichen Legendentexten. Beide Typen bezeichnen ein jüngeres Stadium der Entwicklung, der zweite geht dem Menologium Symeons des Metaphrasten, von dem im 5. Abschnitt die Rede sein wird, unmittelbar voran.

Leider sind die alten Jahresmenologien nur in wenigen und größtenteils in verstümmelten Exemplaren auf uns gekommen. Dies erklärt sich einerseits aus den beklagenswerten Verlusten, die beim Untergang des byzantinischen Reiches durch die Auflösung vieler Handschriftenbestände verursacht wurden, andererseits aus der Verdrängung der alten Sammlungen durch das metaphrastische Menologium, das sich eine

beherrschende Stellung im griechischen Gottesdienste errang (S. 371 f.).

Gegen Ende der 3. Lieferung beginnt ein neuer Abschnitt: „Die alten Monatsmenologien". Der Name soll anzeigen, daß diese Sammlungen aus 12 Bänden bestehen, von denen jeder die Lesungen der Heiligenfeste für einen Monat enthält, oder aus 24 Bänden für je einen halben Monat. Diese Menologien verdanken ihre Entstehung ebenfalls einem liturgischen Bedürfnisse, nämlich ungefähr jeden Monatstag mit Texten für die gottesdienstliche Lesung auszustatten. Die 12bändigen waren wahrscheinlich schon im 8. Jahrh. vorhanden, die 24bändigen im 9. Jahrh. Die letzteren sind handlicher; an Texten bieten sie nur wenig mehr, als die 12bändigen.

Möge das großartige Werk Ehrhards, das auch in der Benutzung der weitschichtigen Literatur, soviel ich sehe, keine Lücke aufweist und dessen Druck kaum den geringsten Fehler zeigt, ungestört und rasch zum Abschluß kommen! Es schafft nicht nur der geplanten Edition der Märtyrerakten eine sichere Grundlage, sondern leistet auch den Forschern auf den Gebieten der Patristik und byzantinischen Theologie, der Geschichte der Liturgie und Predigt, der Paläographie usw. die wertvollsten Dienste. Es wird, wenn einmal die in Aussicht gestellten drei Indizes vorliegen, ein unentbehrliches Nachschlagewerk sein, das in keiner theologischen Bibliothek fehlen darf.

Münster i. W. Fr. Diekamp.

Elorduy, Eleuterio, **Die Sozialphilosophie der Stoa.** [Philologus. Supplementband XXVIII, Heft 3.] Leipzig, Diederichsche Verlagsbuchhandlung, 1936 (XII, 268 S. gr. 8°). M. 13,50; gbd. M. 15.

Die Stoa ist in den letzten Jahren wiederholt wissenschaftlich bearbeitet worden. Besonders pflegt die Schule von Johannes Stroux (früher München, jetzt Berlin) dieses Gebiet. Sie hat eine Reihe von Untersuchungen angestellt, die unser Bild von dieser philosophischen Gruppe verbessern, vertiefen und erweitern. Im Vorliegenden wird speziell die Sozialphilosophie behandelt. Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Überall auf verlässigen Quellen fußend, hat er die Lehre der Stoa klar und vielfach neu unter die Lupe genommen. Die sozialphilosophischen Ideen sind umfassend behandelt. E. stellt sie in die Metaphysik hinein. Das ist ein sehr glücklicher Griff. Nur so können sie bei der Mannigfaltigkeit und Eigenart ganz verstanden werden. Freilich ist dieser Teil fast zu ausführlich und betont. In den Ergebnissen findet sich manches Neue. Gegenüber maßgebenden Forschern wird die Erkenntnislehre Augustins als stoisch beeinflußt dargelegt. Auch sonst ist oft das Einbrechen stoischer Gedanken in die Patristik aufgedeckt. Die Bedeutung und Richtung Varros wird hervorgehoben. Vielleicht geht E. nach seinen wertvollen Vorarbeiten daran, einen wissenschaftlichen Wunsch zu erfüllen, nämlich eine Gesamtdarstellung der Abhängigkeit Augustins von der Stoa zu geben.

Die Thesen werden von E. scharfsinnig und mit philologischer Akribie behandelt. Die Unterscheidungen in den Epochen der Schule werden gut gegeben. Kleine Zusammenfassungen hätten da und dort die Einheitlichkeit und Übersicht noch erhöht. Lange lateinische Zitate im Haupttext wären durch kurze Inhaltsangabe oder Verdeutschung zu ersetzen gewesen. Der Verf. ist ein baskischer Sohn des hl. Ignatius von Loyola. Damit entschuldigt man die Härten der Sprache. Das Werk ist spanisch geschrieben und dann übersetzt worden.

Bei dem großen Einfluß der Stoa auf die Umgebung und Lehre des Frühchristentums verdient die gediegene Arbeit die Aufmerksamkeit der Theologen.

Breslau. J. Stelzenberger.

Buber, Martin und **Rosenzweig,** Franz, **Die Schrift und ihre Verdeutschung.** Berlin, Schocken-Verlag, 1936 (351 S. gr. 8°).

Das Buch ist eine Art Begleitband zu der jüdischen Übersetzung der Schrift, die Martin Buber zunächst im Verein mit Franz Rosenzweig (gest. 1929) und später allein unternommen (bis jetzt sind 14 Bände herausgekommen — im 14. die „Preisungen"). Wir haben kein einheitliches Werk vor uns, sondern die Sammlung von Reden und Aufsätzen, die die Verfasser seit 1925 über die Bedeutung der Bibel für den Juden und über die neue Übersetzung veröffentlicht haben. So erklärt es sich, daß sich manche Wiederholungen finden; vgl. S. 131/282, 224/252.

Wenn das Buch auch für Juden geschrieben ist, so bringt es doch gelegentlich Hinweise auf die christliche Religion; vgl. den Aufsatz von R.: „Die Schrift und Luther" 88—129. S. 102 lesen wir, Luthers Bibelübersetzung sei für die protestantische Kirche „der Träger ihrer Sichtbarkeit", in diesem Punkte sei die protestantische Kirche „katholisch". Wenn R. auf S. 118 die Abhängigkeit Luthers von der Vulgata betont, so spürt man diese Abhängigkeit gelegentlich auch in der neuen jüdischen Übersetzung. Z. B. das „Arche" in der Fluterzählung stammt aus dem *arca* der V., während für denselben hebräischen Ausdruck in Ex 2 das Verkleinerungswort „Kästlein" steht — ganz wie *fiscella* in der V. Nach R. muß für die Verdeutschung des Gottesnamens Jahve „der Herr" als „christlich belastet" ausscheiden. Der Ausdruck ist durchaus nicht glücklich gewählt. Und dabei übersieht R., daß die, die κύριος dafür eingesetzt haben, nicht Christen, sondern Juden waren. Aber die gesamte jüdische Septuaginta ist ja später auch bei den Juden in Verruf gekommen!

In dem ersten gehaltvollen Aufsatz von B.: „Der Mensch von heute und die jüdische Bibel" S. 13—45 ist natürlich der jüdische Mensch gemeint. Aber auch Nichtjuden können manches Brauchbare daraus entnehmen.

Der Hauptzweck der Veröffentlichung ist wohl, „die Absichten und Aufgaben der neuen Schriftverdeutschung" kundzutun. Dieser Zweck ist zum Teil apologetisch. Denn B. muß sich schon mit jüdischen Kritiken auseinandersetzen. Ein besonderer Aufsatz von ihm handelt „Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift" S. 135—167.

Über die Wortwahl ein paar Bemerkungen!

Für קרבן lehnt B. die Übersetzung „Opfer" ab. Da es von קרב „nahen" kommt, wählt er „Darnahung", „Nahung". Für מִנְחָה „das Hingeleitete", „Hinleitspende", „Hinleite". Die Ausdrücke werden kaum in einem deutschen Wörterbuch zu finden sein. Da aber, wie es S. 293 heißt, „die Übersetzung hauptsächlich für die der Ursprache nicht Mächtigen bestimmt ist", bedarf es für die Leser eigentlich einer Erklärung unter dem Strich, was sie sich unter „Darnahung" und „Hinleite" denken sollen. I Kn 4, 1 heißt מִנְחָה „Zinsspende". Den Wechsel bei der Übersetzung desselben Wortes in anderem Zusammenhang hätte B. auch anderswo ein-

treten lassen sollen. Ich denke an den unverständlichen „Zweig Jehuda" für מַטֵּה יְהוּדָה. מִזְבֵּחַ wird niemals mit „Altar" übersetzt. Denn „bei Altar denkt man an etwas, vor dem gekniet und gebetet wird" (S. 285). Ob das der erste Gedanke bei „Altar" ist? Das Wort kommt bekanntlich von *altus* und bedeutet die erhöhte (Opfer-)Stätte. Gerade auf den Begriff des Erhöhens kann man bei der Übersetzung von B. „Schlachtstatt" nicht kommen. Das wäre nichts als die Stätte, wo man schlachtet; vgl. „Ruhestätte", „Schießstätte", „Walstatt". „Ruch des Geruhens" ist zwar eine recht feine Nachbildung von רֵיחַ נִיחֹחַ — ich fürchte aber, daß der Durchschnittsleser vor einem Rätsel steht. Und wenn קֹדֶשׁ קָדָשִׁים wiedergegeben wird mit „das Heiligende der Heiligtume" (es steht genau so S. 149!), so ist man einfach sprachlos. Ex 32,7 steht in der Übersetzung noch ganz richtig „das du heraufführtest aus dem Lande Ägypten". Aber S. 263 (in dem 1935 gehaltenen Vortrag „Das Leitwort und der Formtypus der Rede" 262—275) ändert es B. in „das du hast aufsteigen lassen". Hier fiel mir der alte Satz ein: „Das Bessermachen ist der Feind des Gutmachens". Bei „Aufsteigen" denkt man an etwas Steiles. Man steigt auf einen Berg, einen Baum, einen Turm — aber nicht von Ägypten zur Sinai-Halbinsel. Für „Psalmen" hat er „Preisungen" gewählt. Das Wort „Preisung" würde die Handlung des Preisens bedeuten. Aber daß es auch ein Lied bedeute, mit dem man Gott preist, kann erst der Sprachgebrauch bestimmen. Traut sich B. solch einen Einfluß auf den deutschen Sprachgebrauch zu? S. 142 scheint es beinahe der Fall zu sein. Außerdem klingt „Preisung" hier so nüchtern. Warum nicht „Preislied"? B. übersetzt doch auch sonst ein hebräisches Wort durch ein zusammengesetztes deutsches, z. B. ראש gelegentlich mit „Hauptmacht" oder „Hauptmann".

Die Bildung von ungewöhnlichen und schwer verständlichen Wörtern hängt wahrscheinlich zusammen mit der auch sonst hervortretenden Sucht B.s, schwerfällig zu sprechen. Vgl. Ausdrücke wie „in erschließbarem Zusammenhangscharakter" (S. 32), „nach Ungebräuchlichgewordnem" (S. 142), „Herausholung des Menschen aus der irdischen Befriedung seiner Seele" (S. 227), „die Entsprechungsverknüpfung" (S. 229), „unrestaurative Wörter" (S. 285), „die Oberflächenvertrautheit" (S. 288). Es scheint mitunter, als ob der Grundsatz zu befolgen wäre: „Warum einfach, wenn es sich umständlich machen läßt?" Das scheint auch auf die Übersetzung abgefärbt zu haben. Der älteste jüdische Übersetzer eines biblischen Buches, den wir kennen, der Enkel des Jesus Sirach, machte nicht so hohe Ansprüche; er beschied sich mit der Einsicht, daß die hebräischen Wörter, in eine andere Sprache übersetzt, nicht dieselbe Kraft haben können.

Zum Schluß noch eine Probe aus der Übersetzung, für die das angezeigte Buch eine Empfehlung sein soll (Num 1,2—4)!

„Erhebt die Hauptmacht der ganzen Gemeinschaft der Söhne Jißraels / nach ihren Sippen, nach ihrem Väterhaus, in Namenzählung, alles Männliche, nach ihren Scheiteln, / vom Zwanzigjährigen aufwärts, wer zur Heerschar in Jißrael ausfährt, / die ordnet ihren Scharen ein, du und Aharon. / Bei euch seien je ein Mann, je ein Mann für den Zweig, / Hauptmann seines Väterhauses sei der."

Ich muß immer wieder sagen: Aquila redivivus.

Breslau. Alfons Schulz.

Levy, Kurt †, **Zur masoretischen Grammatik.** Texte und Untersuchungen. [Bonner Orientalistische Studien, hrsg. von P. Kahle und W. Kirfel, Heft 15.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936 (VII, 44, 36* u. מ S. 8⁰).

Der Hauptinhalt der vorliegenden Schrift ist der erstmals vollständig herausgegebene und übersetzte Text einer Abhandlung über die Aussprache des Schwa, die ein dem Namen nach unbekannter Grammatiker um die Mitte des 10. Jahrhunderts in der „palästinisch-ägyptischen Sphäre" (S. 40) verfaßt hat. Die Sprache ist jüdisch-arabisch, die Schrift hebräisch. Grundlage der Ausgabe ist die in Leningrad befindliche Hs Ms. 145 der II. Sammlung Firkowitsch (L); daneben sind die zu einer Hs gehörenden Stücke Ms. Or. 5554 A Brit. Mus. foll. 28/9 und Ms. Heb. e 74 Bodl. Oxford foll. 59/60 (E) und ein Geniza-Fragment der Stadtbibliothek Frankfurt a. M. (F) herangezogen. Dazu kommen noch folgende Texte aus den Firkowitschschen Sammlungen: ein Abschnitt aus II. Firkowitsch Nr. 146; einer aus dem Kitāb hidājat el-qāri (II. Firk. 2390, foll. 4b—7b), beide arabisch; ferner in hebräischer Sprache der Abschnitt „Regel über בְּ und כְּ" aus I. Firk. 93 fol. 111b und das Kapitel über das Schwa aus Josef haq-Qostandinis ʿAdath debōrim (II. Firk. 161 fol. 52a). Mit Ausnahme des schon von A. Merx behandelten Kapitels aus II. Firk. Nr. 146 sind auch diese Texte vom Herausgeber übersetzt worden. Alle diese Übertragungen lesen sich gut und sind auch, wie ich mich durch zahlreiche Stichproben überzeugt habe, mit Sorgfalt und Sachkenntnis gearbeitet. Da das behandelte Gebiet schwierig und noch wenig durchforscht ist, muß freilich damit gerechnet werden, daß sich die Auffassung mancher Einzelheiten ändern kann, wie denn auch der Verf. selber im Vorwort seine Übersetzung nur als eine vorläufige betrachtet.

In der ausführlichen Einleitung wird eine geschichtliche Einordnung der Texte versucht. Bei dieser Gelegenheit werden uns (leider nur in Übersetzung) zwei interessante Texte späterer Grammatiker über das Schwa mitgeteilt (S. 22—30), nämlich des R. Menachem di Lonzano (aus שתי ידות, Venedig 5378 = 1618, fol. 80) und des Salomo Almoli (aus הליכות שבא, Konstantinopel 1519, fol. 4b; 5b). S. 43 wird gezeigt, daß die jetzt übliche e-Aussprache des Schwa mobile erst im späten Mittelalter bezeugt ist, während bis dahin die a-Aussprache die Regel war. Auf das S. 18 aus den Geniza-Fragmenten der Frankfurter Stadtbibliothek mitgeteilte Bruchstück aus der arabischen Pentateuchübersetzung des Saadjah Gaon (Lev 15,32 f.; 16,1—9) mit Angabe der (arabischen) Vokalisation durch die tiberischen Zeichen sei, weil es leicht übersehen werden kann, eigens hingewiesen.

Die Arbeit macht einen sehr guten Gesamteindruck, den ein paar kleine formelle Versehen (man vermißt einige Zitate) nicht stören können, und fördert unsere Kenntnis der Geschichte der Aussprache und der grammatischen Erfassung des Hebräischen in einem wichtigen Punkte. Wieweit solche geschichtliche Erkenntnisse für die moderne Darstellung der hebräischen Grammatik ausgewertet werden können, ist eine Frage, die nicht zum Thema der Schrift gehört und auch in einer Besprechung nicht erörtert werden kann. Aber sie drängt sich auf. Mag sie in ihrer Gesamtheit auch vorläufig noch unlösbar sein, so folgt doch aus dem vom Verf. vorgelegten Material ohne weiteres, daß wir Modernen uns keines Unrechts gegen die Überlieferung schuldig machen würden, wenn wir die sprachwissenschaftlich ohnedies schwer zu begründende e-Aussprache des Schwa mobile aufgäben. Man bedauert, daß ein vielversprechender junger Gelehrter durch einen tragischen Tod, der ihm nicht einmal erlaubte, diese seine Arbeit gedruckt zu sehen, der Wissenschaft vorzeitig entrissen wurde.

München. F. Stummer.

Hartmann, Dr. theol. Gerhard, S. J., **Der Aufbau des Markusevangeliums** mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses. [Neutest. Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz. XVII, 2.—3. Heft.] Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1936 (XV, 276 S. gr. 8°). M. 13,75.

„Das Ergebnis unserer Untersuchungen ist überraschend: Auf Grund objektiver Merkmale, die sich je mehrfach gegenseitig verstärken, heben sich klar und unzweideutig nicht nur sieben Hauptteile genau an den, durch Nennung des Namens Jesus (im Hauptsatz) zu Beginn einer Perikope gekennzeichneten Stellen ab (I, 1,9—3,6: Das Auftreten Jesus' von Nazareth; II, 3,7—6,29: Jesus und seine Jünger; III, 6, 30—8, 26: Unzulänglicher Erfolg; IV, 8, 27—10,32: Das Hervortreten des Christos mit der Lehre vom Leiden und Dienen; V, 10,32—12,40: Erfolge des „dienenden" Christos; VI, 12,41—14,52: Jesus, Lehrer der notwendigen Hingabe des Allerletzten um den Menschen; VII, 14,53—16,8: Die Vernichtung des Persönlichsten an Jesus und der Anfang des Triumphs), sondern auch innerhalb dieser Hauptteile je zwei Abschnitte und dazu im I., IV. und VII. Hauptteil ein Proömium: Hauptteile und Unterabschnitte erscheinen in mehrfacher Sicherung festgelegt durch den scharf bestimmten und in sich abgeschlossenen Inhalt wie durch die gedankliche ‚Einklammerung', die dazu den Abschluß jedes Teiles und Abschnitts jedesmal noch durch einen kernigen Satz abschließender Schilderung oder durch eine zusammenfassende Sentenz zeichnet; der Anfang der Hauptteile ist dazu noch durch die zusammenfassende Wiederaufnahme der Gesamtidee des vorhergehenden Hauptteiles hervorgehoben. Außerdem ergaben sich noch weitere unzweideutige Beziehungen von Unterabteilungen, die nur durch die Annahme eines bewußt gefügten Aufbaus erklärt werden zu können scheinen" (S. 88).

Die Entdeckung dieser sieben nahezu gleich langen Abschnitte ward nicht aus dem Markusevangelium selbst gewonnen, das nach der Überlieferung die Petruspredigt bietet, sondern auf dem Umweg über die Apostelgeschichte, die ja in ihrer ersten Hälfte mehrere Proben der Petruspredigt bringt, ferner über die Petrusbriefe, den ersten und den zweiten. Zeigt der zweite besonders klar die semitische Stilform der Palindromie (Rückkehr der Rede zum Ausgangspunkt), so erhellt aus den Reden der Apg die Bedeutung des Namens Jesu in der Lehrverkündigung des Apostelfürsten.

Nun ist aber im Mk-Evangelium der Name Jesus ganz ungleichmäßig verteilt, längere Stücke bringen ihn überhaupt nicht, anderwärts erscheint er gehäuft. Hier scheint er mit Absicht ausgelassen, dort mit Vorbedacht hingestellt: Das Zeichen für den neuen Abschnitt.

Die sieben Abschnitte entsprechen sieben Petruspredigten: „Die durch lange Jahre, vielleicht Jahrzehnte, hindurch nur mündlich vorgetragene und gedächtnismäßig festgelegte Petruspredigt" hat „für jeden der sieben Vorträge" anscheinend ein gewisses Gleichmaß des Umfangs innegehalten (S. 151). „Die Urheberschaft des Petrus ist offenbar sehr weit auszudehnen, so daß sich schwer denken läßt, was Markus noch Erhebliches hätte beitragen können" (S. 157). „Die Auffassung des armen, ungebildeten Fischers vom See Genesareth, wie sie sich in vielen Köpfen gemäß der landläufigen Darstellung spiegelt, hält einer kritischen Betrachtung nicht stand" (S. 158). Die Markusschlüsse sind beide echt. „Markus ist durch irgendeinen Umstand zunächst verhindert worden, das Ev. nach seinem eigentlichen Plan mit einem Schluß zu versehen, und hatte darum die Urschrift nach 16,8 am Rande mit einigen Stichworten versehen, welche diesen Plan des Schlusses knapp skizzierten, eben mit dem ‚kurzen' Schluß, dem man also äußerlich schon, aber auch innerlich ansehen mußte, daß es nicht der eigentliche Schluß und endgültige Text sein sollte" (S. 251). Nach seiner Rückkehr aus dem Osten hat Markus seinem Evangelium den kanonischen Schluß (16,9—20) angefügt.

