

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 Strucker

Jährlich 12 Nummern

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Preis halbj. 8,— RM

Anzeigen 25 Pfg. die 4mal gesp. mm-Zeile

Preis der Beilagen laut Liste

Nr. 11-12

1942

41. Jahrgang

Aristotelica:

Nuyens, Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles.
Nolte, Het Godsbegrip bij Aristoteles.
Schächer, Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum (Bocks).
Noth, Die Gesetze im Pentateuch (Heinisch).
Ros, De Studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann (Ziegler).
Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos (Keseling).
Schwartz, Kyrillos von Skythopolis (Rücker).

Höman, Geschichte des ungarischen Mittelalters I (Schreiber).
Höman, König Stephan I (Schreiber).
Rupčić, Entstehung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und der Herzegowina und ihre Entwicklung bis 1878 (Stasiewski).
Huñagel, Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen (Kühle).
Meister Eckhart. Sermones 3. Lief. (Karrer).
Borchert, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik (Auer).
Menzel, Johannes Kymeus (Zoepfl).

Wuyts, Le Patriarcat Russe au Concile de Moscou de 1917-1918 (Engberding).
Rocholl, Vom Laienpriestertum (Pascher).
Bockey, De potestate vicarii cooperatores (Hagen).
Monneret de Villard, Le Chiese della Mesopotamia (Rücker).
Lucchesi Palli, Die Passions- und Endenzen Christi auf der Ghiboriumsäule von San Marco in Venedig (Neuß).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Aristotelica

1. Nuyens, Dr. T. J. C. J., S. J., **Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles**. Een historisch-philosophische Studie. Nijmegen-Utrecht, Dekker en van de Vecht, 1939 (VII, 345 S. 8°). Kart. fl. 4,95.
2. Nolte, Dr. Aug., O. Carm., **Het Godsbegrip bij Aristoteles**. Nijmegen-Utrecht, Dekker en van de Vecht, 1940 (199 S. 8°). Kart. fl. 3,65.
3. Schächer, Erenbert J., O. S. B., Privatdozent an der Universität Freiburg i. d. Schweiz, **Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum**. I. u. II. Teil. [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, XXII. Bd., 1. u. 2. Heft.] Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1940 (IX, 96 u. 126 S. 8°). M. 12.

Die Besprechung von philologisch-historischen Untersuchungen zu Aristoteles in unserer Zeitschrift stellt keine Neuerung dar. Schon im Jahrgang 1925 (S. 99-102) brachte sie aus der Feder des namhaften Aristoteleskenners und Übersetzers seiner Schriften Eugen Rolfes eine Beurteilung des berühmt gewordenen Buches von Werner Jäger: Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Er glaubte es ablehnen zu müssen, weil eine Verständigung mit der Methode des Verf. für die von ihm vertretene Richtung ein pium desiderium und ein irritus conatus bleibe. Doch die Geschichte ging andere Wege. Bis zum Erscheinen der Jägerschen Schrift hatte sich die klassische Philologie problemgeschichtlichen Untersuchungen zum corpus Aristotelicum gegenüber spröde verhalten. Während z. B. ein scholastisch gebildeter Philosoph wie Franz Brentano in seinem Buche Aristoteles und seine Weltanschauung, 1911, S. 16-21 einen solchen Exkurs bringt, schrieb Wilamowitz das seine über „Aristoteles und Athen“ im Jahre 1893 nur zur Aufhellung historischer Tatbestände, ohne dem Philosophen Aristoteles irgendwelche Aufmerksamkeit zu schenken. Derselbe umreißt die Aufgabe des Philologen in bezug auf einen philosophischen Schriftsteller dahin, daß sie nicht dessen Gedanken in die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis einordnen und die Fäden bloßlegen wolle, die ihn mit älteren und jüngeren Denkern verbinde, sondern es komme für sie auf den Denker an, nicht auf den Gedanken. Für jene Betrachtung würde die Person, ja bis zu einem gewissen Grade würden auch die einzelnen