Zu diesem Buch wäre vieles zu sagen; aber wir haben Grund, uns kurz zu fassen: Wir stehen nicht an, die Ergebnisse als die weitaus wichtigste Entdeckung auf dem Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaft zu bezeichnen, die man während der letzten hundert Jahre gemacht, wenn sie haltbar, und als eine der fruchtbarsten Anregungen, wenn sie auch nur diskutabel wären. Doch wir fürchten, der Apostelfürst wäre beim Anblick dieses kunstvollen Aufbaus seiner sieben Predigten nicht weniger überrascht wie sein Berater und Dolmetsch.

Bonn. Heinrich Vogels.

Nohe, Dr. theol. Anton, **Der Mailänder Psalter.** Seine Grundlage und Entwicklung. [Freiburger theologische Studien hrsg. von A. Allgeier und E. Krebs, 41. Heft.] Freiburg i. Br., Herder & Co., 1936 (VIII, 169 S. gr. 8°). M. 3,50.

Seit etwa 25 Jahren wird in sicher vorwärtsschreitender Forschung besonders viel Mühe darauf verwandt, den so schwer deutbaren Quellen das Geheimnis der Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung, das in gleicher Weise den Exegeten wie den Patrologen interessiert, zu entlocken und gesicherte Erkenntnisse zu gewinnen. Anerkannte Forscher wie der im vorigen Jahre verstorbene D. de Bruyne O.S.B., A. Allgeier, A. Dold O.S.B., P. Capelle O.S.B. u. a. stehen in der vordersten Reihe des so entsagungsvollen Ringens um die geschichtliche Wahrheit. Einen beachtlichen Beitrag zur Lösung eines der zahllosen Teilprobleme aus der Geschichte des lateinischen Bibeltextes liefert die vorliegende Schrift, die offenbar von A. Allgeier angeregt wurde. Es handelt sich um eine Untersuchung des noch heute von der mailändischen Kirche in ihrer Liturgie gebrauchten Psaltertextes. Da die Tradition die Eigenart der mailändischen Liturgie auf den h. Ambrosius zurückführt, wird auch der Psaltertext schlechthin als ambrosianisch bezeichnet. Nun haben die bisherigen Untersuchungen bereits ganz deutlich erkennen lassen, daß Ambrosius einen anderen Psaltertext in Händen hatte, als ihn die heutigen Mailänder besitzen. Trotzdem konnte und kann auch in Zukunft behauptet werden, daß die Grundlage des heutigen Mailänder Textes auf den h. Ambrosius zurückgeführt werden darf. Eine genaue Untersuchung der Eigenart des Mailänder Psalmentextes lag bis jetzt noch nicht vor. An dieser Frage nach der Sonderstellung des Mailänder Psalmentextes hat Nohe in einer viel Ausdauer und Scharfsinn fordernden Arbeit seine Kraft erprobt und hat sie zum guten Teil, soweit dies bei dem zur Verfügung stehenden Material möglich war, gelöst. Die Studie ist klar und übersichtlich disponiert.

Zwei Hauptfragen mußten untersucht und geklärt werden. Im ersten größeren Abschnitt (S. 7—109) beschäftigt sich N. mit dem Psalter des Ambrosius. Hier werden die über das gesamte Schrifttum des Kirchenlehrers weithin zerstreuten Psalmenzitate gesammelt und mit dem Text der von Ambrosius eigens behandelten 13 Psalmen, deren genauen Wortlaut wir deshalb fast vollständig

*

kennen (Ps 1. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 43. 45. 47. 48. 61. 118), der Reihe nach zusammengestellt und zum Abdruck gebracht. Auf diese Weise überschauen wir bequem, in welcher Form Ambrosius den Psalter gelesen hat. Dem Psalmentext (S. 7—102) ist ein doppelter Apparat beigegeben. Im ersten Apparat wird das Verhältnis des von Ambrosius gebrauchten Textes zum heutigen Mailänder Psalter herausgearbeitet. Der zweite Apparat bringt die genauen Fundstellen der ambrosianischen Psalmenzitate. Auch die von Ambrosius beigefügten erklärenden Bemerkungen sind abgedruckt. Auf Grund dieser minutiösen Sammel- und Vergleichsarbeit läßt sich der Charakter des von Ambrosius gebrauchten Psalters genauer bestimmen (S. 102—108). Danach liegt ihm die afrikanische Form des Psalteriums zugrunde, jedoch kennt Ambrosius nicht mehr spezifisch afrikanische Lesarten. In Verbindung mit anderen Altlateinern ist bei Ambrosius häufig der Einfluß der ersten von Hieronymus besorgten Psalmenrevision (Psalterium Romanum) festzustellen. Daneben finden sich oft Berührungen mit den beiden anderen Psalmenbearbeitungen des h. Hieronymus, dem Psalterium iuxta Hebraeos und dem Psalterium Gallicanum. Weiterhin bestehen Beziehungen zu den Psalterien Spaniens und Galliens. In den letztgenannten Fällen wird Mailand der gebende Teil gewesen sein. Außerdem weist Ambrosius noch manches Sondergut auf. Die Sonderlesarten seines Psalters sind wohl durch die ihm bekannten Texte des Aquila, Theodotion und Symmachus veranlaßt worden. Schließlich ist als wahrscheinlich anzunehmen, daß Ambrosius, zumal als Kenner des bei verschiedenen ihm vertrauten griechischen kirchlichen Schriftstellern sich findenden Psalmentextes eigene Lesarten geschaffen hat.

Im zweiten kleineren Teil der Schrift (S. 110—164) wird der Unterschied festgestellt, der zwischen dem Psalter des Ambrosius und dem heute in Mailand gebrauchten Psalmentext besteht, m. a. W. es werden die Veränderungen, die der ambrosianische Text erlitten hat, herausgestellt und zugleich wird untersucht, welche Einflüsse die zahlreichen Varianten hervorgerufen und damit an der Neuformung des Psalters mitgewirkt haben. Das Resultat der mit philologischer Akribie in solider Beweisführung vorgelegten Untersuchung ist folgendes. Wenn man den heutigen Mailänder Psalter bisher vielfach als mit dem Psalterium Romanum schlechthin identisch bzw. als seine Spielart angesehen hat, so ist eine solche Beurteilung als viel zu summarisch und darum als falsch anzusehen. Der Mailänder Psalter hat auch in der Fortentwicklung in nachambrosianischer Zeit seine deutlich feststellbare Eigenart gewahrt, so daß er immer noch für sich steht und eine Sonderklassifizierung beanspruchen darf. An etwa 1000 Stellen ist der Psalter des h. Ambrosius im Laufe der Jahrhunderte geändert worden. 351 Lesarten sind aus dem Psalterium Romanum herübergenommen worden, 275 finden sich zugleich im Psalterium Romanum und im Psalterium Veronense (griechisch-lateinischer Cod. des 6. Jahrh.), an 116 Stellen wurden eigens geschaffene neue Formen festgestellt; weiterhin stammen 48 Varianten aus der Septuaginta, 24 aus dem Psalterium Gallicanum, 20 aus dem Psalterium iuxta Hebraeos und schließlich 179 aus verschiedenen anderen, teilweise einander begleitenden Psalterien. Aus dieser zuverlässig erarbeiteten Statistik sind die verschiedenartigen Einflüsse deutlich abzulesen. Besonders stark tritt der Einfluß des Psalterium Romanum in Erscheinung und ebenso auffällig sind die verhältnismäßig häufigen Spuren, die die Septuaginta hinterlassen, zumal wenn man noch annehmen darf, daß sich auch in der großen Zahl der für Mailand neu geschaffenen Lesarten z. T. der Einfluß eines uns unbekannten Septuagintatextes geltend gemacht hat. In der Reihe der durch altlateinische Psalterien hervorgerufenen Änderungen spielt nachweislich der nordspanische Psalter eine besondere Rolle. Leider ließ sich, wie der Verf. am Schluß bekennen muß, auf Grund des bis jetzt zur Verfügung stehenden Quellenmaterials noch sehr wenig Sicheres über die Chronologie der im ambrosianischen Psalter vorgenommenen Veränderungen ausmachen, näherhin ist besonders die Zeit von Ambrosius bis auf Karl den Großen in tiefes Dunkel gehüllt.

Nohe hat bis auf einen Fall nur die anerkannt echten Schriften des h. Ambrosius in den Kreis seiner Untersuchung gezogen. Bei Berücksichtigung der von Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur III, 533 als unecht angesehenen Strafrede „De lapsu virginis consecratae" konnte N. von seiner besonderen Fragestellung aus neue, die Annahme der Unechtheit stützende Gründe aufzeigen (S. 108 f.). Zu bedauern ist jedoch, daß der Verf. nicht auch die Schrift „De Sacramentis libri sex", die neuerdings ziemlich einstimmig als ambrosianisch angesehen wird (vgl. die Belege bei J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima Pars III, Bonn 1936, S. 138 und auch schon Rauschen-Altaner, Patrologie, Freiburg i. Br. 1931, S. 294) in derselben Weise überprüft und von seinen bisher noch nicht in Betracht gezogenen Gesichtspunkten aus zu der Echtheitsfrage Stellung genommen hat.

Breslau. Berthold Altaner.

Weinzierl, Karl, Dr. theol et utr. iur., **Die Restitutionslehre der Frühscholastik.** München, Max Hueber, 1936 (VIII, 200 S. 8°).

Das vorliegende, äußerst sorgfältig gearbeitete Werk nimmt die Klärung des historischen Werdens der kirchlichen Restitutionslehre in Angriff. Da dieselbe nicht zuletzt die Moraltheologie angeht, in der wir sie heute bis aufs Feinste ziseliert vorfinden, ist damit ein Blick auch in die Werkstätten dieser theologischen Abteilung, aus denen sie hervorgegangen ist, freizulegen. Der Verf. hat nun, da es sich um einen ausgebreiteten Problemkomplex handelt, den einzelnen Perioden der Entwicklung ein gesondertes Augenmerk zugewandt und bietet als erste Frucht seiner Forschungen ein Bild von der Lehre der Frühscholastik.

Verf. geht dabei äußerst behutsam zu Werk; er schildert zuerst analytisch die Restitutionslehre 1. der Glossen zur Hl. Schrift, 2. des Römischen Rechts, 3. des Kanonischen Rechts, und zwar a) im Dekret Gratians, b) in den Dekretisten, c) in den alten Dekretalensammlungen, 4. die Restitutionslehre der theologisch-kanonistischen Beichtsummen und endlich 5. der systematischen Theologie. Hier beschäftigt er sich mit den Schulen des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, dann mit Hugo von St. Viktor, der Summa Sententiarum, Robertus Pullus, Peter Abälard und seiner Schule, Petrus Lombardus, Gandulphus von Bologna und Robert von Melun, der Schule Gilberts de la Porrée (vor allem Radulphus Ardens), Petrus von Poitiers, Petrus von Capua, Simon von Tournai, Petrus Cantor, Robert Courson, Stephan Langton und Wilhelm von Auxerre. Endlich gibt er in einer synthetischen Zusammenfassung einen außerordentlich sorgfältig gearbeiteten und vorzüglichen Überblick über die theologische und rechtliche Betrachtungsweise des Restitutionsproblems sowie über den Einfluß der Juristen bei Gelegenheit desselben auf die Theologen.

Als wichtigste Ergebnisse seien mitgeteilt:

Die Schriftglossen geben bereits im wesentlichen den Kern der ganzen Restitutionslehre, so über den Anlaß für eine Rückerstattung (Vergehen und Verträge), aber auch deren Einschränkung durch die Forderungen der Nächstenliebe. Freilich erhält man hier noch keinen Aufschluß darüber, ob die vom Alten Testament strafweise geforderte Restitution des Mehrfachen auch noch im Neuen Bund verpflichtet. Die Theologen der Frühscholastik versuchen bereits, die Lehre in ein System zu bringen. Man kommt auf sie anfänglich in Verbindung mit dem 7. Gebot, dann stärker bei Behandlung der Verwaltung des Bußsakraments, endlich auch im Traktat von der Gerechtigkeit zu sprechen. Schließlich wandte man auch der Erlaubtheit des Gebrauches des Rückforderungsrechtes ein Augenmerk zu. Die Glossatoren des Römischen Rechtes stützen sich bei der Festsetzung einer

Restitutionspflicht auf das Recht des Eigentümers an der Sache, oder in anderen Fällen auf das persönliche Recht gegen eine bestimmte Person, das da entsteht durch Delikte, Quasidelikte, Real- und Verbalkontrakte. Über das Römische Recht hinaus haben sodann die Dekretisten besondere Fälle der Restitutionspflicht (z. B. des Simonisten, der Dirne, des bestochenen Richters) untersucht; sie sind aber dazu auch in Gegensatz getreten in ihrer Lehre vom Zinsnehmen und von der Ersitzung. In einigen Punkten stehen sie auch unter dem Einfluß der Theologen. Umgekehrt lassen zu Beginn des 12. Jahrh. von den Theologen lediglich die Schulen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux einen Einfluß der Juristen erkennen, der dann erst wieder in der Kasuistik des Petrus Cantor und des Robertus Courson in die Erscheinung tritt. Auch werden erst bei den späteren Theologen Grundsätze aus dem Römischen Recht maßgebend, so: „Quod sine die debetur, statim debetur" (Petrus Cantor, Langton); „Qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur" (Cantor, Wilhelm von Auxerre); „Dolus nemini debet patrocinari" (Wilhelm von Auxerre); „Iure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletiorem" (Wilhelm von Auxerre). Es sind sodann Einzelfragen, wie über Simonie und Wucher, bei deren theologischer Behandlung das Kanonische Recht sich geltend macht. Wo dieses vom Römischen Recht abweicht, halten sich die Theologen zu den Kanonisten. Nicht verwunderlich ist endlich, daß sich insbesondere die Beichtsummen auf kanonistische Quellen stützen.

Allerdings wird in der Frühscholastik der Begriff der Restitution noch nicht hinreichend geklärt. In der Begründung der Restitutionspflicht überragt das Römische Recht das kanonische und noch mehr die Theologen, wie denn auch das Gesamtbild der Lehre in gleicher Abstufung vor allem in der systematischen Theologie lückenhaft bleibt. Gerade das Letzte ist für denjenigen nicht auffällig, der weiß, wie z. B. Petrus von Poitiers oder Petrus Cantor, also große Autoren der Frühscholastik, wiederholt es ablehnen, sich in Fragen der Dekretisten zu mischen.

Die Wissenschaft ist dem Verf. für diese solide Grundlage, die er der historischen Erkenntnis dieser wichtigen Teilfrage der Moral und des kanonischen Rechtes gegeben hat, dankbar.

Es seien nur für den literärhistorischen Teil einige Bemerkungen gestattet: Der Verf. des Confessionales ist nicht der Kanzler Petrus von Poitiers, sondern der Kanoniker von St. Viktor des gleichen Namens. — Die Summe des Prämonstratensers ist trotz einer dies bezeichnenden Rubrik keine Summa super sententias. — Der Cod. Bamberg. Patr. 136 erscheint heute als Kompilation aus verschiedenen Werken, gehört der Porretanerschule an, ist aber kaum als Werk Langtons anzusprechen. — Als Verf. der Glossa ordinaria ist Walafridus Strabo nicht mehr zu nennen.

Auch hätte, nachdem Wilhelm von Auxerre bereits in diesem Band zur Sprache kommt, auch Wilhelm von Auvergne noch das Wort ergreifen können.

Endlich sei der Verf. auf einen Passus der noch der Frühscholastik angehörigen Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 411 aufmerksam gemacht (fol. 5): „Dicit: Duplex est obligatio et quoad Deum et quoad hominem. Poterit ergo conclusio esse duplex: Absolvitur vel quantum ad Deum et hominem, si fiat restitutio in caritate, vel quantum ad hominem et non Deum, si restituat extra caritatem."

Hoffentlich werden wir bald auch im Besitz der Restitutionslehre der Hochscholastik sein.

Bamberg. Artur Landgraf.

Schneider, Theophora, O. S. B., **Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Sprachinhalts. [Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Deutsche Philologie, hrsg. von Jost Trier, Band 1.] Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1935 (130 S. 8°). M. 5,50.

Über Meister Eckeharts deutsche Predigten und Traktate haben bereits Kramm, Rattke, Zirker, Fahrner und Bethauer sprachlich-terminologische Untersuchungen angestellt. Das Ergebnis war nicht voll befriedigend, weil diese Arbeiten sich auf eine allzu unsichere Textunterlage (Pfeiffers Ausgabe) stützten und einer genaueren Kenntnis der Fachsprache der lateinischen Scholastik und Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts, die doch notwendig zum Vergleich herangezogen werden muß, entbehrten. Gut orientierend über das Problem, aber eben doch nur knapp und allgemein gehalten ist die Antrittsrede von Josef Quint: „Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt" (abgedruckt in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 6, 1928, S. 671—701). Es bleibt also auf diesem Gebiete noch viel zu tun und jeder Beitrag ist zu begrüßen, der von der philologischen Seite her die Eckehartforschung bereichert. Der Mangel an soliden Originaltexten wird ja durch die im Erscheinen begriffenen Berliner und Leipziger Ausgaben der Werke des genialen Mystikers bald behoben werden. Die obige Dissertation einer Benediktinernonne im Kloster Herstelle, inspiriert und gebilligt von dem Germanisten Prof. J. Trier in Münster, macht den eindringlichen Versuch, einen besonders wichtigen Teil des deutschen Sprachschatzes Eckeharts, nämlich die auf die Verstandeskräfte und Verstandeseigenschaften sich beziehenden Wörter auf ihre Um- und Neuformung gegenüber dem Sprachgebrauch der höfischen Periode (13. Jhdt.) und im Vergleich mit einigen repräsentativen Zeitgenossen zu untersuchen. Man weiß ja im allgemeinen, daß die deutschen Mystiker ihre Muttersprache in bis dahin nicht gekannten Tönen erklingen ließen, aber die geistesgeschichtlich so bedeutsame Verschiebung des Sprachgefüges ins Psychologisch-Subjektive, das sich gerade bei ihnen so stark bekundet, ist doch noch wenig geklärt. Es handelt sich in vorliegender Arbeit um eine neuartige, von Prof. Trier begründete Sprachinhaltsforschung, bei der nicht das einzelne Wort in seiner Bedeutungsentwicklung für sich, sondern in seiner Sinnbezogenheit zum Sprachganzen (seiner „Feldgliederung" nach J. Trier) das Wesentliche ist. Also eine Art Sprachmetaphysik, die in die Werkstätte von Eckeharts geheimster Gedankenwelt einführt und für das Verständnis seiner mystischen Lehre, soweit sie sich in der Muttersprache offenbarte, von hoher Bedeutung ist. Denn von ihm gilt, wenn je von einem Großen des Geistes, sicherlich in ganz besonderem Sinne der Satz, daß der Stil der Mann ist.

Zur Grundlage der Prüfung werden nur Eckehartsche Texte genommen, die heute als gesichert gelten: Das Buch der göttlichen Tröstung (Liber Benedictus), die Reden der Unterscheidung und 26 Predigten (unter Berücksichtigung der Quintschen Verbesserungsvorschläge); von den lateinischen Werken die im Druck bereits bequem zugänglichen,

nämlich die Auszüge Denifles sowie die Rechtfertigungsschrift und der Weisheitskommentar in der Ausgabe Thérys. Zum Gang der Untersuchung bemerkt die Verf. (S. 12): „Der lateinische und der deutsche Sprachraum haben je ihre Eigengesetzlichkeit. Erst eine Kenntnis des Besonderen im Sinngefüge der lateinischen und der deutschen Sprache wird einen Vergleich zwischen der lateinischen und der deutschen Terminologie Eckeharts fruchtbar machen." Man wird dem zustimmen, möchte aber zugleich vor der Gefahr, den Akzent zugunsten des Deutschen und zuungunsten des Lateinischen zu verschieben, warnen. Wenn Eckehart wirklich es versuchte und vermochte, „die scholastische Philosophie und Theologie einzudeutschen" (S. 13), so liegt das Schwergewicht offenbar auf der lateinischen Schulsprache, an deren ausgebildete Terminologie er sich anlehnte. In diesem Sinne ist wohl auch Quints Wort in dem schon zitierten Aufsatz (S. 686) gemeint: „Die Eckehartische spekulative Mystik ist das erste große Bad, dem der deutsche Wortschatz vergeistigt entsteigt". Es ist übrigens anzuerkennen, daß die Verf. der zu beurteilenden Studie über beachtliche Kenntnisse auf dem philosophisch-theologischen Gebiet verfügt und daß sie ihre Aufgabe bestimmt und sicher vom Boden der mittelalterlichen Kirchenlehre aus durchführt.

Im einzelnen wird nach Prof. Triers Einteilung zunächst das „sprachliche Feld der naturalia", d. h. der für das Menschsein konstitutiven geistigen Kräfte (S. 13—39), dann die „Feldgliederung der accidentia", d. h. der nicht notwendig zur Wesensmitgift des Menschen gehörigen geistigen Kräfte (S. 39—47) betrachtet. Zum ersteren Bereich zählen die Wörter *vernünftekeit, verstantnüsse, bekantnüsse, vernunft, bescheidenheit, gemüet* und *geist*, zum letzteren die Substantive *wîsheit, kunst, wizzen* und die Adjektive *vernünftic, redelich, wîse, künsterich, wizzend, gelert* nebst den entsprechenden Wörtern mit negativem Inhalt. Zu beiden Sparten werden die wichtigsten Belegstellen aus Eckeharts Werken in einer Art lexikographischer Übersicht zusammengestellt (S. 96—124). Zwischenhinein schiebt sich die Vergleichung des intellektuellen Wortschatzes Eckeharts mit dem höfischen und mit dem seiner Zeitgenossen Seuse, Tauler und Hugo von Trimberg (S. 48—89).

Die Hauptergebnisse der gut durchgeführten und wertvollen Studie, an der nur die etwas umständliche und nicht immer leicht verständliche Ausdrucksweise zu bemängeln ist, sind folgende. Eckeharts sprachschöpferisches Gestalten wurzelt nicht eigentlich in einem metaphysisch spekulierenden Wollen, es ist vielmehr geboren aus der mystischen Intuition, aus dem erfahrungsmäßigen Wissen um das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit und um das Geheimnis der Gotteskindschaft; es macht die deutsche Sprache fähig, mystische Erkenntnisinhalte tiefer zu fassen, als es die lateinische Sprache zu Eckeharts Zeiten vermochte (S. 17). Dies wird namentlich an dem inhaltsträchtigen Worte *vernünftekeit* veranschaulicht, das sowohl die innertrinitarische Gemeinschaft als die gnadenhaft-reale Einwohnung des dreieinigen Gottes in der Menschenseele bezeichnen kann, in der lateinischen Vorlage jedoch keine volle Entsprechung hat. Auch von der Sinndeutung des Sprachgefüges aus ist die bekannte Feststellung zu machen, daß Eckeharts Gedanken, obwohl in ein aristotelisch-thomistisches Gewand gekleidet, sich in manchen Punkten mit dem Ideenkreis des h. Augustin und Bonaventura berühren. Eine pantheistische Auffassung der Einigung des Seelengrundes mit Gott wird von der Verf. bestimmt abgelehnt; Eckehart wahrt den Dualismus von Schöpfer und Geschöpf (S. 38). Der aristokratischen höfischen Sprachsphäre steht er ferner als seine Schüler und Zeitgenossen; die Richtung auf den Einzelmenschen und sein Seelenleben, auf eine Individualisierung und Verselbständigung der Bereiche der menschlichen Lebensführung kommt bei ihm am stärksten zum Ausdruck. Dem „entspricht in der Sphäre des Religiösen die Wendung vom Liturgisch-Sakralen der Wir-Gemeinschaft zum Subjektiven der Ich-Du-Gemeinschaft" (S. 78). Kurz, Eckeharts Sprache „ist die Sprache einer individualistisch-subjektiven Frömmigkeit" (S. 79, 91), ein „Symptom der neuen Geistigkeit, die die gesamte Neuzeit beherrscht" (S. 95).

Ich stimme diesen Resultaten im allgemeinen zu, möchte aber doch die Frage aufwerfen, ob in den Ausführungen der gelehrten Benediktinernonne nicht einiges überspitzt und in eine allzu scharfe Beleuchtung gerückt ist. So, wenn gesagt wird, Soziologisches sei bei Eckehart nicht mehr bedingungslos und grundsätzlich in Intellektuelles und damit in Ethisch-Religiöses eingebettet (S. 77), er sei in dem Kerngehalt seiner Lehre von der heiligmachenden Gnade von dem paulinischen Corpus Christi mysticum doch schon ziemlich entfernt (S. 78), sein Weg sei nicht der „liturgisch-sakrale und damit der ontisch-theozentrische der alten Kirche" (im Sinne der Maria Laacher Mysterientheorie), sondern der „selbsttätige, also der psychologisch-anthropozentrische Weg der methodischen Askese" (S. 92). Eine Analyse des engeren religiösen Sprachfeldes Eckeharts liegt nun zwar nicht in der Aufgabe und Absicht der Verf., sie hat hier aber doch Fragen angeschnitten, die sich einer sicheren Beantwortung vorläufig noch entziehen und in breiterem Zusammenhang neu aufgenommen werden müssen. Eine Auseinandersetzung mit H. Piesch' schönem Buch „Meister Eckharts Ethik" (Luzern 1935) und anderer neuer Eckehartliteratur wäre dabei nicht zu umgehen.

An mehreren Stellen (S. 97 ff. und 125—127) versucht die Verf. Textverbesserungen zu den Predigten Eckeharts zu geben. Doch sind die zu der Pfeifferschen Ausgabe 98, 27 und 227, 37 vorgeschlagenen Änderungen von J. Quint in der neuen kritischen Ausgabe von Eckeharts Predigten (1. Lief., Stuttgart 1936, S. 53 f.) als „unberechtigt und willkürlich" zurückgewiesen worden. Man wird wohl nicht umhin können, sich seiner Beweisführung anzuschließen.

Tübingen. K. Bihlmeyer.

Binkowski, Dr. Joh., **Die Wertlehre des Duns Skotus.** [Philosophie in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von D. Dr. Joh. Hessen, Heft 1.] Berlin und Bonn, F. Dümmler, 1936 (95 S. 8°). Kart. M. 3,80.

Der Stoff ist in drei Teile gegliedert: 1. Wert und Sein (der ontische Wert). 2. Wert und Tun (der ethische Wert). 3. Wert und Gott (der Wert des Heiligen).

In der Lehre vom ontischen Wert glaubt Verf. Skotus ein fortgeschritteneres Differenzierungsbewußtsein zusprechen zu müssen, insofern Skotus nicht mehr Sein und Wert einfach identifiziere, sondern das bonum perfectum von bonum transcendentale unterscheide. Das bonum transcendentale, als passio entis mit diesem real eins, aber formal von ihm verschieden, besagt die „Geeignetheit jeden Gegenstandes zur Determinierung des Willens", „die Wertbestimmtheit des Seins" (12). Es ist also eine „Relation, die im Wesen des Seienden schon mitgegeben ist" (13). Wie der Seinsbegriff univok ist und von jedem besonderen Maße absieht, „so auch das bonum wie alle Transzendentalien" (13). Es kennt also keine hierarchische wie auch keine polare

Struktur; ihm steht nur der Nicht-Wert gegenüber. Erkennbar ist das b. tr. in sich selbst. „Es ist eine abstrakte Denkweise, die zu ihm führt. Weil das bonum mit dem ens konvertibel ist, deshalb ist es, abstrakt gesehen, richtig, daß jedes Sein ein Gut und jedes Gut ein Sein ist. Hier ist also Wert und Sein noch durchaus identisch" (14). — Die konkrete Betrachtungsweise führt zum bonum perfectum. Seine Vollkommenheit kann Wesensvollkommenheit oder „Unversehrtheit des Gegenstandes" sein, die natürlich kein konträr oder privativ Entgegengesetztes kennt; sie kann auch akzidentelle Vollkommenheit sein. „Sie ist die unversehrte Übereinstimmung eines Gegenstandes mit einem anderen, mit dem er übereinstimmen soll" (16). Was die akzidentelle Güte ausmacht, muß mit der Natur des Gegenstandes vereinbar, ihr angemessen sein. Charakteristisch ist für das bonum perfectum seine hierarchische Struktur; so sind mit dem Begriff des Vollkommenen diejenigen der Ordnung, der Determiniertheit und der Ganzheit gegeben. Diesen Wert der Vollkommenheit darf man nicht einfach als Sosein des Gegenstandes fassen. Was ihn aus dem bloßen Sosein heraushebt, ist die Angemessenheit mit der Natur des Dinges, d. h. letzthin die „Übereinstimmung des Einzeldinges mit der Idee, die Gott von jedem Wesen hat. Sieht man von dieser Beziehung ab, so kann man einen Gegenstand nicht mehr gut nennen" (20). Die nähere Bestimmung des bonum perfectum zeigt, „daß Skotus in der ontischen Sphäre Wert und Sein nicht schlechthin gleichsetzt. Das Sein als solches ist vielmehr zunächst noch wertindifferent. Erst das bonum perfectum verleiht ihm den eigentlichen Wertcharakter. Wenn auch das Ziel des Verlangens immer nur das Sein ist, so macht doch ein bloßes Addieren einzelner Seinsmomente einen Gegenstand nicht besser. Sondern Angemessenheit als ein Moment, das außerhalb alles realen Seins liegt, bringt erst Ordnung in das Chaos, Wert in das Sein. Abstrakt gesehen ist es zwar richtig, daß jedes Sein wertvoll ist, weil es ja Gott zum Schöpfer hat; hier gilt also der Satz: omne ens est bonum. (Die Untersuchung über das bonum transcendentale gilt mehr diesem abstrakten Sein.) Konkret aber im Einzelding kann aus dem wertvollen Sein sehr leicht ein unwertiges, weil unvollkommenes, aber wertindifferentes Sein werden. Deshalb hat der Satz von der Vertauschbarkeit von ens und bonum nicht mehr unbedingte Gültigkeit. Damit ist zumindest im Einzelding das bloße Sein vom Wert unterschieden" (S. 24). — Gegenüber der Wesensvollkommenheit fordert der Begriff des pulchrum außer der Angemessenheit seiner Bestimmtheiten noch „ein gegenseitiges harmonisches Verhältnis der einzelnen Momente untereinander" (24). — Dem Wert gegenüber steht der Unwert, das malum; es wird von Sk. bestimmt als „carentia" oder privatio, d. i. „das ungebührliche Fehlen einer äußeren akzidentellen Vollkommenheit" (28). Wenn es auch ein Nicht-Sein besagt, ist es dennoch eine reale Größe; „denn das Malum besitzt ja eine reale Grundlage, die Wesensvollkommenheit, und wird dadurch selbst zu einer durchaus realen Größe. Also nicht bloßes Nichtsein, sondern fehlgeleitetes Sein ist das Kennzeichen des malum" (ds.). Seine Ursache liegt immer in einer Behinderung der Vollwirksamkeit der causa efficiens (27). — Jedem ontischen Werte entspricht ein natürliches Streben, das zur niederen Sphäre des Willens gehört (29). Die Natürlichkeit des Strebens verbürgt die Objektivität des Wertes und wird ihrerseits aus der Erfüllbarkeit erkannt (30). Lust und Unlust, die als passiones einer Willenstätigkeit folgen, sind vom Objekt her bestimmt, also „Begleitphänomen" des Strebens nach dem Wert (31). Der Schwerpunkt des Werterlebens liegt im Willen; der Verstand stellt dem Willen das Wertobjekt nur vor Augen. Das Werten ist deshalb bei Skotus kein bloßer Denkblick mehr, sondern ein Akt, den der ganze Mensch, vornehmlich aber der Wille setzt (32). — Unter allen Werten im Kosmos steht das Individuum an erster Stelle: „Im Individuum findet die Natur ihre Krönung. Individuum und Unvollkommenheit ist nicht mehr gleichzusetzen" (35). Das Individuum als „Vollendung der Natur" zu verstehen, wird nur dadurch möglich, daß Sk. das Individuationsprinzip von der Materie gelöst hat; eine neue Entität oder Realität gibt der indifferenten Natur ihre letzte Bestimmtheit und führt sie so zur letzten Vollkommenheit. „Weil das Individuelle bei Sk. nicht mehr durch die Materie bedingt ist, kann ihr Korrelat, die Form auch nicht mehr Prinzip der Allgemeinheit sein. Damit ist aber die platonisch-aristotelische Identifizierung von Logik, Ontologie und Axiologie überwunden." Der Maßstab des Wertes entspreche also nicht mehr wie bei Thomas dem der Form (34). Aus der jeder Natur von sich aus zukommenden Seinsweise der Indifferenz wird ihre „völlige Unbestimmtheit" gefolgert. Die Gradunterschiede bei den Individuen als Trägern der ontischen Werte sind immer nur bedingt durch „die höhere oder niedere Seinsschicht, d. i. die einem Gegenstand angemessene Vollkommenheit (36). Alles Sein steht in einer festen Ordnung, in der jeder einzelne Wert durch seine jeweilige Vollkommenheit seinen bestimmten Platz hat (38). — Das Universum stellt sich als Kosmos, sinnvoll geordnetes Ganzes dar, dessen einzelne Teile aufeinander und alle zusammen auf den Endzweck, Gott, bezogen sind. In dieser doppelten Hinordnung besteht der Wert des Universums, das in seiner Einheit und Ordnung ein Abbild seines Schöpfers wird (39).

Der ethische Wert baut auf dem natürlichen Werte einer Handlung, „der Angemessenheit des Objektes und der anderen näheren Umstände" auf, fügt aber noch als charakteristisches Moment hinzu: die Verwirklichung durch eine Person (42). So ist die Ethik des Sk. keine konstruierende und dem Formalismus verfallende, sondern eine nachzeichnende, eine Materialethik. Durch die Angemessenheit des Objektes wird der Akt der Gattung nach gut, bleibt aber indifferent für alle später noch hinzukommenden, notwendigen Differenzierungen. Nur bei der Gottesliebe genügt das Objekt allein für die Sittlichkeit des Aktes. Der Art nach gut wird ein Akt nur durch die näheren Umstandsbestimmungen, deren wichtigste die des Zieles ist (43). Von seiten des Subjektes wird erfordert Freiheit im Handeln und Übereinstimmung mit dem Urteil der eigenen rechten Vernunft. Der rechte Urteilsspruch ist nichts anderes als „die antwortende Stellungnahme auf das Bewußtsein vom Sachverhalt und seiner Bedeutung" (45). Die Willensfreiheit wird von Skotus ganz neu formuliert; der Wille ist nach ihm nicht nur Träger, sondern Ursache seiner Freiheit, wird von keinem Werte innerlich genötigt (48). Als Möglichkeit zu entgegengesetzten Objekten schließt die Freiheit jegliche Unvollkommenheit aus; damit kommt in die Lehre von der Wertverwirklichung ein alogisches Moment; der Primat des Willens ist nicht ein psychologischer, sondern ein axiologischer, ein Primat der Wertbeurteilung (49). — Der normative Charakter des ethischen Wertes kommt zur Behandlung in der Lehre vom Naturgesetz. Strenggenommen ist dieses wegen seiner Allgemeingültigkeit ein formales, wenn den formalen Prinzipien auch „noch eine gewisse letzte inhaltliche Bestimmung" anhaftet (51). Auch das Naturgesetz ist letzthin in Gottes Willen verankert. In der alleinigen Betonung des Willens Gottes als letzter Entscheidung über Gut und Bös durch Sk. sieht B. „ein gewisses Anzeichen eines theologischen Positivismus" (54). Sk. anerkennt auch den Wert der äußeren Akte (55). — Das Malum besagt „das Fehlen irgendeines der Momente, die an sich für die Güte eines Aktes erforderlich sind" (55). Neben der privativen Schlechtigkeit, d. h. dem „einfachen Nicht-da-sein einer notwendigen Bestimmtheit" setzt die konträre Schlechtigkeit an Stelle einer geforderten Bestimmtheit eine andere, die nicht zum Akt paßt, so daß der Unwert zu etwas Positivem wird (56). Die Unterscheidung von privativ und konträr schlechten Handlungen ermöglicht Sk. die Zulassung von sittlich indifferenten Akten (57). — Da ein spezifischer Unterschied zwischen uti und frui, den beiden Grundbegriffen des ethischen Werterlebens, nicht besteht, ist alles Werterleben der Art nach gleich; alles menschliche Werten ist zutiefst ein „In-Beziehung-Treten mit dem Urwert" (59). Fruitio ist nicht ein Erleiden, sondern ein Tätigsein, dilectio (60); Lust ist nur Begleitphänomen (61). Liebe ist der Akt, durch den ein freier Wille das konveniente Objekt ergreift (61). Sk. unterscheidet freundschaftliche und begehrliche oder Wert- und Selbstliebe (62). Im Unterschied zur Liebe erstrebt die Hoffnung ein Gut, insbesondere Gott, als Selbstvollendungsgut für das eigene Ich (63); Objekt der Liebe ist der

*.

Wert schlechthin, losgelöst von aller Ichbezogenheit (64). Während deshalb beim h. Thomas die Gottesliebe ihrem Wesen nach anthropozentrisch orientiert ist, ist sie bei Sk. theozentrisch gefaßt (65). Die Gottbezogenheit der Liebe schließt aber notwendig die Liebe zum Ich ein, weil jedes Kreatürliche an Gott gemessen wird (67). Glückseligkeit ist deshalb „Begleitphänomen" der Wertverwirklichung, kein Grundmotiv sittlichen und religiösen Lebens (70). Ihr Wesen besteht in der Verbindung mit dem absoluten Wert (fruitio). In der Lehre von dem Träger der sittlichen Akte glaubt B. bei Sk. durch die betonte Hervorstellung der Nichtmitteilbarkeit eine schärfer gefaßte Definition der Person als bei Thomas feststellen zu können. Die Wertschätzung der Person wird verknüpft mit der des Individuums (71). Wertzuwachs erfährt die (sittliche) Person durch den Habitus bzw. Tugend. Diese muß überformt werden durch die Liebe. „Durch diese Betonung der Liebe wird offensichtlich, daß die skotistische Ethik Gesinnungsethik ist" (74).

Die Religion, als Verhalten dem Werte des Heiligen gegenüber, erhält ihre Eigenart durch die Charakterisierung der Theologie als praktische Erkenntnis (76); zwischen dieser und der Philosopie besteht nach Sk. kein „Fundierungsverhältnis" (77). Weiter folgt daraus, „daß der Glaube im praktischen und nicht im theoretischen Intellekt ruht" (78) und „die Wahrheit der Religion sich nicht streng beweisen läßt; denn Glauben und Wissen sind ganz verschiedene Akte" (79 f.). Wenn Sk. auch im strengen Sinne Gottesbeweise zu besitzen glaubt, so führt doch die Einschränkung der Gotteserkenntnis zur Zerstörung des Gottesbeweises in seinem eigentlichen Wesen (80). „Sk. hat tatsächlich die natürliche Erkennbarkeit Gottes so sehr eingeschränkt, daß dieser philosophisch erkennbare Gott als Fundament des Glaubens kaum noch in Frage kommt" (81). Als absoluter Wert ist Gott gekennzeichnet durch seine Unendlichkeit; „es ist die einzige Eigenschaft Gottes, die man streng beweisen kann" (82). Drei Kategorien lassen sich an dem einen Göttlichen unterscheiden: das „Ganz andere", höchste Aktualität und das ewig Begehrenswerte (83 f.). Der Mensch hat nur „einen verworrenen Einblick in Gott und sein Wesen"; alles menschliche Wissen um ihn ist dunkel, „ein Mysterium" (84), wenn auch der Mensch trotz des unendlichen Abstandes mit seinem natürlichen Verstande Gott überhaupt erreicht (85). Das Bewußtsein dieses unendlichen Abstandes erzeugt im Menschen das Kreaturgefühl, nicht im Sinne einer absoluten, sondern nur relativen Nichtigkeit (85 f.). Religion bedeutet für Sk. „absolutes Herrschertum Gottes" und „für den Menschen Anerkennung dieser Herrschaft, Unterwerfung, absolute Hingabe" (87). Dazu tritt anderseits Liebe, Glaube an den sorgenden Gott, höchstes Streben und Verlangen nach ihm (87). Weiterhin ist der religiöse Akt gekennzeichnet durch die Polarität von Transzendenz und Immanenz, das Gefühl der Einsamkeit, aber auch des Gliedseins am Corpus Christi mysticum (88 f.).

Die Gegenwartsbedeutung der Wertlehre des Duns Skotus sieht B. gerade in den „Gedanken, in denen Skotus über Thomas v. A. hinausgegangen ist" (90): Trennung von Wert und Sein; Polarität von Wert und Unwert, verschiedene Strukturgestaltung von Theologie (Religion) und Philosophie, Betonung des Willens und der Liebe. „Man kann das ganze Wertsystem des Skotus mit zwei Worten kennzeichnen: Individuum und Liebe. Individuum besagt dabei Wertung jedes Geschöpfes in seiner Eigenart und Sonderheit, und Liebe die rechte Wertung der Kreatur im Hinblick auf Gott" (91). Wer diese Gegenwartsbedeutung des Doctor subtilis erkennt, „kann Skotus die Größe nicht absprechen. Damit aber ist ein wesentlicher Schritt zu einer gerechteren Würdigung eines lange verkannten Philosophen getan" (92).