241

Schriften des philosophischen Schriftstellers verschwinden, höchstens würden Person, Zeit und Sprache hier und da einen Irrtum oder eine Unklarheit erklären. Für den Philologen seien aber zunächst die Werke da. Wenn er Werturteile abgebe, so sei das Beiwerk, denn nicht sich und seine Weisheit will der Philologe bringen, sondern die Stimme jenes soll möglichst rein wieder erklingen, in dessen Dienst er Arbeit und Leben gestellt habe (Wilamowitz, Platon I, 3 f.). Erst in Werner Jägers Aristotelesbuch betritt die klassische Philologie wieder philosophischen Boden und fordert entgegengesetzte Ansichten zur Auseinandersetzung und Verständigung heraus, und im Gegensatz zu Rolfes pessimistischer Voraussage hat vielmehr Jäger recht behalten, wenn er sagte, daß die geschichtliche Stellungnahme zu Aristoteles, aus der sein Werk erwuchs, es nicht notwendig für grundsätzlich anders Denkende unbrauchbar mache. Auch die drei hervorragenden Werke, deren Verfasser als katholische Theologen der scholastischen Philosophie huldigen, verdanken der Auseinandersetzung mit Jäger ihr Entstehen.

1. Von dem reichen Inhalt der Nuyensschen Studie läßt sich in dem zu Gebote stehenden Rahmen kein vollständiger Bericht geben. Es sollen daher außer Betracht bleiben die Verbesserungen, die am Gesamtbild der philosophischen Entwicklung des Aristoteles Jäger gegenüber gewonnen werden, sowie die Feststellungen bezüglich der Authentizität und Chronologie seiner Werke. Als den Theologen interessierend seien nur die Ergebnisse für die Psychologie und die Noetik bei Aristoteles herausgehoben. Ob sie alle gesichert sind, lasse ich dahingestellt, solid begründet sind sie samt und sonders. Wer sich genauer vergewissern will, sei auf das Werk selbst verwiesen.

Das Kernproblem der Psychologie ist das Verhältnis von Leib und Seele. Es durchläuft bei Aristoteles folgende Stadien. Den Ausgangspunkt treffen wir an im Dialog Eudemos, wo ganz wie bei Platon Leib und Seele wie zwei feindliche Mächte einander gegenüberstehen. Schon bald tritt neben dieser platonischen Auffassung der Gedanke auf, daß Leib und Seele zusammenarbeiten und daß dieses Zusammenarbeiten ein natürliches ist. In gegenseitiger Zusammenwirkung werden beide, Leib und Seele, in die Zielstreben der gesamten Natur aufgenommen. Diese teleologische Auffassung findet sich zum ersten Male im Protreptikos, der sich im übrigen noch eng an den Eudemos an-

242

schließt. Die gleiche teleologische Naturauffassung ist auch in der Schrift *De philosophia* anzutreffen. Dabei verliert die Seele jedoch nicht sofort ganz und gar ihre Selbständigkeit, vielmehr ist sie die „Lebenskraft“, die, an ein bestimmtes Organ gebunden, im Leibe wohnt und den Leib belebt. Als Herrscherin gebietet sie dem Leibe, der ihr als dem Tätigkeitsprinzip wie ein Werkzeug dient. Diese vitalistische Deutung des Leib-Seele-Verhältnisses ist besonders in den biologischen und ethischen Werken anzutreffen.

Daß Aristoteles in der Seelenlehre zwischen seinem ersten und zweiten Aufenthalt in Athen (347–335) eine entscheidende Krise durchlebt hat, geht neben dem gänzlichen Verschwinden des platonischen Dualismus auch noch aus einem anderen Umstande hervor. Wegen der großen Zahl von Verweisungen nach Ortschaften auf Lesbos und an der kleinasiatischen Küste in den entsprechenden Schriften ist anzunehmen, daß Aristoteles sie bei seinem Aufenthalt in dieser Gegend während der angegebenen Jahre verfaßte. Hier* findet sich nun eine Erweiterung der Seelenlehre. So wird z. B. in der *Historia animalium* darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Tiere Spuren von seelischen Eigenschaften aufweisen, die den Leidenschaften und Tugenden sowie der Verstandestätigkeit des Menschen vergleichbar sind und daß Kinder in frühestem Lebensalter sich kaum von Tieren unterscheiden. Die Beschränkung der Seelenlehre auf den Menschen, wie sie sich im *Eudemos* findet, ist also fallen gelassen und der erste Schritt zu einer allgemeinen Seelenlehre getan.

Den Endpunkt dieser Entwicklung finden wir in *De anima*. In dieser Schrift ist die Seele bekanntlich die *Entelechie* oder die Wesensform des Lebewesens, so innig mit dem Leibe verbunden wie die Form mit dem Stoffe; sie ist nicht irgendwo im Leibe, sondern der ganze Leib ist ihr Substrat, mit ihm entsteht und vergeht sie.