Das Werkchen offenbart durch Wahl, Behandlung und auch vielfach im Ergebnis seine Gegenwartsnähe und Zeitbedingtheit. In einer Skotus so freundlichen Zeit wie der unsrigen wird jeder „wesentliche Schritt zu einer gerechteren Würdigung eines lange verkannten Philosophen" freudig begrüßt werden, um so mehr, wenn das alte Erbgut, unter modernen Gesichtspunkten betrachtet, seine Gegenwartsbedeutung offenbaren kann. Es bleibt das Verdienst des Verf., daß er einen umfangreichen Stoff, der in Einzelabhandlungen der letzten Jahre z. T. wesentlich ausführlicher behandelt worden ist, unter den neuen Gesichtspunkt der Wertlehre gestellt und so die Skotusforschung bereichert hat. Zu dem Ergebnis seiner Untersuchung wird der Verf. nicht überall Zustimmung finden. Am ehesten und weitgehendsten wird er diese zu den Ausführungen über den sittlichen Wert bei Duns Skotus erhalten. Eine stärkere Beachtung der Verflechtung von Einzellehren mit den Prinzipien der allgemeinen Metaphysik könnte im einzelnen das Werturteil modifizieren. Die Gegenstellung von Thomas und Skotus S. 71 (Auffassung der Person) wäre sicherlich unterblieben, wenn B. von Thomas S. th. I q. 29 a. 3 nicht nur das corpus, sondern auch ad 4 herangezogen hätte. (Der dort genannte Richard ist aber nicht Richard von Middletown, sondern R. von St. Viktor.)

Ernste Bedenken erheben sich gegen die Skotusinterpretation des ersten Teiles; die Schlußfolgerungen B.s halte ich hier im wesentlichen für verfehlt. B. hat die Eigenart und die weittragende Bedeutung des skotistischen Formalismus für die in Frage stehenden Lehren: Unterscheidung zwischen bonum transcendentale und bonum perfectum, Vollkommenheit des Individuums, Parallelität der Ordnungen, verkannt. Bei dem b. tr. und b. p. handelt es sich gar nicht um abstrakte und konkrete Ordnung, sondern um Seinsstufen, die sowohl in der metaphysischen als auch in der physischen Ordnung bestehen. Die angezogene Stelle S. 18 Anm. 40 geht nicht auf die Existenzordnung, sondern bezeichnet, besonders wenn sie ganz genommen wird, metaphysische Sachverhalte. Die Unterscheidung von b. tr. und b. p. ist notwendige Folge des formalen und quiditativen Unterschiedes zwischen ens und den passiones entis, d. h. der Unterscheidung in quiditativfreies und quiditatives Sein. Die Transzendentalen und letzten Realitäten sind quiditativfreies Sein. B.s Versicherung, daß der Seinsbegriff auch von ihnen univok gilt (S. 13), widerspricht der ausdrücklichen Feststellung des Skotus: „Dico, quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis . . .; quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quiditative" (Ox. I, 3, 3, 6 f.). Damit ist die Unterscheidung von b. transcendentale und b. perfectum einleuchtend; denn der von B. einfach weggelassene Vorsatz zu Anm. 24 S. 15 besagt: „Respondeo, quod perfectum et imperfectum dividunt ens quiditativum, quod est ens perfectum et non dividunt ens simpliciter" (Coll. 12, 5). Daß eine hierarchische Struktur nicht bei einem quiditativfreien, sondern nur bei einem quiditativen Sein möglich ist, dürfte ohne weiteres einleuchten. Auch bei Skotus sind Wert und Sein ebenso verbunden wie bei Thomas; nur der innere Stufenbau des ens und deshalb auch des bonum ist bei Sk. ein anderer als bei Thomas. Von hier aus ist denn auch zu korrigieren, was B., übrigens in Harmonie mit vielen neueren Autoren, über das Individuum als „Vollendung der Natur" (S. 34) sagt. Unzweifelhaft lehrt Sk. eine „perfectio realitatis naturae" (Ox. I, 3, 3, 15); particulare magis videtur addere perfectionem supra universalitatem" (Par. IV, 49, 9, 6). Die Frage ist nur, wie hier „perfectio" zu verstehen sei. Sicherlich ist — darauf nimmt B. nirgends Bezug — eine quiditative Vervollkommnung im

Sinne des b. perfectum ganz und gar ausgeschlossen: „Gradus autem individualis . . . et breviter quaecumque conditio individualis addita naturae specificae non additur sibi quantum ad rationem quiditativam ita quod secundum istam rationem determinet illam" (Ox. I, 17, 5, 7). „Ideo dico, quod tota quiditas, quae est in individuo, est entitas speciei et ita species dicit totum esse individuorum" (Ox. II, 3, 6, 19). Sk. bleibt auch hier seinem Formalismus und der Lehre vom quiditativfreien Sein der Transzendentalien und letzten Differenzen konsequent treu. Wie auch sollte ein quiditativfreies Sein der Natur eine innere Vollendung im Sinne des b. perfectum geben? Deshalb betont Sk. ausdrücklich: „Ordo universi magis consistit in speciebus quam individuis, quia magis attenditur perfectio universi secundum species quam secundum individua" (Ox. III, 13, 2, 1). Was man weiterhin in der skotistischen Bewertung des Individuums nicht übersehen darf, ist die dem modernen Denken ganz widersprechende innere Bedeutungslosigkeit des Individuellen beim Tätigsein: Prinzip des Handelns ist nicht die innerlich individuelle, sondern die auch in der Existenzordnung aktuell indifferent bleibende, „gemeinsame" (communis) Natur. „Singularitas est condicio agentis, non ratio agendi" (Ox. I, 3, 6, 15). „Ergo generari inest Socrati ratione humanitatis, sicut generare . . . non tamen insunt haec homini sine singularitate" (Metaph. VII, 13, 22). „Entitas autem singularis non est propria ratio gignendi phantasma, sed tantum entitas naturae" (Ox. III, 14, 3, 9). Es ist daher unverständlich, wie B. aus dem Potenzverhältnis der indifferenten Natur deren „schlechthinige Rezeptivität" und „völlige Unbestimmtheit" folgern kann (S. 35 f.): „Humanitas est perfectior actus quam sit ipsum A (sc. differentia individualis), licet A sit magis proprius actus et aliquo modo actus naturae, inquantum determinat naturam" (Ox. I, 5, 2, 14). Der Ausdruck perfectio realitatis naturae bedeutet deshalb zunächst ein Voll-enden, Zuendebringen des inneren Stufenbaues im Sein, das Hinzufügen einer zur Existenz der realitas naturae notwendigen ultima realitas. Wenn darin auch irgendwie eine „Krönung der Natur" (S. 35) eingeschlossen liegt, so scheint es doch unstatthaft, den Vertreter eines gesteigerten Realismus, wie es Skotus durch seine Lehre von der Natura communis ist, einfachhin zum „Philosophen des Individuellen" zu machen. Daß bei Sk. die Form nicht mehr „Prinzip der Allgemeinheit" sei, kann nur insofern richtig sein, als auch die aktuelle Materie von sich aus allgemein (communis) ist; es ist aber unrichtig, wenn damit gesagt sein soll, daß die Form keine Allgemeinheit kenne. Die Form und Materie, d. h. die der Natur von sich aus zukommende und auch in der Existenz beibehaltene Seinsweise ist die der (allerdings nicht logischen) Allgemeinheit, gekennzeichnet durch aktuelle Indifferenz und Communität. Der Formalismus des Doctor subtilis bedeutet daher auch nicht die Überwindung „der platonisch-aristotelischen Identifizierung von Logik, Ontologie und Axiologie" (S. 34), sondern deren stärkere Ausbildung, wie das auch M. de Wulf (Hist. de la Phil. Médiévale II[5] [Louv. 1925], S. 70 Anm. 5) erkannt hat.

Im dritten Abschnitt macht sich in der Gleichsetzung von Religion, Theologie, Glauben ein Mangel an klarer Begriffsfassung sehr störend bemerkbar. Was B. über die Einschränkung der Gotteserkenntnis bei Sk. sagt, geht wohl zu weit; es verträgt sich schlecht mit dem „plurimas perfectiones a Philosophis de te notas" im Endkapitel von De primo principio. Auch ist es ungenau, die Unendlichkeit als Eigenschaft Gottes zu bezeichnen: „Infinitum non est quasi attributum vel passio entis" (Ox. I, 3, 1, 17). — Auf die doch etwas zahlreichen Fehler und Ungenauigkeiten in den Zitatenangaben sei nur im allgemeinen hingewiesen.

Den Verf. zwingt sein Formalobjekt, weite Strecken der skotistischen Philosophie zu durchstreifen; das bringt die Gefahr einer gewissen Flüchtigkeit mit sich. B. ist dieser Gefahr nicht vollkommen entronnen. Seine Darlegungen haben den Beweis erbracht, daß ein gerechtes Urteil über die Wertlehre des Duns Skotus sich nur fällen läßt, wenn man viel tiefer auf die Kernstücke skotistischer Metaphysik, vor allem auf die weittragende Lehre von der distinctio formalis, eingeht. Mehr noch als durch die vielen darin enthaltenen Anregungen könnte B.s Buch der Skotusforschung nützen, wenn es zu einer eingehenderen Betrachtung und Prüfung des Grundzuges dieser Philosophie, des Formalismus, den Anstoß geben würde.

Mainz. J. Kraus.

Vosté, Fr. Jacobus-M., O. P., S. Script. Doct. et S. Theol. Mag., Consultor Pont. Commissionis Biblicae, **Thomas de Vio, O. P., Cardinalis Caietanus Sacrae Paginae magister.** Romae, Collegio Angelico, Salita del Grillo, 1. 1935 (98 S. gr. 8°).

Zum 400jährigen Gedächtnis des Todes von Kardinal Cajetan († 10. August 1534) ist eine Reihe von Abhandlungen erschienen, die das Lebenswerk dieses großen Theologen aus dem Dominikanerorden von verschiedenen Seiten her zum Teil erst ins richtige Licht gerückt haben. Aber merkwürdigerweise ist, wie vor sechs Jahren beim Augustinusjubiläum, sehr viel von Philosophie und Dogmatik, aber auffallend wenig von den Verdiensten um die Förderung der biblischen Studien die Rede gewesen, obwohl Cajetan das letzte Drittel seines Lebens nahezu ausschließlich der zeitgemäßen Erklärung alt- und neutestamentlicher Schriften gewidmet und dadurch für seine Zeit nachhaltig und sogar so bahnbrechend gewirkt hat, daß die ersten Verhandlungen des Konzils von Trient noch ganz von den Problemen erfüllt waren, die er der katholischen Theologie aufgezeigt hat. Daß sich das Konzil einige von seinen Gedanken, z. B. über den Kanon, nicht zu eigen gemacht und die spätere Theologie seine Pläne nicht weitergeführt, sondern ihn sogar allerdings weniger ausdrücklich als stillschweigend bekämpft hat, nimmt seinen Arbeiten nichts von ihrem sachlichen Wert und ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung. Im vorliegenden Heft der *Opuscula biblica* des Angelicums unternimmt es P. Vosté, aus den Werken die Äußerungen Cajetans über Kanon und biblischen Text sowie die allgemeinen hermeneutischen Grundsätze zu sammeln und gibt Proben seiner Schriftauslegung, welche ein gutes Bild von dem Reichtum und der Gedankentiefe, der Klarheit und Kraft des sprachlichen Ausdrucks, nicht zuletzt von der Aufgeschlossenheit und frischen Lebensnähe vermitteln und geeignet sind, Cajetan gegen die Angriffe von Melchior Cano (*De loc. theol.* I 13; VII 3 f.) und Pallavicini (*Istor. del Concilio di Trento* I 6, 17 f.) zu verteidigen. Nach dieser Seite hin hätte der Verf. freilich noch viel mehr tun können und sollen. Denn es wäre wohl an der Zeit, die Ehrenrettung des Kardinals, der vor allem unter den groben Anfeindungen von Ambrosius Catharinus, also durch Urteile mitten aus seinem

eigenen Orden, ungebührlich gelitten hat, auf breiter Grundlage in die Wege zu leiten. Dazu dürfte niemand besser in der Lage sein als der Verf., der selbst ein erfahrener und kenntnisreicher Exeget ist und dem zugleich die nötigen Archivalien des Ordens im ganzen Umfang zugänglich sein dürften. Es wäre vor allem das persönliche Verhältnis des Kardinals zu Klemens VII und sein Anteil an dem großen Plan, den Vorwürfen der Reformatoren durch eine neue Übersetzung der Heiligen Schrift zu begegnen, wovon bis jetzt m. W. nur vage Andeutungen vorhanden sind (vgl. meine Anmerkungen in der *Revue Thomiste* 39 [1935] 438 f.), zu untersuchen. In diesem Zusammenhang würden die exegetischen Arbeiten wohl erst eigentlich verständlich, und es wird besser gelingen, zwischen der scharfen Kritik und dem begeisterten Lob der Zeitgenossen gerecht zu vermitteln und damit auch über die bisherige Apologetik hinauszukommen.

Freiburg i. B. Arthur Allgeier.

Minder, Robert, **Die religiöse Entwicklung von Karl Philipp Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften.** Studien zum „Reiser" und „Hartknopf". [Neue Forschung. Arbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker. Herausgegeben von Friedrich Neumann und Rudolf Unger, 28.] Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1936 (280 S. gr. 8°).

Der Verf. der umfangreichen Schrift — vermutlich ist es eine Doktorarbeit — stammt offensichtlich aus Lothringen; wenigstens datiert das Vorwort aus Nancy, außerdem wird der Universitätsbibliothek Nancy Dank für fördernde Hilfe ausgesprochen. Als Anreger erscheint der Pariser Germanist J. Rouge, dem die Studie auch gewidmet ist. Diese Herkunft erklärt wohl am einfachsten die verwirrende Fülle von Fremdwörtern, von denen wir Ausdrücke wie „emotiv", „affektiv", „introvertiert", „hypertrophiert", „Ambivalenz", „pejorativ" geradezu als Sünde gegen den Geist einer deutschen Arbeit bezeichnen müssen. Eine gewisse Unsicherheit im Gebrauch des Deutschen ist auch sonst nicht zu verkennen.

Vermerkt seien Fehler wie: vermittels statt mittels (S. 212), launisch statt launig (S. 233), spiegelt wieder statt spiegelt wider (S. 238), Gewandte statt Gewande (S. 238), ewaig statt etwaig (S. 254). Geradezu unerträglich wirken die altertümlichen Deklinationsformen „Goethen", „Herdern", „Moritzen", „Reisern", die sich ständig wiederholen, die heute aber doch ganz außer Gebrauch sind.

Diese formalen Mängel werden allerdings durch die inneren Vorzüge der Arbeit reichlich aufgewogen; zunächst verfügt der Verf. über eine vorzügliche Kenntnis der deutschen und französischen Literatur, die hier einschlägt, von der letzteren sind Mad. Guyon, Poiret u. a. von Wichtigkeit.

Die innere Zergliederung von Moritz' Hauptwerk „Anton Reiser" und dem späteren „Hartknopf" führt zu dem Ergebnisse, daß wir es im Kerne mit einem pietistischen Tagebuche zu tun haben, das später zu einem Roman umgeformt wurde. Der Held, hinter dem immer Moritz selbst zu erkennen ist, schreitet durch Quietismus (Erstes Kapitel), Pietismus (Zweites Kapitel) zum Rationalismus, der freilich eine eigene Prägung erfahren hat, und endet in einer gewissen Mystik, deren Charakter freilich ebenfalls einer besonderen Deutung bedarf (Drittes Kapitel). Mithin eine geistig-religiöse Entwicklung, die sicherlich von hohem Reiz ist. Auch das katholische Geistesleben kann dabei nicht unberücksichtigt bleiben; tatsächlich wird dann von „dem katholischen Lebensideal der Frau Guyon (völliger Weltverneinung und Weltflucht)" (S. 58) gesprochen, mehrfach wird ferner der Kartäuser gedacht. Daneben erfahren wir jedoch gleichzeitig, daß Frau Guyon ihrer eigenen Lehre in keiner Weise treu blieb, sondern ein „apostolisches Wirken" entfaltete (S. 78), das die „Schwäche der Argumentation" eigentümlich „kompensierte". Diese Diskrepanz macht es leicht, den ganzen Gedankengang von der Weltflucht als einem katholischen Lebensideal auf ihren wirklichen Kern zurückzuführen. Nur Berufene folgen den „Räten", Weltflucht aber ist niemals katholisches Lebensideal, selbst viele Heilige lebten in und für die Welt.

Der „Pietismus" A. Reisers hat wiederum ein eigenes Gesicht; Minder spricht von „der besonderen Form der hannoverschen Frömmigkeit" (S. 128); in der hier beliebten Literatur klingen Taulersche Gedanken an, ein tieferes Verständnis fehlt allerdings auch in diesem Falle. Ebenso streift das religiöse Erlebnis sonst gelegentlich an katholischen Auffassungen hart vorbei, so bei der sogen. Innenschau, die Minder ebenfalls als völlig unlutherisch empfindet (S. 132), und bei der mystischen Versenkung des Menschen in die geheimnisvolle Welt des Religiösen. Die Sehnsucht nach klösterlichem Zusammenleben fehlt ebensowenig (S. 176). So begegnen wir denn infolgedessen zahlreichen Reminiszenzen aus der katholischen Vergangenheit, Namen wie Eckehart, Thomas v. Aquin, Seuse, Ignatius von Loyola, Bossuet usf. klingen auf, aber das alles liegt wie ein verträumtes Echo über den Begebenheiten. Man sieht nur noch das Abendrot der entschwundenen großen Zeit. Verlorene Klänge einer herrlichen Symphonie!

Clemens Brentano ist kein Konvertit (S. 256), das Zitat aus Tieck heißt nicht: „Süße Liebe denkt in Tönen" (S. 80), sondern „Liebe denkt in süßen Tönen".

Zusammenfassend betonen wir noch einmal, daß die Studie trotz gewisser Mängel einen bedeutenden Fortschritt in der Erkenntnis von Moritz' Hauptwerk „Anton Reiser" und dem „Hartknopf" darstellt.

Münster. E. Reinhard.

Nüdling, Gregor, **Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie.** [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Hans Meyer. VII.] Paderborn, F. Schöningh, 1936 (XII, 216 S. 8°). M. 4,80.

Feuerbachs Religionskritik — „die Auflösung der Theologie in Anthropologie" — erfährt in dieser Monographie eine genetische und systematische Behandlung. Der Verf. will nur darstellen, da er glaubte, „im Interesse der Einheitlichkeit der Darstellung" (Vorwort) von einer eingehenden kritischen Auseinandersetzung absehen zu sollen. Wertende Stellungnahmen sind darum nur gelegentlich anzutreffen; bisweilen sind die kritischen Reflexionen doch ziemlich ausführlich.

Im ersten Teil (S. 9—88) wird F.s Weg vom Einsatz seiner Religionskritik bis zu seinem endgültigen Standpunkt genetisch verfolgt. Der Verf. unterscheidet drei Hauptphasen in F.s geistiger Entwicklung: die theologische, die idealistische und die anthropologische. Er wendet sich entschieden gegen die Aufteilung der anthropologischen Periode

in abgrenzbare Etappen des Sensualismus, Naturalismus und Materialismus. Vor allem wird der Umbruch Theologie-Idealismus genetisch gut beleuchtet. Auch die Behandlung des umstrittenen Verhältnisses F.s zu Hegel führt an einigen Stellen über die bisherige Fachliteratur hinaus, wenn auch nicht immer klar ist, wie weit der Verf. selbst beansprucht, Neues zu bringen. — Der zweite, umfassendere Teil (S. 89—213) bringt F.s Werk, d. h. seine anthropologische Religionsdeutung bzw. seinen naturalistischen Anthropologismus, systematisch zur Darstellung. Die grundsätzliche Kritik an Religion und Theologie, ihre Anwendung auf das Gottesproblem und endlich ihr anthropologisches Ziel bilden die Dreiteilung, innerhalb welcher F.s Religionsphilosophie in ihren großen Zusammenhängen entworfen wird. Durch die kritische Prüfung der Methode F.s werden zunächst die Deutungen von Henne und Jodl entkräftet, bis sich schließlich in der Anwendung des „anthropologischen Prinzips" auf das Gottesproblem der circulus vitiosus der Feuerbachschen Religionsphilosophie entpuppt.

Die Ausführungen sind überzeugend belegt, wenigstens im Hinblick auf das Grundthema des Verf. Nur wäre inhaltlich doch ratsam gewesen, die Darstellung in geschickter Weise stets mit einer kritischen Stellungnahme zu verbinden, wie dies einigemal glücklich versucht wurde. Im übrigen fallen der nüchterne Ton und die ruhige Darlegung angenehm auf. Leider ermüden die übermäßig zahlreichen Wiederholungen, mit denen der Verf. seine Einschränkung auf das „Herzstück" des geistigen Wesens F.s immer wieder betont; das gleiche Schicksal teilen die weit ausholenden Erläuterungen zu der Grundrichtung F.s.

Das Werk, auf Steinbüchels Anregung entstanden, wurde als Dissertation von der Philosophischen Fakultät der Universität Gießen angenommen. Die Beratung mit Steinbüchel macht es begreiflich, daß gerade dem Verhältnis F.s zu Hegel besondere Aufmerksamkeit geschenkt und namentlich die Zusammenhänge mit Hegels dialektischer Methode und seinem Begriff der Geschichte in dankenswerter Weise herausgestellt wurden.

Zagreb (Agram). Wilhelm Keilbach.

Windischer, Dr. H., **Franz Brentano und die Scholastik.** Innsbruck, F. Rauch, 1936 (64 S. gr. 8°). M. 2.

In dieser Studie wird das philosophische Bemühen und die damit eng verbundene Weltanschauung Franz Brentanos verglichen mit dem scholastischen Denken und der katholischen Weltanschauung. Da dem Verf. nur ein enger Raum zur Verfügung stand, hat er seine Darlegungen auf die wesentlichen Grundwahrheiten der beiden geistigen Haltungen beschränkt. Die notwendige Folge davon ist, daß seine Darstellung nur dem ganz verständlich ist, der — wie der Verf. — vertraut ist mit dem Denken Brentanos und dem der Scholastik. Andererseits gewinnt aber durch die knappe Form des Vergleichens der wesentliche Unterschied zwischen Brentano und der Scholastik an klarer Übersichtlichkeit und Deutlichkeit. Brentano wird durchaus richtig eingeordnet in den Strom des geistigen Ringens seiner Zeit, für das der Verf. ein tiefes philosophisch-theologisches und auch menschliches Verstehen hat. Des Verf. vornehme Haltung der Persönlichkeit Brentanos gegenüber wirkt so wohltuend, daß auch derjenige, der nicht so wie der Verf. vertraut mit der Materie ist, gern dem Verf. Vertrauen entgegenbringt, auch dann, wenn er zu harten, aber richtigen Formulierungen kommt, wie z. B., „daß Brentano in keiner Hinsicht mehr als Christ bezeichnet werden kann". Diese letzte Formulierung ist Schritt für Schritt und in allen Teilen genau vom Verf. bewiesen; freilich wäre es gerade hier gut gewesen, hätte der Verf. der Tiefe seiner Untersuchung die notwendige Breite nicht fehlen lassen. Es ist darum überhaupt der Wunsch schon berechtigt, daß der Verf. seine Skizze zu einem voll ausgerundeten Werke gestalte.

Bonn. H. Fels.

Pöll, Wilhelm, **Wesen und Wesenserkenntnis.** Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers. München, E. Reinhardt, 1936 (XII, 207 S. gr. 8°). M. 4,80.

Diese aus der Schule J. Geysers hervorgegangene Arbeit muß als eine in jeder Hinsicht vortreffliche Leistung anerkannt werden. Über einen wertvollen Umweg kam der Verf. zu dieser Darstellung eines Problems, das uns heute sehr interessiert. Die Erkenntnis des Zusammenhanges der Erkenntnislehre Schelers und der Existenzialphilosophie Heideggers führte den Verf. zu der Einsicht in die Notwendigkeit, daß die Basis zu einer fruchtbaren Erörterung dieses Problems erst gesichert werden muß durch eine grundsätzliche Klärung der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe Husserls. Obwohl diese Grundlehren — Begriff und Lehre vom Wesen und von der Wesensschau — schon wiederholt dargestellt wurden, durfte doch der Verf. eine erneute Untersuchung wagen, weil die letzten Werke Husserls und Schelers bisher noch nicht genügend berücksichtigt wurden. Bedeutsam ist hier besonders auch die Tatsache, daß der Verf. in den Kreis seiner Untersuchungen die einschlägigen Ergebnisse scholastischen Denkens und ebenso glücklich auch die neukantische Erkenntnistheorie mit einbezog, dabei gelegentlich, aber für die vorliegenden Zwecke ausreichend, den kritischen Idealismus streifend. In der Untersuchung der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe Husserls und Schelers und ihrer Lehre von der Wesenserkenntnis stellte der Verf. mit Recht fest, daß hier das „Wesen" als ein mehrdeutiger Terminus gefaßt wird. Klar und sachlich werden die verschiedenen Deutungen erörtert, und von hier aus wird die Basis geschaffen für die Lehre von der Idee und ihrer Bedeutung im Rahmen der Husserlschen Lehre von der Ideation oder Ideenschau. Und gerade hier bewährt sich einmal wieder in überraschender Weise das Fundament, das die philosophia perennis gelegt hat — der Verf. handhabt es meisterlich —, d. h. die Erkenntnis, die Trendelenburg an die Spitze seiner „Logischen Untersuchungen" gestellt hat: „Das Prinzip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe . . . ausbilden und nach und nach vollenden muß" (Leipzig 1862, I, IX). Der Verf. teilt diese Ansicht mit ganzer Zustimmung und darf darum gewiß sein, daß er mit seiner Studie auch einen höchst wertvollen Beitrag zur Apologie des philosophischen Realismus geliefert hat.

Bonn. H. Fels.

Holmström, D. Folke, Dozent der systematischen Theologie an der Universität Lund, **Das eschatologische Denken der Gegenwart.** Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts. Neubearbeitete und verkürzte Ausgabe. Ins Deutsche übersetzt von Lic. Harald Kruska. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1936 (424 S. gr. 8°). Kart. M. 13; gbd. M. 15.

Die schwedische Theologie, die seit Nathan Söderblom durch Billing, Nygren u. a. in eine neue Blüteperiode eingetreten ist, schenkt uns in Folke Holmström einen Theologen, der durch das vorliegende Werk über „Das eschatologische Denken der Gegenwart" eine der besten, umfassendsten und eindringendsten theologiegeschichtlichen Übersichten der letzten Jahrzehnte bietet, die wir besitzen. H. bringt zu dieser Arbeit nicht nur eine erstaunliche Kenntnis der protestantischen theologischen Literatur mit, insoweit sie eschatologisch bestimmt ist und in den Rahmen seiner Arbeit gehört, er verfügt auch über ein tiefes philosophisches Wissen und ist sich bewußt, daß die protestantische theologische Forschung zum eschatologischen Problem sich erst im Lichte der jeweils herrschenden Philosophie versteht. Dazu kommt, daß H. selbst durch seinen unbedingt bibelgläubigen Standpunkt eine Position bezieht, die es ihm gestattet, die Probleme zu überschauen und kritisch zu prüfen, die durch die eschatologische Forschung aufgeworfen worden sind.

Es ist nicht möglich, im Rahmen einer Besprechung den Inhalt des umfangreichen, tiefgründigen und überaus lesenswerten Buches zu skizzieren. Es bedeutet jedenfalls einen großen Gewinn, mit dem Verf. die drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts im Protestantismus zu verfolgen, die zeitgeschichtliche Epoche, die die eschatologischen Aussagen des Evangeliums auflöste und ihnen nur Interimscharakter zuschrieb, die ungeschichtliche oder überzeitliche Epoche, die diese Aussagen durch eine Zeitlosigkeitsspekulation wegerklärte, und die endgeschichtliche oder offenbarungsgeschichtliche, die mit ihnen Ernst macht und die, wie es scheint, die theologische Forschung der Gegenwart beherrschen will.

Wer diese drei Etappen der theologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte aufmerksam verfolgt, der wird die auch von H. wiederholt betonte Erkenntnis gewinnen, daß die Theologie, von der H. spricht, von dem Wellenschlag der jeweils herrschenden Philosophie getragen wird und sich durch sie weithin die Lösung vorschreiben läßt, die in der Eschatologie des N. T. gesucht wird. Durch sie lassen sich auch Männer bestimmen, die etwa wie Karl Barth den unbedingt herrschenden Primat des Wortes Gottes verkünden. Erst in der letzten Epoche beginnt sich die eschatologische Forschung von der Philosophie zu lösen und ihre Eigenständigkeit im N. T. selbst zu begründen. Von ihm erwartet und aus ihm erarbeitet sie die Antwort auf die eschatologische Frage, die als die Kernfrage der christlichen Verkündigung und auch der christlichen Dogmatik angesehen wird. Vor allem macht sich H. selbst, freilich nur, wie es sich im Rahmen seiner Arbeit von selbst versteht, in kritischen Äußerungen zu den Vertretern der eschatologischen Forschung, zum Wortführer der end- oder offenbarungsgeschichtlichen Betrachtung des N. T. und damit des christlichen Lebens.

Das Buch H.s ist ein lebendiges Zeugnis für die tiefen Wandlungen, die sich im theologischen Denken der letzten Jahrzehnte innerhalb des Protestantismus vollzogen haben. Es ist ein bedeutsames Stück theologischer Zeitgeschichte, das er uns darbietet, und er hat recht, wenn er die Forderung aufstellt, daß eine streng systematische Methodenlehre und eine theologisch zutreffende Erkenntnistheorie (oder sagen wir: Kategorienlehre) ausgebildet werden müssen, die dem ständigen Rückfall in zweifelhafte Antinomien und metaphysische Prämissen, die mit der christlichen Lebenshaltung unvereinbar sind, einen Damm setzen (S. 418). Auch der katholische Theologe sieht sich hier vor große Aufgaben gestellt.

M. Gladbach. Thaddaeus Soiron O. F. M.

Teodorowicz, Dr. Josef, **Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie.** Salzburg-Leipzig, Anton Pustet, 1936 (335 S. 8°). Lw. M. 9.

Zweifache Ehrfurcht hemmt die Feder des Kritikers gegenüber diesem Buch: Ehrfurcht vor dem „Geheimnis des Königs" (Tob 12, 7), das in Konnersreuth sichtbar zu werden scheint, und Ehrfurcht vor der bischöflichen Würde des Verf., des hochwürdigsten Erzbischofs von Lemberg. Deshalb soll dieses Referat zunächst den Inhalt des Buches skizzieren und dann jene Fragen berühren, über die der Referent mit dem verehrungswürdigen Verf. nach der ersten Lesung in kurzen Gedankenaustausch getreten ist.

Zehn Teile umfaßt das Buch. Der erste Teil sucht in das Seelenleben Therese Neumanns vor der Stigmatisation einzudringen. Das Ergebnis ist, daß dieses Innenleben den „starken, männlichen, cholerischen Typ" zeigt, das gerade „Gegenstück zu den hysterischen, weibischen, verzärtelten, zur Selbstsucht und Träumerei neigenden Typen" (S. 19). Mit Entschiedenheit werden die Versuche zurückgewiesen, Therese als Hysterikerin zu erklären. Das Vorherrschen des Verstandes vor der Einbildungskraft, die öfters hervorbrechende Hartnäckigkeit, die Freude am leiblich kraftvollen Arbeiten („Ochsen und Pferde anspannen und lenken" S. 24) verbinden sich bei ihr mit tätiger Nächstenliebe („linderndes Eingreifen, schnelle Hilfeleistung" S. 25), kindlicher Gottesliebe und Gleichförmigkeit mit Gottes Willen („nichts dem Heiland abschlagen" S. 33) und echter Demut (S. 42—54): „Was bin ich denn schuld, wenn ich nichts esse, oder wenn ich die Wundmale habe. Dafür trage ich nicht die Verantwortung" (S. 51). Ein eigener Abschnitt schildert die „persönlichen Eindrücke", die der Verf. bei seinem ersten Besuch mit Bischof Lisowski (1931) und seitdem von ihr empfangen hat (S. 55—71): „Geradheit ihres ganzen Wesens", „Seele eines Gotteskindes", vor allem eines „Kindes, in Einfalt und Demut, im ganzen Benehmen und Beten, im Verhältnis zum Heiland" (S. 71). — Auf diese positive Darlegung folgt (S. 72—116) die Auseinandersetzung mit denjenigen, die in Th. N.s Leben das Äußerliche studieren und — ohne das Seelenleben immer mit zu betrachten — aus den auf Hysterie gedeuteten Einzelerscheinungen eine „künstlich aufgeführte Seele" dem Leser zeigen (S. 74), die dem wahren Seelenleben der in Rede Stehenden gar nicht entspricht. Ausführlich werden die „12 Merkmale wahrer Offenbarung", die Kardinal Bona aus dem Leben der großen Therese v. Avila heraushob und die von gegnerischer Seite zum Beweis der Unechtheit der Konnersreuther Mystik vorgebracht werden, vom Verf. durchgeprüft und die Deutung des Gegners zurückgewiesen (S. 75 ff.). — Die wichtige Frage: Welche Diagnose erklärt die seit dem Brand vom 10. März 1919 bei Th. N. auftretenden Zuckungen,

Erblindung, Fußverkrümmung usw. richtiger, diejenige auf Verrenkung zweier Rückenwirbel, oder auf Hysteria traumatica, läßt der Verf. unbeantwortet. „Ich habe die Meinungsverschiedenheiten der Ärzte angeführt, ohne mich weiter in diesen Meinungsaustausch einzumischen" (S. 121). Die Heilungen von Krankheiten, die Visionen und Stimmen, die ihre Heilung und den Sinn und Inhalt ihres bevorstehenden Leidenslebens ankünden, werden eingehend besprochen (S. 121—156).

Die Teile 2 und 3 behandeln die eigentlichen mystischen Fragen in Beziehung auf Th. N., das „Gebet der Ruhe" und „die Weisheit des Hl. Geistes" (S. 157—172) und die Ekstase (S. 173—270). „Die mystischen Gnaden Th. N.s beginnen erst nach ihrer Stigmatisation" (S. 165). Daher finden sich bei ihr vorher auch keinerlei „natürliche Anstrengung und Anspannung, die ihre künftigen Seelengeschehnisse auf natürliche Weise rechtfertigen könnte" (S. 166). Daß sie „das Gebet der Ruhe" hat, glaubt der Verf. ihr dadurch abgehört zu haben, daß er sie scherzend fragte, sie stehe wohl auf sehr vertrautem Fuß mit dem Heiland, was sie mit „Jo, jo" beantwortete, aber hinzufügte: „Immer kann man doch nicht mit dem Heiland sprechen. Es genügt, wenn man fühlt, daß er jemanden gern hat" (S. 166). Als Beleg für ihre eingegossene Gabe der Weisheit bringt der Verf. einige kurze Worte Th.s, so ihr eigenes Urteil über ihre Stigmatisation: „Das ist alles nicht für mich, das ist für die anderen. Ich selber kann mit allen diesen Gaben verdammt werden". „In diesem einzigen Satz", fügt Verf. hinzu, „ist der ganze Traktat der mystischen Theologie über den Charakter der sog. gratiae gratis datae eingeschlossen" (S. 167). Bezüglich der Ekstase legt der Verf. großen Wert auf die sittlich-religiösen Merkmale ihrer Echtheit (S. 185—188), sodann auf die mystische Bindung, vor allem die Ausschaltung des Gedächtnisses in der Ekstase, während deren sie „sich gar nicht bewußt ist, daß sie alle diese Vorgänge eine Woche vorher geschaut hat" (S. 211). Auch vom Verrat des Judas weiß sie beim Judaskuß noch nichts, obwohl sie im Wachzustand die Passionsgeschichte des Evangeliums natürlich kennt (S. 197), ja sie glaubt fest an einen von ihr geplanten Rettungsversuch für Christus, weiß also währenddessen noch nichts von der Wirklichkeit der Kreuzigung (S. 196). Die 33 Bilder der Passion wiederholen sich mit solcher Genauigkeit vom Donnerstag abend ½12 Uhr bis Freitag mittag ¾1 Uhr, daß, wenn einmal wegen eines hohen Feiertags am Donnerstag der Beginn ausbleibt, die Bilderreihe am Freitag kurz nach Mitternach mit dem zweiten Bild beginnt und Th. N. den Eindruck hat, sich „verspätet" zu haben (S. 262). Nach der großen Ekstase weiß Th. genau zu erzählen, was sie gesehen (S. 215). In der einfachen Ekstase jedoch erzählt sie die ekstatischen Visionen „bunt durcheinander" und äußert sich gleichzeitig „über die Seelengeheimnisse der Anwesenden". Nachher aber weiß sie von diesen gar nichts mehr, den „religiösen Gehalt" jedoch „bewahrt sie treu auf" (S. 216). In der einfachen Ekstase oder dem Zustand der kindlichen Eingenommenheit, der auf die große Ekstase folgt, hat der Verf. wie viele andere mit Therese gesprochen. Sie spricht von dem in der großen Ekstase Geschauten, verrät aber zugleich „ein Hellsehen" und „erfährt bes. Erleuchtungen, die sie in allgemeine Lebensregeln kleidet" (S. 225). Dabei ist ihr Wortschatz viel ärmer als sonst, ihre Sprache wie die eines Kindes. Ein Bischof ist nur „ein großer Pfarrer" (S. 226). Seite 233 f. erzählt der Verf. sein Erlebnis des bei Th. eintretenden Zustandes der gehobenen Ruhe. Plötzlich, während eben noch die Leidensekstase dauerte, „durchzuckt Theresens Gesicht ein unsichtbares, inneres Licht und verwandelt den Ausdruck des höchsten Schmerzes in verklärte, selige Freude" (S. 233). Dieser Zustand wird ihr zur seelischen Erholung gewährt, „wenn ihre körperliche Erschöpfung den Höhepunkt erreicht" (ebd.). In diesem Zustand, der auch gelegentlich sonst auftritt, spricht sie nicht kindlich wortarm, sondern verfügt über die „synthetischen und abstrakten Begriffe im weitesten Umfang" und spricht „in der Tonart eines Denkers und Sehers". „Die Fragen, die man ihr stellt, werden unmittelbar beantwortet" (S. 235). Sie spricht jetzt Hochdeutsch, statt Dialekt, und redet kein Wort von sich (gebraucht nie das das Wort Ich), sondern ist „versenkt in das Göttliche des Heilands" (S. 236 f.). So bedeutet der Zustand der gehobenen Ruhe für Th. die Wiederherstellung ihrer verlorenen Körperkräfte und eine über das Normale gehende Steigerung ihrer Seelenkräfte (S. 237). Aber der Zustand wechselt leicht wieder in den der kindlichen Eingenommenheit hinüber. „Solche Wandlungen, wo Th. bald als Kind spricht, bald als besonnener Denker auftritt, dann wieder kindlich wird und wieder in einer ihr unbekannten Mundart redet, spotten jeder natürlichen Erklärung" (S. 241). Th. erinnert sich nachher „an nichts, was sie in diesem Zustand aussagt. Die allgemeine Erinnerung an diesen Zustand bleibt jedoch in ihrer Seele. ‚Ich fühle mich dann dem Heiland so nahe und so glücklich.' Mehr weiß sie nicht zu sagen" (S. 243).

Der vierte und fünfte Teil behandeln die Mitte der Fastenzeit 1926 mit einem Schmerz und starker Blutung an der Seite begonnene und am Karfreitag abend mit allen Wunden und blutweinenden Augen vollendete Stigmatisation (S. 271—310) und die außerordentlichen Vorgänge bei und nach dem Empfang des Altarssakraments (S. 211—326), nämlich den Empfang der Hostie ohne Darreichung durch Menschenhand, wobei in zwei Fällen das Fehlen der einzigen im Tabernakel aufbewahrt gewesenen Hostie festgestellt wurde (S. 323), und das auffallend lange Unversehrtbleiben der genossenen Hostie, was in einem Fall beim Erbrechen abends 7 Uhr beobachtet wurde, wonach sie die erbrochene Partikel nochmals sumieren konnte (S. 267 u. 317).

Bezüglich der echten, d. h. übernatürlich begründeten Stigmatisation läßt der Verf. die Frage offen, ob die Wundmal-Entstehung natürliche Folge einer übernatürlichen Seelenregung sei oder eine wunderbare körperliche Erscheinung auf Grund dieser Seelenregung. Er neigt der zweiten Antwort zu. Denn die Wunden selbst eitern und heilen nicht, sind durch ein durchsichtiges Häutchen geschützt und bluten nur im Zusammenhang mit der Ekstase, aber mit Unterschied je nach dem Kirchenjahr, und sie schmerzen bei der Annäherung einer Kreuzpartikel (S. 293—303).

Der sechste Teil (S. 327—364) ist der Nahrungslosigkeit gewidmet, die seit Weihnachten 1922 im Fehlen aller festen Nahrung, seit September 1927 auch im Fehlen jeder flüssigen Nahrung, ja jedes Tröpfchens Wassers besteht, so daß sie tatsächlich nur durch die h. Hostie lebt. Denn sie lebt durch die Kommunion: Vorher hat sie Hunger und ist sehr schwach, nach dem Empfang aber ist sie gestärkt und sichtlich verjüngt (S. 331). Wie im Kapitel über

die Stigmatisation bespricht der Verf. an Hand einer reichen und vielseitigen Literatur auch hier die in der Mystik geschichtlich erwiesenen Parallelen und die bei Hysterikern, Medien und Hungerkünstlern beobachteten natürlichen Kontrafakten. Auch setzt er sich auf Grund physiologischer Untersuchungen von Junkersdorf und Liesenfeld in Bonn, die in Pflügers Archiv 1926 S. 250 mitgeteilt sind, auseinander mit der Tatsache, auf die Deutsch und Heermann Nachdruck legten, daß nämlich während der 15tägigen Beobachtung der Th. N. im Jahre 1927 das Azeton im Urin anstieg, nach Beendigung der Beobachtung aber ganz verschwand. Im allgemeinen gilt Azeton als Hungerkennzeichen. Jedoch teilen die Bonner Physiologen bei ihren Beobachtungen an Hungerkünstlern ähnliches Schwanken des Azetongehalts bis zum völligen Verschwinden mit (S. 362). „So ist denn jedes Schema eines Hunger-Urins unmöglich" (S. 363). „Und bitte", sagte Th. N. selbst zum Erzbischof Teodorowicz, „was hätten ich und meine Familie davon, die Welt zu betrügen, daß ich nichts esse, wenn ich es im Verborgenen täte; was für einen Vorteil könnten wir davon haben, unsere Seelen durch Betrug und Lügen, durch gottesräuberische Beichten und Kommunionen ins Verderben zu stürzen?" (S. 348).