Mit der Entwicklung des Leib-Seele-Problems hängt bei Aristoteles die der *Noetik* zusammen und kann nach Nuyens nur so verstanden werden. Solange Aristoteles mit Plato die ganze Seele für unsterblich hält, gibt es für ihn kein Erkenntnisproblem. Der Nus ist das Höchste und Wichtigste an der Seele, und wenn die Seele unsterblich ist, ist es insbesondere der Nus. Auf diesem Standpunkt befindet sich Aristoteles deutlich im *Protreptikos*.

Je mehr sich nun Leib und Seele in der Übergangsperiode für Aristoteles zu einer innigen Einheit verbinden, um so schärfer treten der Nus und die Seele auseinander; er ist das Nichtleibliche an der Seele. Im ersten Buche der Schrift *De partibus animalium*, die als der Übergangszeit angehörig nachgewiesen wird, klingt zum ersten Male die Lehre von der Seele als Wesensform des Leibes an, und sofort erhebt sich die Schwierigkeit, daß dies nicht vom Nus gelten kann.

Im Endstadium, wo die Seele als *Entelechie* des Leibes in allerinnigster Weise mit dem Stoffe verbunden ist, tritt der Gegensatz von Geist und Seele stark in den Vordergrund und wird zum Hauptproblem der aristotelischen Seelenlehre. Einerseits weiß er die Wechselwirkung von Leib und Seele nur zu erklären durch die Annahme, daß sie zusammen eine Substanz formen wie Potenz und Akt oder Stoff und Form. Andererseits geht er vom Denken aus. Der Mensch besitzt universelle, absolute, von Zeit und Raum unabhängige Erkenntnis; dies setzt ein Prinzip voraus, das vom Leib unabhängig ist und nicht zugleich mit ihm entstehen kann, sondern ewig sein muß. Weiter ist Aristoteles nicht gekommen. Die Möglichkeit, daß die Seele beides sein kann, kann nur gesehen werden im Lichte des Schöpfungsbegriffes und wurde von Aristoteles nicht durchschaut; für das unabweisbare Bewußtseinsgegebene „Ich denke“ hat er keine Erklärung gefunden. Auch kann er das Entstehen des individuellen Nus nicht erklären, da er nur ein Werden aus einem bereits vorher vorhandenen Stoff kennt.

Nuyens weiß, daß er sich mit den letzten Behauptungen im Gegensatz zu Thomas von Aquin und dessen scharfsinnigen Schüler Brentano befindet. Es wäre indes von Nutzen gewesen, sich mit des ersteren *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas* auseinanderzusetzen, wo in auffallend moderner Weise, nämlich in genauer Textinterpretation, der Versuch unternommen wird, zu zeigen, daß die Behauptung des Averroes von der Einheit

des Nus und seinem Getrenntsein vom Körper (die Nuyens der thomasischen gegenüber für die historisch richtigere erachtet) mit den Worten und der Meinung des Aristoteles durchaus im Widerspruche steht.

Von den in Betracht kommenden Werken Brentanos nimmt Nuyens nur Bezug auf dessen „Psychologie des Aristoteles“, während „Aristoteles und seine Weltanschauung“ sowie „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes“ unberücksichtigt bleiben, und doch wird im zweiten Werke ausführlich die Frage erörtert, ob der Gott des Aristoteles ein Schöpfer ist (S. 75–78), während das dritte dem Beweis der Thesen dient: 1. Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig, 2. Aristoteles leugnet ausdrücklich seine Präexistenz, 3. Aristoteles lehrt den Kreatianismus, 4. Aristoteles findet sich, indem er dieses tut, in Übereinstimmung mit seiner Lehre von den übrigen zur Welt gehörigen immateriellen Wesen (Sphären und Sphäregeistern), 5. Aristoteles zeigt hier wie anderwärts eine weitgehende Übereinstimmung mit seinem Lehrer Plato; wie endlich 6. bei seinen unmittelbaren Schülern, Theophrast und Eudemos, lassen sich deutlich Spuren derselben Lehre erkennen. Vgl. zu diesem Werke auch Luger „Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotus“.

Das letzte Wort ist also auch durch Nuyens noch nicht gesprochen, doch können wir mit ihm übereinstimmen, wenn er am Ende seiner gehaltvollen und eindringenden Studie sagt: Auf jeden Fall müssen wir Aristoteles trotz größter Bewunderung für sein Genie doch nicht mit Averroes ansehen als den Vollender und Vollstrecker alles Weisheitsstrebens, ja als die unübertreffliche Wahrheit selbst. Vorsichtiger und philosophisch gerechter wird unsere Wertschätzung sein, wenn wir uns an den von Aristoteles selbst aufgestellten Grundsatz (*De An.* I, 2, 403 b 20–24) halten: Bei unseren Betrachtungen über die Seele ist es erforderlich, daß wir auch die Ansichten all unserer Vorgänger, die jemals über sie sich geäußert haben, in unsere Untersuchung einbeziehen. Hierbei muß unser Ziel sein, das gut Gesagte zu übernehmen und uns vor unrichtigen Meinungen in acht nehmen.