Rein theologisch, gegenüber den vorhergehenden physiologisch-theologisch gemischten Kapiteln, ist der schöne siebte Teil über das Sühneleiden Th. N.s für Kranke und Sterbende, für Bekehrungen und für die armen Seelen (S. 365—392). Nur gelegentlich spielt auch hier die Physiologie eine Rolle, wenn Th. N. die Symptome der Krankheiten anderer an ihrem Leibe tragen muß (S. 383 u. 386). Bekehrungen einzelner und ganzer Familien sind die schönen Früchte des Sühneleidens.

Parapsychologie und Theologie aber kommen zu Wort im achten bis zehnten Teil, wo über das Hellsehen (S. 393—436), die Visionen (S. 437—478) und die Sprachphänomene (S. 479—512) eine große Anzahl von Einzelberichten und Auseinandersetzungen kritischer Art geboten werden. Der Verf. unterscheidet beim Hellsehen die ganz übernatürliche prophetische Gabe, die präternaturale Mitteilung von Kenntnissen, die böse Geister natürlicherweise haben und präternaturalerweise an Menschen weitergeben können, und endlich die rein natürliche telepathische Gabe, durch die ein Mensch ohne Worte „Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Stimmungen auf einen Empfänger überträgt" (S. 396). „Gedankenübertragung auf rein natürlichen Weg" (S. 417), Wahrnehmung eines außerhalb des Hauses jetzt da, jetzt dort stehenden Menschen, ohne durchs Fenster zu sehen (S. 420), das alles kommt bei Th. N. vor und der Verf. ist sich bewußt, daß solche Dinge „auch im natürlichen Hellsehen vorkommen" (ebd.), aber mit dem Unterschied, daß sie bei natürlich begabten Hellsehern physisch bemerkbare geistige Anstrengung fordern, bei Th. aber „mit einer Leichtigkeit, die Verwunderung erregen muß", sich zeigen (S. 421).

Erzbischof Teodorowicz kommt zum Schluß: „Ich habe öfters mit mystischen Seelen zu tun gehabt, die mit der Gabe des Hellsehens begnadet waren, und doch ertappte ich sie auf Entstellungen und Darstellungen, die in ihrem eigenen Ich ihre Quelle hatten, während sie selbst besten Glaubens waren, das Gesagte sei das übernatürliche Licht des Hl. Geistes gewesen. Bei Th. N. ist zwar die Möglichkeit des Irrens auf das Kleinste beschränkt, nichtsdestoweniger aber nicht völlig ausgeschlossen. Ich habe meine Beobachtungen besonders nach dieser Richtung hin geführt . . . Aus diesen Gründen sollte man sich davor hüten, Konnersreuth als einen unfehlbaren Offenbarungsort zu betrachten" (S. 427).

Hier ist der Punkt, wo die Warnung des Erzbischofs unterstrichen und besonders nach einer Seite hin ergänzt werden muß. Das vom Diözesanbischof der Konnersreuther Stigmatisierten herausgegebene und in jeder Zeile unter seiner Aufsicht gedruckte „Lexikon für Theologie und Kirche" VII (1935) schreibt S. 514 f.: „Daß in den geschichtlichen Visionen Th. N.s Phantasie und Legende eine Rolle spielen, ist offensichtlich, aber für die Beurteilung im ganzen nicht von wesentlicher Bedeutung. Mehr befremden die Aussagen Th. N.s über rein weltliche Dinge und besonders einige Aussagen über den Zustand von Verstorbenen in der Ewigkeit, falls sie recht berichtet sind. Neuerdings behandelt der Namurer Arzt Masoin (Th. N. et autres stigmatisées, Brüssel 1933) vier Stigmatisierte. Er und vor ihm ähnlich die deutschen Ärzte Dr. Deutsch und Heermann haben sich dahin ausgesprochen, daß für den wunderbaren und übernatürlichen Charakter des Falles N. nur der strikte Beweis der fortdauernden Nahrungslosigkeit in Betracht käme, daß aber dieser Beweis nach ihrer Ansicht bisher einwandfrei nicht vorliege." „Der bayerische Episkopat hat 1932 nach gemeinsamem Beschluß an die Familie N. den Wunsch gerichtet, daß die Fortdauer der absoluten Nahrungslosigkeit durch eine neue, längere Beobachtung in einer Klinik festgestellt werde . . . Der Vater der Th. N. ging darauf nicht ein, was, wenn auch nicht bedenklich, so doch höchst bedauerlich ist" (S. 514).

Diesen „Standpunkt des Vaters der Th. N." bespricht Erzb. T. S. 356—358. Er hält es für „möglich, daß die Gründe, die den Vater bewegen", bestimmte Bedingungen zu stellen („daß die Mutter bei ihrer Tochter bleiben darf, und daß keine ärztlichen Experimente gemacht werden"), „zu überspannt oder gar nicht reell sind" (S. 356). Doch findet er in dieser Bereitschaft des Vaters, unter diesen Bedingungen die neue Untersuchung zu gestatten, „einen beinahe heroischen Beweis seiner Anhänglichkeit an die Kirche" (S. 358). Andere werden darin ein für katholische Schwestern und gewissenhafte Ärzte beinahe beleidigendes Mißtrauen sehen und es für „höchst bedauerlich" erklären, daß dieser Eigensinn sich dem Wunsch der vereinigten Bischöfe entgegenstellt. Wirklich bedenklich aber bleiben die im Lexikon ebenfalls erwähnten Jenseits-Auskünfte, von denen der S. 409 f. erzählte Fall dem hochwürdigsten Verf. nicht richtig mitgeteilt war und in Wirklichkeit ernstliches Ärgernis gegeben hat. Es ist deshalb nur zu wünschen, daß diejenigen Freunde der Stigmatisierten, die den Zutritt und das Fragen während ihrer Exstasen vermitteln, ein für allemal das dem Menschen nicht zustehende Fragen nach dem Jenseitsschicksal Verstorbener künftig verhindern.

Das Buch des hochwürdigsten Erzbischofs von Lemberg bedeutet für die Beurteilung Konnersreuths eine sehr wertvolle Unterlage, weil hier ein Bischof und Seelsorger, ein Kenner der mystischen Theologie und sorgfältiger Beobachter des Seelenlebens der Th. N. mit großer Umsicht alles zur Beurteilung Notwendige gesammelt und besprochen hat. Wenn trotzdem für den Referenten ein Non liquet

übrigbleibt, so möge gerade dieses Eingeständnis viele andere zum selbständigen Prüfen und Überdenken des Buches veranlassen!

Freiburg i. B. Engelbert Krebs.

Clearly, Joseph F., **Canonical limitations on the alienation of church property.** An historical synopsis and commentary. [The Catholic University of America. Canon law studies. Nr. 100.] Washington 1936 (VIII, 134 S. 8°).

Schon im Jahre 1924 hat Simon Hirt in seiner Freiburger juristischen Dissertation das Kapitel der Veräußerung des Kirchengutes auf Grund der CJC monographisch behandelt. Weiterhin hat Flad in der Leipziger Zeitschrift für deutsches Recht XII, 1110 ff. über die Veräußerungsbeschränkungen für Kirchenvermögen nach dem CJC und dem bürgerlichen Recht geschrieben. Die seit dem Erscheinen des jetzigen kirchlichen Gesetzbuches herausgekommenen Lehr- und Handbücher des Kirchenrechts, namentlich die besonderen Darstellungen des geltenden kirchlichen Vermögensrechtes, wie die von Vromant (Löwen 1927) oder von Pistocchi (Turin 1932), erörtern diesen Gegenstand z. T. ziemlich einläßlich. Wenn C. in vorliegender Dissertation uns wiederum eine Monographie über kirchenrechtliche Beschränkungen für die Veräußerung von Kirchenvermögen bietet, so ist das nicht unberechtigt. Die erwähnten deutschen Untersuchungen, namentlich die erste, sind den Interessenten der „Neuen Welt", denen C.s Schrift zunächst gilt, so gut wie unzugänglich. Außerdem verträgt das Thema nach der historischen Seite, aber auch nach der dogmatischen, eine Erweiterung und Vertiefung.

C. berücksichtigt nur die canones 1530—34 und 2347, d. h. jene Normen über Veräußerungsbeschränkungen für Kirchengut, die in der Regel bloß für Weltgeistliche von Wichtigkeit sind. Was das Ordensrecht an einschlägigen Bestimmungen enthält, läßt er außer Betracht.

Nach einleitenden Ausführungen über die Begriffe Veräußerung und Kirchenvermögen, über die Bedeutung des weltlichen Vertragsrechts für das geltende kirchliche Vermögensrecht und über das Vertragsrecht der nordamerikan. Union, bietet er in der ersten Hälfte seiner Arbeit einen Überblick über die lange Reihe von Bestimmungen, die seit dem vierten Jahrhundert zum Zweck der Erhaltung des von der Kirche einmal erworbenen Vermögens immer wieder ergangen sind. Er stellt zunächst die bezüglichen Vorschriften des römischen Rechts zusammen, sodann die parallel damit laufenden partikulären Verordnungen morgen- und abendländischer Konzilien des Altertums und Frühmittelalters, die nach und nach durch die Aufnahme in die bedeutendsten, weitverbreiteten Kanonessammlungen fast überall zur Geltung gelangten und schließlich auch im Dekret Gratians erschienen. Er führt uns durch die nicht geringe Zahl von Schutzvorschriften, welche die Zeit des Dekretalenrechts in der Frage der Kirchengutsveräußerung hervorbrachte, und befaßt sich dann ausführlicher mit der Konstitution „Ambitiosae" Pauls II vom 1. 3. 1467 und ihrem Einfluß auf die spätere kirchliche Gesetzgebung. Im 16. Jahrhundert schärfen Synoden mancher romanischer Länder ihre Beachtung ein. Die im 19. Jahrhundert zu neuem Leben erweckten partikulären Konzilien sahen sich abermals veranlaßt, auf die gesetzlichen Schranken der Kirchengutsveräußerung mit Nachdruck hinzuweisen. Schließlich erfahren wir von Erleichterungen, die Rom den amerikanischen Bischöfen gewährte.

Die Zahl der im Laufe der Zeit ergangenen Vorschriften zur Erhaltung des Kirchenvermögens ist groß. Dies uns ins Bewußtsein gebracht zu haben, ist ein Verdienst der C.schen Schrift. Wir können ahnen, welch beständigen Kampf die Kirche gegen Verschleuderungen ihrer Güter geführt haben muß. Freilich, eine tiefere Einführung in die geschichtlichen Hintergründe, die ihn notwendig machten, wie wir sie etwa bei Pöschl (Archiv f. k. KR. 105 [1925], 3/96. 349/448) für das Frühmittelalter z. T. finden könnten, erhalten wir nicht. Auch über die Lehre der einschlägigen Wissenschaft, die etwa von Einfluß auf die Rechtsgestaltung gewesen ist, werden wir nicht unterrichtet. Der Verf. hat sich dieses Ziel nicht gesteckt.

Die zweite Hälfte der Abhandlung dient der Erläuterung der erwähnten Kanones. Sie ist, soviel ich sehe, korrekt, wenn auch nicht immer gerade umfassend und tiefgehend.

Mit Recht und guten Gründen tritt C. S. 77 dafür ein, daß in c. 1532 der Begriff Lire und Franken im Sinne der Goldparität zu nehmen, d. h. die Valuta vor der Geldentwertung zugrunde zu legen ist. S. 80 teilt er ebenso mit Recht die Auffassung, daß die Veräußerungserlaubnis des Ortsordinarius rechtsungültig wäre, wenn dieser von der Anhörung des Verwaltungsrates absähe, soweit sie vorgeschrieben ist. Für Europäer mag bemerkenswert sein, daß die amerikanischen Bischöfe auf Grund ihrer Fünfjahresvollmachten für Veräußerungen von Kirchengut mit höherem Wert, als ihn das gemeine Recht vorsieht, die Erlaubnis geben können. Die oberste Grenze ist für die Bischöfe der Union und Canada ein Wert von 10 000 (Gold-)Dollars, im Notfall sogar ein Wert von 15 000 Dollars. — Vermißt wird eine Stellungnahme zur Frage, was unter dem valor locationis des c. 1541 § 2 zu verstehen ist. Der Verf. nimmt ihn einfach im Sinne von Pachtzins. Hilling (Das Sachenrecht des CJC, 1928, S. 379) sieht darin mit guten Gründen — ihm folgend auch Retzbach (Das Recht der katholischen Kirche nach dem CJC, 1935, S. 394) — den Wert der kapitalisierten Pacht. Desgleichen würde man (S. 113) in einem monographischen Kommentar ein Eingehen auf die Kontroverse erwarten, ob unter die Strafsanktion des c. 2347 nur die gesetzwidrige alienatio im strengen Sinn, d. h. die Eigentumsübertragung oder auch jede gesetzwidrige Schmälerung oder Belastung des Kirchenvermögens fällt.

Die Normen des CJC über Kirchengutsveräußerungen sind unter dem Titel De contractibus eingereiht. Was das bürgerliche Recht des jeweiligen Landes bezüglich der Verträge bestimmt hat, gilt nach jetzigem Kirchenrecht in der Regel auch für den kirchlichen Bereich. Ein Hauptwert vorliegender Arbeit liegt nun darin, daß sie das einschlägige bürgerliche Recht der Vereinigten Staaten berücksichtigt. Außerdem umreißt sie in ihrem Schlußkapitel die staatsrechtliche Lage der Kirche in den Ländern der Union und ihre Vermögensfähigkeit nach deren weltlichem Recht. Auch hierin liegt, und zwar nicht zuletzt, ein Rechtfertigungsgrund für die C.sche Schrift.

Freising. D. Lindner.

von Schoenebeck, Hanns Ulrich, **Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge.** [Studi di antichità cristiana X.] Rom, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Freiburg, Herder) 1935 (XII, 128 S. gr. 8°). M. 7.

Vor etwa 10 Jahren hat eine amerikanische Kunsthistorikerin, Marion Lawrence, als Teilfrage aus dem Problem der Einwirkung des Ostens auf die spätantike, bes. die christliche Kunst eine deutlich abgegrenzte Gruppe von Sarkophagen behandelt, die von ihr so genannten „City-Gate-Sarcophagi" (Stadttor-Sarkophage), im *Art Bulletin* Vol. X, 1927, nr. 1. Sie hat dann in derselben Zeitschrift Vol. XIV, 1932, nr. 2, das Thema in größerem Rahmen nochmals aufgenommen: „Columnar Sarcophagi in the Latin West". Das Ergebnis, zu dem sie kommt, ist dieses, daß die „Stadttor-Sarkophage", mächtige Sarkophage, die ganz oder teilweise ringsum eine zinnengekrönte Stadtmauer mit Toren darstellen, in denen Christus und die Apostel ihren Platz finden, alle aus dem Ende des 4. Jahrh. oder dem Anfang des 5., und nachzuweisen in Mailand und anderen Städten Oberitaliens, sowie in Rom und in Südgallien, asiatischen Steinmetzen ihren Ursprung verdanken, sei es — eine Frage, die Marion Lawrence offen läßt —, daß die Sarkophage aus dem Osten importiert wurden, sei es, daß sie von asiatischen Werkleuten aus ihrer tektonischen, dekorativen und ikonographischen Tradition heraus auf europäischem Boden gearbeitet worden sind. Eben die genannte dreifache Formbestimmtheit ist für die Verfasserin das Argument ihres Beweises, vor allem die ikonographische Art, die sie nur aus der östlichen Kunst glaubt ableiten zu sollen.

Angeregt von Gerhart Rodenwaldt, prüft Hanns-Ulrich von Schoenebeck die These kritisch nach. Er stellt in den Mittelpunkt seiner Untersuchung den schönsten und besterhaltenen Stadttor-Sarkophag, jenen, der in S. Ambrogio in Mailand unter dem großen Ambo zwischen Chor und Langhaus steht. Die Schlüsse, zu denen er kommt, sind allerdings sehr verschieden von den Ergebnissen der Miss Lawrence. Von dem Kerne ihrer Beweisführung, der orientalischen Ikonographie, bleibt gar nichts übrig. In der Tat, wenn man nicht mit orientalischen Typen arbeitet, die man erst postuliert, um dann in ihnen die Vorbilder für die abendländische Kunst zu finden, so ist nichts unter den ikonographischen Besonderheiten der „Stadttor-Sarkophage", was sich nicht zwanglos aus der abendländischen Überlieferung erklärte. Eine andere Frage ist die, welche formalen Elemente in den verschiedenen Gegenden des römischen Imperiums in spätantiker Zeit zusammenflossen? Daß in Mailand ganz besonders Östliches und Westliches einander begegneten, ist bekannt. von Schoenebeck stellt den Charakter der kurzen, aber hohen Kunstblüte, die Mailand infolge der Verlegung der kaiserlichen Residenz dorthin (383) erlebte und mit der die Steigerung der kirchlichen Bedeutung zur Zeit des hl. Ambrosius Hand in Hand ging, ins Licht, um den Mailänder Sarkophag als typisches Erzeugnis der Hofkunst, die nun ihrerseits von Mailand aus nach Oberitalien und selbst nach Rom ausstrahlte, begreiflich zu machen. Östliche formale Einwirkungen fehlen dabei natürlich nicht. Die Ähnlichkeiten mit gallischen Sarkophagen erklärt er, hierin E. Weigand folgend, aus einer bereits bestehenden „kelto-römischen" Tradition, die mit in den Synkretismus von Mailand einfloß. Daher zeigt sich bei dem Mailänder Sarkophag und der ganzen zu ihm gehörigen Gruppe wohl eine „starke Mischung östlicher und westlicher Elemente", aber eine solche, wie sie sich in Mailand gegen Ende des 4. Jahrhunderts und von Mailand ausstrahlend auch anderswo von selbst ergab, ohne das es „asiatischer" Steinmetzen oder gar des Importes fertiger Marmorsarkophage aus dem Osten, mit dem Miß Lawrence ernstlich rechnet, bedurft hätte. Den letzteren schließt schon das Material der Sarkophage aus. von Schoenebeck kann darauf hinweisen, daß nach dem Gutachten von Geologen der Marmor des Mailänder Sarkophags aus Como stammt.

Das Ergebnis der kritischen Prüfung von Schoenebecks scheint mir überzeugend zu sein. Auf die vielen sorgfältigen Einzeluntersuchungen, die mit ihr verbunden sind, kann ich hier nicht näher eingehen. Wenn, das sei zuletzt noch bemerkt, so auch die erste Arbeit von Marion Lawrence als unhaltbar dargetan ist, so bleibt doch die stilvergleichende Analyse an sich — nicht die aus ihr gezogenen Schlüsse — von Wert, und mehr noch ihre zweite oben angeführte Arbeit, die über die Säulensarkophage, nämlich im Hinblick auf die typenvergleichende Gruppierung des nicht geringen Materials.

Bonn. W. Neuß.

Kleinere Mitteilungen

»**Mader,** Dr. Joh., weiland Professor der Theologie in Chur, **Viereiniges Evangelium oder Evangelienharmonie.** nach Ort und Zeit geordnet. Zweite, umgearbeitete Auflage. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1936 (68 S. 8°). M. 2,80.« — Wurde bereits anläßlich einer Anzeige von Perks Synopsis vor kurzem in dieser Zeitschrift (1936, 9) auf die geringe wissenschaftliche Bedeutung hingewiesen, die heute einer Evangelienharmonie zukommt, so muß Maders Buch als völlig wertlos bezeichnet werden. Der Aufbau ruht auf der Annahme einer einjährigen Lehrtätigkeit Jesu; das chronologische Gerüst wird aus Lk und Jo entlehnt. „Der Text der vier Evangelien wird vorläufig nur inhaltlich und örtlich, nicht wörtlich wiedergegeben, um das Buch nicht zu schwer und zu teuer zu machen . . . Die Lesung aller vier Evangelien läßt nur eine verschwommene Kenntnis des ganzen Verlaufs des Lebens und Wirkens Jesu, und die Lesung jedes einzelnen der vier nur eine mangelhafte zurück, weil jeder Evangelist seine besondere Absicht und Schreibweise und seine selbstgezogenen Grenzen hat. Wer aber ein viereiniges Evangelium, das in viele kleinere Abschnitte mit genau angegebenem Inhalt eingeteilt ist, aufmerksam durchliest oder nur überblickt, bekommt eine viel klarere Kenntnis der evangelischen Geschichte und der Zeit und des Ortes des Wirkens Jesu, als wenn immer der ganze Wortlaut die Überschau erschwert. Auch für einen Pilger ins Heilige Land, der nicht im rasenden Auto, sondern auf des Pferdes Rücken den Wanderungen Jesu nachgehen will, dient ein ins einzelne gehender . . . Auszug besser als der ganze Text der vier Evangelien, der für des Heimes Ruhe Seelennahrung ist" (S. 11). — Zur Charakteristik der Arbeit genügt es, etwa S. 61 zu lesen: „Der Satz Lk 4, 23 ‚Was, wie wir hörten, nach Kapharnaum geschehen ist, tue auch hier in deiner Heimat' kann sich nur darauf beziehen, daß Jesus den Sohn des Königlichen, der in Kapharnaum krank war, von Kana aus heilte, also die Heilung nach Kapharnaum schickte". S. 62 wird man belehrt, daß der vorgebliche Hauptmann von Kapharnaum vielmehr ein Hauptmann von Jerusalem war, daß Naim in Idumäa lag, daß „die Stadt" (Lk 7, 37) Jerusalem sein muß, daß die Brüder Jesum festnehmen wollten „unter dem Vorgeben, er sei von Sinnen. Die Mutter schloß sich ihnen an, um sie durch den Augenschein eines Besseren zu belehren. Aber Jesus war unzugänglich, weil vom Volke belagert" usw.

Heinrich Vogels.

»**Aus dem Leben der Universität Breslau.** Breslau, Kommissions-Verlag von Wilh. Gottl. Korn, 1936 (364 S. gr. 8°). M. 4,80.« — Zum 125. Gedächtnistage der Stiftung der Universität Breslau wird als Gemeinschaftsarbeit (ohne Namen) ein einzigartiges Buch herausgegeben, das in 10 Abschnitten die Geschichte dieser 125 Universitätsjahre aus Akten und Büchern erzählt, und zwar so, daß beim Lesen der 364 Seiten, denen 32 Bildtafeln beigegeben sind, das Interesse stets lebendig bleibt. Die Professoren, ihre Art, ihre Erfahrungen, ihre Anschauungen und Schicksale stehen hier — wie sich das gehört — im Mittelpunkte des Lebens der Breslauer Universität. Quantitativ ist das, was über die Kath.-Theologische Fakultät, über die theologische Studentenschaft, das Breslauer katholische Milieu und Verwandtes gesagt wird, relativ wenig; des Interessanten ist jedoch viel dabei. Ich verweise z. B. auf das, was über die kath.-theologischen Professoren Dereser (92 f.; 158 f.), Anton Theiner (160 ff.), Regenbrecht (198 ff.), Ritter und Balzer (263 ff.), Reinkens (266 ff.), Nürnberger, Sdralek, Lämmer (337) und über die Fakultät und den theologischen Nachwuchs (158 ff.) berichtet wird.

Bücher- und Zeitschriftenschau[1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Przyluski, J., Y a-t-il une science des religions (RHistRel 114, 1, 52/68).

Wieman, H. N., and Meland, B. E., American Philosophy of Religion. Chicago, Willett (370). $ 3.

Josey, Ch. C., The Contribution of Science to Modern Religion (JReligion 4, 463/75).

Latourette, K. S., Have We Passed the Age of Religion? (Ebd. 419/31).

Maritain, J., Religion und Kultur. Aus dem Franz. übertr. v. J. Niederehe. Frbg., Herder (104). M 1,30.

Rosenkranz, G., Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte? Lpz., Hinrichs (44). M 2,40.

Martiny, G., Die Gegensätze im babylonischen u. assyrischen Tempelbau. Lpz., Brockhaus (37 mit Abb., 2 Taf.). M 2,10.

Carus, C. G., Die Lebenskunst nach den Inschriften des Tempels zu Delphi. Neu hrsg. u. eingeleitet von C. Haeberlin. Hamburg, Saucke (157). Pp. M 4.

Philippson, Paula, Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod. Oslo, Brogger (37). *Kr* 2,50.

Noiville, J., Les origines du *Natalis Invicti* (REtudesAnc 38, 145/76).

Cazalas, A., Le sceau de la Lune de C. Agrippa (RHistRel 114, 1, 93/98).

Wytzes, J., Der Streit um den Altar der Viktoria. Die Texte der betreffenden Schriften des Symmachus u. Ambrosius mit Einl., Übers. u. Kommentar. Amst., Paris (160). *Fl* 2,90.

Pfister, F., Die Religion u. der Glaube der germanischen Völker u. ihrer religiösen Führer. Eine Problemstellung (ArchRel Wiss 1/2, 1/14).

Bornhausen, K., Die nordische Religionsvorstellung vom Sonnengott u. ihr Gestaltwandel (Ebd. 15/20).

Teudt, W., Germanische Heiligtümer. Beiträge zur Aufdeckung der Vorgeschichte, ausgehend von den Externsteinen, den Lippequellen u. der Teutoburg. 4. neu bearb. u. erw. Aufl. Mit 140 Abb. Jena, Diederichs (378). M 6,50.

Schöll, H. Chr., Die drei Ewigen. Eine Untersuchung über germanischen Bauernglauben. Mit 18 Abb. Ebd. (169). M 4,60.

Sartori, P., Vorgeschichtliche Grabstätten im westfälischen Volksglauben (Westfalen 3, 81/91).

Biblische Theologie.

Albright, W. P., The Early Evolution of the Hebrew Alphabet (BullAmSchoolsOrResearch Oct., 8/12).

—, New Canaanite Historical and Mythological Data (Ebd. 23/32).

Wright, G. E., The Chronology of Palestine in the Early Bronze Age (Ebd. 12/21).

Quentin, H., et monachi S. Hieronymi, Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem. Libri Numerorum et Deuteronomii. Romae, typis Polyglottis Vatic. (XI, 528).

Aland, K., Wer fälscht? Die Entstehung der Bibel. Zu den »Enthüllungen« E. u. M. Ludendorffs. Berl.-Steglitz, Evang. Preßverband (47). M 0,75

Bierbaum, A., Anstößiges im A. T. Kevelaer, Butzon & Bercker (81). M 1.

Vogel, L., Der Heiland-Gott im Schöpfungsbericht. Eine biblische Studie. 4. Aufl. Huttwil, Müller-Kersting, 1935 (107). M 2.

Mikula, F., Zur Frage des Sündenfalls (ThGl 6, 724/30). — Mayrhofer, P., Erwiderung (730/40).

Woolley, L., Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins. Lo., Faber and Faber (300). *7 s 6 d.*

Clapp, F. G., The Site of Sodom and Gomorrah (AmerJArch 3, 323/44).

Press, J., Silla (2 Kön. 12, 24) — Silwân (BullJewishPalest ExplorSoc 4, 1/2, 35/36) (hebr.).

Zimmerli, W., Die Weisheit des Predigers Salomo. Berl., Töpelmann (42). M 2.

Herzog, F. A., Die Propheten u. ihre Zeit. Kevelaer, Butzon & Bercker (54). M. 0,80.

Paehlke-Weishaar, K., Jesaja. Ragnit, Schirmer (285). Lw. M 10.

Munch, P. A., Die Stellung Jesajas zu den sozialen Fragen seiner Zeit (ThStudKrit 4, 217/35).

Irwin, W. A., The Attitude of Isaiah in the Crisis of 701 (JReligion 4, 406/18).

Lacger, L. de, Juifs, païens, chrétiens. Le Christianisme aux origines et à l'âge apostolique. Rabat, Inst. d'études de religions (182).

Ketter, P., Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. Neu bearb. u. mit Erläuterungen versehen. 201.—300. Tausend. Stuttg., Kepplerhaus (518). Lw. M 1.

Urtextstudium. Sprachlicher Schlüssel zum griech. N. T. II, 3: Evangelium des Lukas. Bearb. von F. Rienecker. Neumünster, Ihloff (158—241). M 1.

Völter, D., Die Grundfrage des Lebens Jesu. Mit 5 Anhängen. Stuttg., Bonz (179). M 3.

Madsen, I. K., Die Parabeln der Evangelien u. die heutige Psychologie. Kopenhagen, Levin & Munksgaard (175). *Kr* 10.

Kümmel, W. G., Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte u. ihr Sinn. Lpz., Hinrichs (32). M 1,80.

Karrer, O., Der Sturm auf Jerusalem. [Erklärung des Matthäusevangeliums, H. 6.] Mchn., Verlag Ars sacra (101). M 1.

Vogt, F., Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonist. Untersuchung von Mt 19, 3—12; 5, 27—32, Mk 10, 1—12 u. Lk 16, 18. Frbg., Herder (VIII, 186). M 5.

Brandt, W., Das Ewige Wort. Eine Einführung in das Evangelium nach Johannes. Berl., Furche-Verlag (275). M 5,60.

Althaus, P., Jesus u. Paulus (Zeitwende 13, 2, 65/75).

Morard, M. St., Die Schuld der Hellenen (DThomas 3/4, 379/98).

Gutbrod, W., Zur Predigt des Paulus in Korinth. Nach Apg. 18 (EvangTh 10, 379/84).

Bachmann, Ph., Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Ausgelegt. 4. Aufl. Mit Nachtrag von E. Stauffer. Lpz., Deichert (VI, 514). M 12.

Schmid, J., Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes. Der K-Text (Biblica 1, 11/44; 2, 167/201; 3, 273/93; 4, 429/60).

Clemen, C., Visionen u. Bilder in der Offenbarung Johannis (ThStudKrit 4, 236/65).

Wischnitzer-Bernstein, Rahel, Die messianische Hütte in der jüdischen Kunst (MonGeschWissJud 5, 377/90).

Mayer, L. A., Reifenberg, A., Die jüdischen Bauwerke von Newe (BullJewischPalestExplorSoc 4, 1/2, 1/8). Braslawski, J., Eine hebräisch-aramäische Inschrift in Newe (8/12). Touray (Bergman), A., Die Identifizierung von Anathot (13/19). Bar-Daroma, B., Die Grenzen von Negeb (19/26). Klein, S., Batira — Petor (33/34) (hebr.).

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

Thieberger, F., u. Rabin, Else, Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk. Berlin, Jüdischer Verlag (482 mit Abb.; 32 S. Abb. 4°). M 8,50.

Historische Theologie.

Adam, K., Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte u. Theologie der Gegenwart. Hrsg. v. F. Hofmann. Augsb., Haas & Cie. (419 4°). Lw. M 6,50.

Franses, D., Radicalisme in de eerste eeuwen der kerk. Hertogenbosch, Teulings (61). *Fl* 2.

Heussi, K., War Petrus in Rom? Gotha, Klotz (68). M 2.

Pieper, K., Christentum u. Kirche bis zum Untergang des jüdischen Tempels (ThGl 6, 661/78).

Bakhuizen van den Brink, J. N., Kerk en Traditie omstreeks het jaar 200 (NederlArchKGesch 29, 1, 1/8).

Bardy, G., Recherches sur s. Lucien d'Antioche et son école. P., Beauchesne (VIII, 378). *Fr* 60.

Cadiou, R., La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes (RSciencesRel 4, 474/83).

Palanque, J. R., A propos du prétendu édit de Milan (Byzantion 10, 2, 607/16). — Grégoire, H., Réponse (616/19).

Cumont, F., La plus ancienne légende de s. Georges (RHist Rel 114, 1, 5/51).

Delehaye, H., Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique (AnalBolland 3/4, 265/315).

Peeters, P., Une vie copte de s. Jean de Lycopolis (Ebd. 359/81).

Kälin, B., St. Augustin u. die Erkenntnis der Existenz Gottes (DThomas 3/4, 331/52).

Perrodon, J., Pages dogmatiques de s. Augustin. T. II. Synthèse du dogme catholique. Orléans, Grand Séminaire (XVIII, 986).

Wilmart, A., Formes successives ou parallèles des „Méditations de s. Augustin" (RAscMyst oct., 337/57).

Martin, Ch., Proclus de Constantinople, Nestorius et le „bienheureux Nil" *Εἰς τὴν ἀνάληψιν* (RHistEccl 4, 929/32).

Lebon, J., Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine (Ebd. 809/76).

Serrano, L., El Obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII. 3 vol. Madrid, Maestre, 1935/36 (447; 451; 477). *Pes* 60.

Allevi, L., L'influenza dell'ultimo dei Padri S. Isidoro di Siviglia († 636) (ScuolaCatt 5, 448/61).

Simpson, W. D., The Celtic Church in Scotland. Aberdeen, Univ. Pr., 1935 (120).

Saltet, L., Deux poids et deux mesures en critique (à propos d'un article de L. Levillain: La conversion et le baptême de Clovis (BullLittEccl 7/8, 171/90).

Blum, Elisabeth, Das staatliche u. kirchliche Recht des Frankenreichs in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen. Pad., Schöningh (86). M 4,60.

Paquay, J., Documents pontificaux concernant le diocèse de Liége. Liége, Secrét. de la Bonne Presse (176).

Flade, G., Vom Einfluß des Christentums auf die Germanen. Stuttg., Kohlhammer (XII, 125). M 6.

Schütte, A., In welchem Jahre ist das Bistum Mimigerneford (Münster) entstanden? (Westfalen 3, 92/98).

Lampen, W., Thiofried van Echternach en zijn *Vita S. Liutwini*. s'Hertogenbosch, Teulings (XXXV, 60 4°).

Herrmann, R., Thüringische Kirchengeschichte. Bd. 1, Lfg. 1/2. Jena, Frommann (128 4°). M 4.

Mayer, M., Der Tiroler Anteil des Erzbistums Salzburg. Kirchen-, kunst- u. heimatgeschichtl. behandelt. H. 1: Brixen i. T., Kirchberg, Aschau. Going, Post Ellmau, Tirol, Selbstverlag (XIX, 289 mit Abb.). M 450.

Gougaud, L., Les Saints irlandais hors Irlande. Louvain, Revue d'hist. eccl. (XIII, 219). *Fr* 25.

Boman, E., Deux miracles de Gautier de Coinet. P., Droz (CXX, 87).

Cappuyns, N., Le Synodicon de Chypre au XII^e s. (Byzantion 10, 2, 489/504).

Ruland, H., Die Entwicklung des Grundeigentums der Abtei Camp am Niederrhein im Bezirk des jetzigen Kreises Bergheim (1123—1802). Emsdetten, Lechte (65; 4 Taf.). M 2.

Rusch, B., Die Behörden u. Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jh. Königsberg, Ost-Europa-Verlag (147). M 6,20.

Schlössinger, W., Die sel. Zdislava, Dominikaner-Tertiarin, 1208—1252. Lobnig, Schlusche (40 mit Abb.). M 0,30.

Benz, M., Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas v. Aq. In 1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 (DThomasFr 3/4, 255/73).

Gredt, J., Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit u. Möglichkeit (Ebd. 237/42).

Gemmel, J., Zum Probabilismus des h. Thomas (Quodl. 8 a. 13) (Scholastik 4, 543/48).

Deneffe, A., Wilhelm Peraldus über die Mittlerschaft Mariä (Ebd. 548/59).

Pelster, F., Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis (Scholastik 4, 518/42).

Soiron, Th., Duns Skotus, der Lehrer einer heroischen Philosophie u. Theologie (WissWeisheit 4, 241/68).

Binkowski, J., Die Wertlehre des Duns Skotus in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (Ebd. 269/82).

Kraus, J., Die Lehre von der realen spezifischen Einheit in der älteren Skotistenschule (DThomasFr 3/4, 353/78).

Hauer, J. W., u. a., Der Kampf um Meister Eckehart. Stuttg., Gutbrod (80). M 1,20.

Mollat, G., Contribution à l'histoire de l'administration judiciaire de l'Eglise romaine au XIV^e s. (RHistEccl 4, 877/928).

Koch, J., Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß (RechThAncMéd 1935, 4, 353/80; 1936, 1, 79/93; 2, 168/97).

Amadio, G., Antonio Bonfini e S. Giacomo della Marca. Montalto (Marcha), tip. „Sisto V" (120). *L* 5.

Sr Maria Josepha, Das geistliche Lied der *Devotio moderna*. Ein Spiegel niederländisch-deutscher Beziehungen. Nijmegen, „Disquisitiones Carolinae" (305).

Sassen, F., De middeleeuwsche bibliotheek der abdij Kloosterrade (NederlArchKGesch 29, 1, 19/76).

Donner, H., Mittelalterliche Hymnenübertragungen aus dem Stifte Nottuln (Westfalen 3, 98/105).

Jugie, M., La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa „Correspondance" (Byzantion 10, 2, 517/30).

Vansteenberghe, E., Un traité inconnu de Gerson sur la doctrine de Raymond Lulle (RSciencesRel 4, 441/73).

Meier, L., Zur Frage nach dem Verfasser der *Confutatio primatus Papae* (Scholastik 4, 559/62).

Saudreau, A., Le *Liber de contemplatione* de Dominique de Dominicis († 1470) (RAscMyst oct., 411/16).

Meisen, K., Ein Mirakelbüchlein des 15. Jh. aus der Wallfahrtskirche Marienthal bei Hamm a. d. Sieg (AnnHistVNiederrh 129, 88/115).

Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Hrsg. von der Hist. u. Antiquar. Gesellschaft zu Basel. Basel, Braus-Riggenbach (325 mit Abb., 12 S. Abb.). M 10,20.

Noordenbos, O., en van Leeuwen, F., Erasme in den spiegel van zijn brieven. Rotterdam, Brusse (XII, 182). *Fl* 3,50.

Huizinga, J., Erasmus. 3. Aufl. Haarlem, Tjeenk-Willink (XV, 231). *Fl* 3,90.

de Vreese, W., Bibliotheca Erasmiana. Catalogus editionum operum D. Erasmi, quae in Bibliotheca Publica Rotterdamensi asservantur. Fasc. 1. Rotterdam, Bibliotheek der gemeente (96).

Holsten, W., Martin Luther. Schriften wider Juden u. Türken. Mchn., Kaiser (609). M 10.

Friedrich, H. E., Luthers Kampf gegen den Satan (Zeitwende 13, 2, 103/14).

Mensching, G., Luther u. Amida Buddha (ZMissKunde 11, 339/50).

Barth, P., et Niesel, G., Joannes Calvinus. Opera selecta. Vol. 5: Institutionis Christianae religionis 1559 librum 4 contiens. Mchn., Kaiser (XI. 506). M 14,40.

Lippert, P., Cromwell (StimmZeit 67, 1, 11/20).

Zimara, C., Die Lehre Cajetans u. des Franz von Vitoria über das christliche Glaubwürdigkeitsurteil (DThomasFr 3/4, 421/34).

Tolle, W., Grundformen des reformatorischen Schulliederbuches vorwiegend um 1600. Wolfenbüttel, Kallmeyer (VIII, 163). M 4.

Dudon, F., De la spiritualité de s. François de Sales (RAsc Myst oct., 358/67).
Ryan, E. A., Historical Scholarship of S. Bellarmine. Louvain, Université (X, 226).
Abercrombie, N., The Origins of Jansenism. Oxford, Clarendon Pr. (XII, 341).
Schlatter, W., Der Pietismus, seine Segnungne u. Gefahren. Basel, Majer, 1935 (39). M 1,20.
Scheibe, W., Die Krisis der Aufklärung. Studie zum Kampf der Sturm- u. Drangbewegung gegen den Rationalismus der Aufklärung des 18. Jh. Langensalza, Beltz (75). M 2,50.
Schröder, K., Das Freiheitsproblem in der zweiten Hälfte der deutschen Aufklärung. Güt., Bertelsmann (150). M 4.
Schönfeld, W., Der deutsche Idealismus u. die Geschichte. Tüb., Mohr (48). M 1,50.
Flöter, H. F., Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus. Halle, Akad. Verlag (152). M 4,20.
Magunto Bruno, C., Una regina ed il confessore. Lettere inedite di Maria Clotilde di Francia, regina di Sardegna, all' exgesuita G. B. Senes, con documenti e diari inediti. Firenze 1935.
Rosa, E., La Ven. Maria Clotilde e Carlo Emanuele IV di Savoia (CivCatt nov. 21, 278/88).
Portalupi, S., Gli Articoli organici di fronte al diritto canonico e come legge del governo francese (ScuolaCatt 5, 462/86).
Laros, M., Kard. J. H. Newman: Ausgewählte Werke. Bd. 2: Zur Philosophie u. Theologie des Glaubens. 1. Tl. Übers. von M. Hofmann. Mainz, Grünewald-Verlag (XII, 336). Hlw. M 9.
van de Pol, W. H., De Kerk in het Leven en Denken van Newman. Nijkerk, Callenbach (XVI, 304). *Fl* 3.
Overmans, J., Harnack u. Newman (StimmZeit 16, 1, 20/31).
Keussen, R., Döllinger u. die altkath. Kirche (InternKirchlZ 3, 168/92).

Systematische Theologie.