2. Nuyens bezeichnet als wünschenswerte Ergänzung seiner Untersuchungen u. a. Parallelforschungen über Entwicklungsmomente im Gottesbegriff des Aristoteles. Diese Aufgabe löste Nolte in glänzender Weise.

In allen physischen und biologischen Traktaten vertritt Aristoteles unverbrüchlich zwei Ansichten, nämlich daß das erste Glied in einer natürlichen und endlichen Reihe von bewegten und bewegenden Gliedern ein sich selbst bewegendes ist, dann daß die höchste Zielursache einer Bewegung nicht in dem Bereich einer Untersuchung auf dem Gebiete der Physik und Biologie gehöre. Die Lehre von der Bewegung wird nun vom Philosophen auf die astronomischen Anschauungen des Eudoxus und Kalippus übertragen. Das erste Sichbewegende ist somit der oberste Himmel, der aus einer Äthersphäre als Erstbewegtem und dem immanenten Prinzip der Bewegung als erstem unbeweglichem Bewegenden sich zusammensetzt. Jede niedrigere Sphäre ist ein Sichselbstbewegendes, bei dem ein bewegter und bewegender Teil unterschieden wird. Als bewirkende Ursache der Bewegung des ersten Himmels gilt eine vernünftige Seele, die wegen dieser Ursächlichkeit auch weiterhin die höchste bewirkende Ursache der ganzen Weltallbewegung ist und an sich wie auch beiläufig weder von sich noch von einem anderen bewegt werden kann. Bei jeder niedrigeren Sphäre ist ebenfalls eine Seele als bewirkende Ursache der ihr zukommenden Kreisbewegung anzusehen. Eine solche Seele ist aber nicht gänzlich unbeweglich, sondern dies wohl an sich und beiläufig von sich aus, beiläufig aber beweglich durch ein anderes. Über die Beziehung der niederen Wirkursachen zur höchsten Wirkursache der Bewegung und ihren Zusammenhang hat sich Aristoteles nicht ausführlich ausgesprochen, auch hält er weder

die sich selbst bewegenden Sphären noch ihr immanentes Prinzip für Gottheiten, wenn er sich auch zu ihrer Kennzeichnung des Wortes „göttlich“ in weiterem Sinne bedient.

Wie aus den ältesten Werken des Aristoteles und ihren Fragmenten zu ersehen ist, läßt sich als sicher annehmen, daß der Philosoph anfangs der Gottheit das Wesen und die Eigenschaften beigelegt hat, die bei Plato der Idee des Guten zukommen. Gott ist eine lebende Substanz, begabt mit Verstand und Willen, von Natur unsterblich. Er hat seinen Platz unter den ersten Prinzipien und Ursachen, ist geziert mit Wissenschaft, Weisheit und freiem Entscheidungsvermögen, das immer das Gute erwählt, während jenes göttliche Wissen ebensogut das Göttliche wie das Außergöttliche umfaßt. Dies ist der Gottesbegriff, wie er sich in den Dialogen findet, in denen Aristoteles noch nicht die Ideenlehre angreift, sowie in der Topik und in den ersten beiden Kapiteln des ersten Buches der Metaphysik.