Launay, L. de, L'Eglise et la science. P., Grasset (XIII, 238). *Fr* 15.
De Maria, R., Religione e scienza. Palermo, tip. „Ausonia" (VI, 52).
Jansen, B., Christliche Philosophie (StimmZeit 16, 1, 31/38).
de Munnynck, M., Philosophie et „Weltanschauung" (DThomasFr 3/4, 243/54).
Hebensperger, Zeitfragen des modernen Menschen im Lichte katholischer Weltanschauung (ThGl 6, 678/88).
Höfer, J., Vom Leben zur Wahrheit. Kath. Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys. Frbg., Herder (XI, 342). M 7.
Geyser, J., Zur Grundlegung der Ontologie (PhilosJb 3, 289/338; 4, 425/65).
Ninck, C., Sein, Wert u. Ziel (Ebd. 4, 466/86).
Kokoszyńsko, Marja, Über den absoluten Wahrheitsbegriff (Erkenntnis 3, 143/65).
Horgan, J., The Divisions of Analogy (IrishEcclRecord Nov., 468/84).
Olgiati, F., e Orestano, F., Il realismo. Milano, Vita e pensiero (VIII, 150). *L* 5.
Mitterer, A., Wesensartwandel u. Artensystem der physikalischen Körperwelt. Mit 22 Abb. Brixen, Weger (227). M 4,50.
Kraenzlin, G., Die Philosophie vom unendlichen Menschen. Ein System des reinen Idealismus u. zugleich eine kritische Transzendentalphilosophie. Lpz., Hirzel (VIII, 664 4°). M 18.
Holman, C. T., When the Clergyman and the Psychiatrist Meet (JReligion 4, 432/44).
Jud, G., Scholastik u. Psychopathologie (DThomasFr 3/4, 274/88).
Klages, L., Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 1: Leben u. Denkvermögen. 2. verb. Aufl. Lpz., Barth, 1937 (XXXII, 512). M 19,50.
Rast, M., Zur Theodizee der Geschichte (StimmZeit 67, 1, 1/11).
Kampe, W., Die Nation in der Heilsordnung. Eine natürl. u. übernatürl. Theologie vom Volk. Mainz, Grünewald-Verlag (189). M 3,60.
Nebe, O. H., Zum Begriff des Glaubens bei Sebastian Franck (ThStudKrit 4, 266/74).
Fehr, J., Zweierlei Offenbarung? Gedanken zu einer protestantischen Kontroverse (DThomasFr 3/4, 399/420).
Kirn, V., Grundriß der evang. Dogmatik. 9. Aufl. hrsg. von H. Hofer. Lpz., Deichert (XII, 150). M 4,50.
Hervé, J. M., Manuale theologiae dogmaticae. Vol. II et III. Ed. 12. P., Berche et Pagis, 1935 (XIV, 680; VI, 636). Je *Fr* 22,50.
Rast, M., Zu den Beweisen für das göttl. Vorherwissen (Scholastik 4, 481/98).
Müller, M., Zur theol. Grundlegung der Dreifaltigkeitsverehrung (WissWeisheit 4, 290/97).
Lang, H., Der Engel des Herrn. 9 Betrachtungen über das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn. Mchn., Kösel (107). Gbd. M 3,40.
Bargellini, P., e De Luca, D. G., Figlio dell' Uomo, Figlio di Dio. Brescia, Morcelliana (267). *L* 7.
Wirtz, H., Das große Ärgernis. Christus und die Christen. Innsbr., Tyrolia (324). Lw. M 5,20.
Friethoff, C., De alma socia Christi mediatoris. Roma, apud Angelicum (VIII, 232).
Sträter, P., Die Seele der Gottesmutter. Ein Blick in das Gedankengut der Marienverehrung. Kevelaer, Butzon & Bercker (204). M 3.
Scheeben, M. J., Maria, Schutzherrin der Kirche. Hrsg. von J. Schmitz. Pad., Schöningh (104). M 1,50.
Sertillanges, A. D., Il miracolo della Chiesa. Brescia, Morcelliana (XII, 218). *L* 10.
Küry, A., Kirche u. Amt (InternKirchlZ 3, 129/43).
Günther, J., Nochmals: Die Mysterientheorie (ThGl 6, 741/42). — Brinktrine, J., Erwiderung (742/46).
Noché, A., Dans le sillage de la „Frequente". La doctrine de Gilles de Gabriel sur la Communion (RAscMyst oct., 397/410).
Hufnagel, Das Beichtsiegel in seiner Begründung u. Tragweite (RottenbMon Okt., 3/10).
Erdey, F., Ethica seu philosophia moralis. Budapest, Gröll (322). *Pengö* 9.
Seeberg, R., Christliche Ethik. Stuttg., Kohlhammer (XXI, 417). Lw. M 9.
Thiel, M., Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik (DThomasFr 3/4, 289/304).
Schultz, F., Der Eid als wesentlich religiöse Tatsetzung (Th Gl 6, 703/16).
Weidauer, F., Die Wahrung der Ehre u. die sittliche Tat. Lpz., Hirzel (108). M 4,50.
Oldani, L., La legge del digiuno ecclesiastico (ScuolaCatt 5, 515/26).
Laros, M., Moderne Ehefragen. T. 1: Die Beziehungen der Geschlechter. Köln, Staufen-Verlag (188). M 2,80.
Zimmermann, F., Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. Zur Metaphysik der Geschlechter im Christentum. Wiesbaden, Grünewald-Verlag (128). Lw. M 3,20.
Saudreau A., Grâce et liberté dans leurs rapports avec la vie spirituelle (RSciencesRel 4, 484/95).
Cleary, J. A., A Forgotten Mystic: The Vener. Mary Celeste Crostarosa (IrishEcclRecord Nov., 496/506).

Praktische Theologie.

Boulesteix, C., Pie XI et la presse. Actes pontificaux 1922—36. P., Bonne Presse (419).
Eichmann, E., Die Ehre im Kirchenrecht (ThGl 6, 688/703).
Novelli, A., Roma e Mosca (ScuolaCatt 5, 437/47).
Nielen, J. M., Die grundsätzliche Verpflichtung u. Aufgabe des gebildeten Katholiken katholischer Umwelt für die Diaspora (PriesterJahrheftBonifV 11, 3/15). Spülbeck, O., Der Akademiker der Diaspora (15/25).

Michaelis, O., Evangelische Heidenmission u. deutsches Geistesleben (ZMissKunde 11, 323/39).
Schomerus, H. W., Die Bedeutung der dänisch-halleschen Mission (Luthertum 11, 321/38).
Schreiner, H., Der Kampf der Kirche wider das Heidentum (Zeitwende 13, 2, 76/86).
Slawinsky, M., Bibel oder Edda? Berl.-Steglitz, Evang. Preßverband (35). M 0,35.
Heinzelmann, G., Zur Auseinandersetzung zwischen Evangelium u. Mythus (ThStudKrit 4, 275/87).
Möckel, K., Der Kampf um die Macht u. unsere evangelische Kirche. Sibiu-Hermannstadt, Honterus-Buchdruckerei (51). *Lei* 20.
Matthes, H., Konfessionen u. Volksgemeinschaft. Darmstadt, Waitz (32). M 0,50.
Gollwitzer, H., „Zur Frage der Kirchengemeinschaft". I. Hinweise u. Bedenken (EvangTh 10, 398/405).
Bonhoeffer, D., Dass. II. Fragen (Ebd. 405/10).
Jungnickel, M., Die Schwingen der Seele. Gedanken zur Frage um die Kirche. Weimar, Verlag Deutsche Christen (59). Hlw. M 1,30.
Meyer, W., Verrat an Luther. Ebd. (72). M 1.
Mandel, H., Bekenntnisglaube u. Deutscher Glaube. Eine Gegenüberstellung zur Selbstprüfung für jeden aufrechten Deutschen. 2. verb. Aufl. Stuttg., Gutbrod (46). M 0,90.
Schlegel, W., Verleugnung u. Wiedergeburt des Schicksals. Der Weg deutscher Gläubigkeit. Berl., Runge (224). Lw. M 4,50.
Weisweiler, H., Die göttl. Tiefe des Menschen [zu W. Hauer, Deutsche Gottesschau] (Scholastik 4, 499/517).
Przywara, E., Neue Katholizität? Zu Leopold Ziegler (StimmZeit 67, 2, 84/96).
Gottschling, E., Frommer Schein u. Wirklichkeit. Das Doppelgesicht des Mönchtums. Lpz., Fritsch (176). M 2,70.
Sailer, J. M., Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben u. Priesterwirken. Ausgewählt u. eingeleitet von G. Heidingsfelden. Neue Aufl. Mchn., Verlag Ars sacra (220; 6 Bl. Abb.). M 2,80.
Brinkmeyer, H., Exerzitien für Schwestern. Nach der 2. Aufl. in deutscher Bearb. hrsg. von K. Telch. Hildesheim, Borgmeyer (242). M 3.
Kötter, Elisabeth, Erziehung durch christliche Lebensgestaltung. Dülmen, Laumann (56). M 0,65.
Engelhardt, V., Erziehung zur Elternschaft. Mit Literaturführer. Hildesheim, Borgmeyer (128). M 1,40.
Bergmann, B., Fenster zum Schulhaus. Ein Elternbüchlein vom Geist u. Leben unserer kath. Schule. Ebd. (72). M 0,90.
Beermann, Maria, Mädchenart. Einige Blicke in die Welt des Mädchens. Ebd. (151). M 1,80.
Allers, R., Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters. Einsiedeln, Benziger (364). Lw. M 9.
Plattner, F., Donceel, J., D'Hoye, U., L'enseignement religieux dans les pays de langue allemande (NouvRTh 9, 1000/32).
Kuhn, K., Religiöse Zeitfragen auch in der Predigt (Rottenb Mon Okt., 10/16).
Gaiffier, B. de, Le martyrologe et le légendier d'Hermann Greven (AnalBolland 3/4, 316/58).
Alfonso, P., I responsori biblici dell' Ufficio Romano. Note sulla centonizzazione. Roma, Lateranum (XIV, 190). *L* 16.
Pinsk, J., Nach Pfingsten. Die liturgische Gestaltung einer festlosen Zeit (LiturgLeben 5, 211/43).
Fabricius, C., Die Brüdergemeine. Kirchenordnungen, Lieder, Liturgien u. Lehrschriften der Herrnhuter. Berl., de Gruyter (LXXVII, 742 4°).
Veit, L. A., Volksfrommes Brauchtum u. Kirche im deutschen Mittelalter. Mit 12 Bildtaf. Frbg., Herder (XXIV, 251). M 5.
Fuhrmann, Elfriede, u. Schneider, Augustina, Kirche u. Volkstum im deutschen Raum. Zur pädag. Auswertung im volkskundl. Unterricht. Mit Bildern. Pad., Schöningh (220). M 3.
Buchberger, M., Kirche u. religiöse Volkskunde (Volk u. Volkstum. Bd. 1. Mchn., Kösel, S. 32/35). Schreiber, G., Volksreligiosität im deutschen Lebensraum. Zur Arbeitsaufgabe u. Quellenkunde (36/68). Klapper, J., Religiöse Volkskunde im gesamtschlesischen Raum. Grundlagen u. Aufgaben (69/100). Becker, A., Rheinisch-pfälzische Chiliasten u. Apokalyptiker, Schwärmer u. Sektierer (109/14). Kapp, R., Volksfrömmigkeit, Heiligenpredigt u. Kirchenkalender im anglikanischen England (114/21). Veit, A.-L., Antik-sakrales Brauchtum im merovingischen Gallien (121/37). Ritz, J. M., Deutsche religiöse Volkskunst. Zu ihren Forschungsaufgaben (138/47). Zoepfl, F., Das schlafende Jesuskind mit Totenkopf u. Leidenswerkzeugen (147/64). Doelle, F., Brauchtum des Dritten Ordens in Deutschland. Die feierliche Einkleidung (165/81). Quasten, J., Wallfahrtsorte in Westfalen u. am Niederrhein (181/200). Buchner, F., Missionstaufe u. Taufbrunnen in deutschen Gebieten (202/12). Friesenegger, J. M., Die Ulrichskreuze (217/31). Hausel, H., Zur Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland (269/77). Schauerte, H., Westfälische Kreuzesverehrung in Delbrück (283/94).
Pfister, F., Deutsches Volkstum in Glauben u. Aberglauben. Berl., de Gruyter (VIII, 161). Lw. M 3,80.
Kröplin, O., u. Schmidt, O., Altmecklenburgische Sitten u. Volksbräuche in den Zwölften, zu Weihnachten, Silvester u. Neujahr. Wismar, Eberhardt (16 mit Abb.). M 0,10.
Kreitmaier, J., Das kirchliche Volkslied (StimmZeit 67, 2, 97/106).
Neumann, P., Die stimmliche Erziehung des Chores. Rgsb., Pustet (82). M 1,80.
Fellerer, K. G., Der gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte. Ebd. (92). M 2.
Söhner, L., Die Orgelbegleitung zum gregorianischen Gesang. Ebd. (97). M 2.

Christliche Kunst.

Zaloziecky, W., Byzanz u. Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen. Salzburg, Pustet (104; 13 Taf.). M 2,40.
Müseler, W., Geist u. Antlitz der romanischen Zeit. 149 Abb. Berl., Safari-Verlag (126 4°). Lw. M 4,80.
—, Geist u. Antlitz der Gotik. 146 Abb. Ebd. (126 4°). Lw. M 4,80.
Corsten, K., Neue Studien zum alten Dom u. zum römischen Forum in Köln (AnnHistVNiederrh 129, 1/50).
Donin, R. K., Die Bettelordenskirchen in Österreich. Zur Entwicklungsgeschichte der österreichischen Gotik. Baden (Österr.), Rohrer, 1935 (420 mit 409 Abb.). M 17.
Stefanescu, I. D., Le monastère de Râșca (Byzantion 10, 2, 553/90).
Ferrua, A., Sulla tomba dei Cristiani e su quella degli Ebrei (CivCatt nov. 21, 298/311).
Dörken, E., Geschichte des französischen Michelangelobildes von der Renaissance bis zu Rodin. Bochum-Langendreer, Pöppinghaus (V, 175). M 4.
Bier, J., Tilmann Riemenschneider. Ein Gedenkbuch. 2. erw. Aufl. Mit 96 Bildtaf. Wien, Schroll (30; 48 Bl. Abb. 4°). M 4.
Stein, K. H., Tilman Riemenschneider im deutschen Bauernkrieg. Wien, Reichner (445; 24 Taf.). Lw. M 6.
Priebsch Closs, Hanna, Magie u. Naturgefühl in der Malerei von Grünewald, Baldung Grien, Lukas Cranach u. Altdorfer. Bonn, Röhrscheidt (48; 23 Taf.). M 2,75.
Hamkens, F. H., Der Bordesholmer Altar Meister Brüggemanns. 48 Bildtaf. Lpz., Insel-Verlag (55 mit Abb). Pp. M 0,80.
Baumont, G., et Pierrot, A., Iconographie de s. Dié. Mülhausen-Dornach, Braun (17 4°; 47 Taf.).
Reider, S., Bethlehem. Anleitung zum oriental. Krippenbau. Federzeichnungen von A. Burger-Gsieß. Innsbr., Tyrolia (60; 4 Bl. Abb.). M 1,50.

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.

Zur Vollendung des Lebenswerkes von

† STANISLAUS v. DUNIN BORKOWSKI S. J.

Spinoza

DER AUFBAU DES WERKES

BAND I

Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Zweite Auflage, mit einem Anhang über die neue Forschung. 1933. (1. Auflage 1910.) Mit 2 Vierfarbendrucken, 15 Autotypien und 7 Faksimiles. XXIV, 634 Seiten. Geheftet *RM* 20.—, Leinenband *RM* 22.—

BAND II

Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erstes Buch: *Das Entscheidungsjahr 1657.* 1933. IV, 495 Seiten. Geheftet *RM* 20.—, Leinenband *RM* 22.—

BAND III

Aus den Tagen Spinozas. Zweites Buch: *Das neue Leben.* 1935. VI, 444 Seiten. Geheftet *RM* 22.—, Leinenband *RM* 24.—

BAND IV

Aus den Tagen Spinozas. Drittes Buch: *Das Lebenswerk.* 1936. VI, 587 Seiten. Geheftet *RM* 28.—, Leinenband *RM* 30.—

☞ *Bei Abnahme des ganzen Werkes 15 v. H. Preisermäßigung; also geheftet RM 76.50 statt RM 90.—, gebunden RM 83.30 statt RM 98.—*

EINIGE LEITSÄTZE AUS DEN BEURTEILUNGEN DER INTERNATIONALEN FACHWELT:

Hans Hartmann in den „Literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philosophie": „Wir haben hier eines der hervorragendsten Standardwerke der Spinozaforschung und -interpretation." — *H. Robbers in der Zeitschrift „Studiën":* „Sein Lebenswerk hat unendlichen Wert." *(Aus dem Holländischen übersetzt.)* — *Léon Brunschwicg in der Zeitschrift „Revue de métaphysique et de morale":* „... cette rare réussite de mener de pair le commentaire idéologique profond et la description pittoresque la plus détaillée." — *Alexander Koyré in der Zeitschrift „Recherches philosophiques":* „... il connait la vie hollandaise du XVII siècle comme s'il l'avait vécue lui-même." — *„Ciencia Tomista":* „Si no ha agotado la materia, por lo menos ha dejado poco que hacer a los futuros investigadores." — *Frederic Pollock in der Zeitschrift „English historical review":* „... his account appears to be exhaustive." — *Alexander Litman in der Zeitschrift „Journal of philosophy":* „...the most important contribution to the literature on Spinoza."

Ein 12seitiges Werbeblatt bringt Ausschnitte aus den Kritiken der bedeutendsten Spinozaforscher der Gegenwart. — Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung / Münster in Westfalen

Neuerscheinung!

Eine Perle neuzeitlicher aszetischer Literatur erschloß Prof. Dr. Telch-Bozen durch seine sprachgewandte Übersetzung soeben dem deutschen Verständnis:

Heinrich Brinkmeyer

Exerzitien für Schwestern

Betrachtungen und Konferenzen. 242 S., brosch. 3.— RM, Ganzlbd. 4.50 RM

Der hochwürdigste Herr Edward D. Kelly, Bischof von Grand Rapids, Michigan USA., schreibt im Geleitwort:

„Von ganzem Herzen approbiere ich die Vorträge für Exerzitien, verfaßt vom guten und wundervollen Exerzitienmeister Father Brinkmeyer, Spiritual des St. Joseph-Sanatoriums in San Diego (Kalifornien). Die Fähigkeiten des Father Brinkmeyer sind vorzüglich und alle, welche diese tiefgeistigen Unterweisungen lesen, werden unter seiner geistlichen Leitung eine Erkenntnis erlangen, die weit reicht und aller Mühe wert ist, ja die man mit der Verklärung auf Tabor vergleichen möchte ...“

Von der Urschrift waren in kurzer Zeit zwei Auflagen notwendig!

Franz Borgmeyer / Verlag / Hildesheim

Neuerscheinung

DDR. GEORG SIEGMUND

Psychologie des Gottesglaubens

auf Grund literarischer Selbstzeugnisse

VIII, 256 Seiten. Kartoniert 4.50 RM., geb. 5.50 RM.

Um in der gegenwärtigen Zeit religiöser Zersplitterung eine Annäherung und Einigung der Geister anzubahnen, ist es unerläßlich, zuerst die Tatsachen des religiösen Lebens sehen zu lernen und erst nach Sichtung und Durchdringung von Tatsachen auf den Wesenskern vorzustoßen. Im Bewußtsein dieser Notwendigkeit will die vorliegende Untersuchung eine «Psychologie des Gottesglaubens» auf Grund von literarischen Selbstzeugnissen bieten. Zugrunde gelegt sind die Selbstbekenntnisse von Augustinus, Hermann Bahr, Illemo Camelli, Max Dauthendey, Joseph August Lux, Jacques Rivière, Madeleine Sémer, August Strindberg, Graf L. N. Tolstoi, Oscar Wilde und von anderen Gottsuchern.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Verlag Aschendorff, Münster

Neue Werke zur alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Jahve, der Gott Israels, sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus. Von Dr. theol. Karl Holzhey, Hochschulprofessor. (Alttestamentliche Abhandlungen, begonnen von J. Nikel, herausgegeben von Alfons Schulz. Band XII, Heft 4.) 1936. XII und 183 Seiten. 9.20 Mk.

Nach einleitenden Kapiteln über das Land und die Stämme Palästinas in der Zeit vor den Hebräern behandelt der Verf. den durch Mose vermittelten Bund des Volkes Israel mit Jahve; daran schließt sich der durch die Jahrhunderte fortdauernde Kampf einer bundestreuen Minderheit gegen den Abfall der großen Menge zu den Viel-Göttern der Ägypter, Kamanäer und Griechen, alles mit den Worten des biblischen Berichtes sorgfältig belegt.

Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur. Von Dr. theol. et phil. Johannes Schmidt. (Alttestamentliche Abhandlungen, Band XIII, Heft 1.) 1936. XII und 76 Seiten. 4.10 Mk.

Diese Studien zeigen in klarer und überzeugender Weise den eigenen Stil der alttestamentlichen Spruchliteratur und füllen damit eine große Lücke aus. Sie dürften sich bei der Behandlung und Darstellung der alttestamentlichen Spruchliteratur, des Stiles des A. T. wie auch der gesamten orientalischen Weisheitsliteratur als notwendige und wertvolle Hilfe erweisen.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.

1936 Cg 8280 12