In demselben Augenblick aber, wo Aristoteles der Ideenlehre seinen Glauben aufkündigt, stürzt das wissenschaftlich-philosophische System seiner Lehre von Gott zusammen. Von diesem Zeitpunkt an bemüht er sich, seinen Gottesbegriff in der Welt selbst zu begründen. Die göttliche Ursächlichkeit in bezug auf die Bewegung und Ordnung der Welt beginnt die erste Stelle einzunehmen. Obgleich Aristoteles meint, Gott sei das erste Prinzip selbst, erklärt er dies nicht als Ursprungsein. Die wahre Art göttlicher Ursächlichkeit bleibt lange Jahre hindurch sehr dunkel, Zielursächlichkeit jedoch wird ausdrücklich abgelehnt. In jener Zeit ist die Gottheit weder die platonische Idee des Guten noch auch das erste unbewegliche Bewegende, von dem Aristoteles im 12. Buche der Metaphysik spricht; die Gott zukommenden Eigenschaften gemahnen an beides. Je inniger die Beziehung Gottes zur Welt wird, um so mehr tritt seine Beziehung zum Menschen zurück. Allmählich verliert der Gottesbegriff den Charakter eines persönlichen Wesens. Wille und Wissen Gottes umfassen zwar das Außergöttliche, aber in seiner Selbstgenügsamkeit ist Gott selig ohne jenes Wissen und jenen wohlthätigen Einfluß. Dämonen und natürliche Ursachen beginnen in der Welt unter dem Monde die Aufgaben der Gottheit zu übernehmen. Diese Gedanken über Gott finden sich der Reihe nach in *De philos.*, *De Caelo*, *De Gen. et Corrupt.* — *Ethica Eud.*, Pol. VII, 1 und 3. — *Metaph.* XI. — *Ethica Nicom.* — *De Somno et Vig.*, *De Div. ex Somnis*, *Ars Rhetorica*, und gehören in die Zeit von der Verwerfung der Ideenlehre bis zur Ausarbeitung von *Metaph.* XI, d. h. von vor 347 bis zum Lebensende des Philosophen.

Im 12. Buche der Metaphysik gelangt Aristoteles zur wissenschaftlichen Überzeugung vom Dasein Gottes, die er aus der ewigen und notwendigen Bewegung des Weltalls gewinnt, womit sich der Begriff von der wahren Art göttlicher Ursächlichkeit verbindet: Gott ist nämlich die Zweckursache des Umschwunges vom ersten Himmel und eben dadurch die höchste Zweckursache der ganzen Welt. Als höchstes Gut und höchstes Erkennbare übt Gott einen Einfluß aus auf die höchste Wirkursache der kosmischen Bewegung, d. h. auf das immanente Prinzip dieser Bewegung, die Seele des ersten Himmels. Seine Persönlichkeit hat ein solcher Gott völlig eingebüßt, ist er doch geworden zum ersten unbeweglichen Bewegenden, das nur sich selbst betrachtet. Weder irgendwelches Wissen von dem, was außergöttlich ist (nicht einmal als Gegenstand zweiten Ranges), noch Wille, noch Vorsehung werden in jenem Gott gefunden, und die Beziehung zwischen Gott und Menschen ist gänzlich aufgegangen in die Beziehung Gottes zur Welt.

Wie eine jede Sphäre ihre immanente Wirkursache hat, so legt Aristoteles der eigenen Bewegung einer jeden Kugel ihre eigene nichtimmanente Zielursache bei. Nur die Zielursache des Umschwunges vom ersten Himmel ist Gott, sie allein ist nämlich an sich und beiläufig seitens eines anderen unbeweglich. Die niedrigeren Zielursachen sind zwar erhabene Substanzen, und ihr Leben ist dem göttlichen ähnlich, dennoch sind sie nicht gänzlich unbeweglich, denn sie sind dies nur an sich, beiläufig seitens eines anderen sind sie beweglich. Ihre Beziehung zur höchsten Zielursache und ihren Zusammenhang hat Aristoteles zwar nicht aus-

einandergesetzt, die Einheit und Überlegenheit Gottes aber mit ausdrücklichen Worten zum Ausdruck gebracht und sich niemals der Vielgötterei oder der Eingottverehrung zugewandt. Zu dieser Auffassung, die sich in *Metaph.* XII findet, gelangte der Philosoph erst in hohem Alter.

Von den ältesten Werken abgesehen, die wegen ihrer trümmerhaften Überlieferung ein sicheres Urteil nicht zulassen, finden wir an keiner Stelle den Philosophen Gott die Wirkursächlichkeit oder wahre sittliche und religiöse Kraft beilegen. Ferner ist das erste unbewegliche Bewegende in den physischen Traktaten nicht mit dem ebenso Benannten in der Metaphysik übereinstimmend. Denn in jenen Werken ist es das erste immanente Bewegungsprinzip, nämlich die Seele des ersten Himmels, die die höchste Wirkursache der Weltallsbewegung ist. Das erste Bewegende in der Metaphysik ist aber die höchste und transzendente Zielursache der ganzen Weltallsbewegung.

Dies wäre das Endergebnis der Nolteschen Studie, die als philologisch-kritische Untersuchung höchsten Ansprüchen genügt. Es mag enttäuschen und einen scholastischen Philosophen vielleicht peinlich bedrücken, doch da muß gelten: *Amicus Aristoteles, magis amica veritas*. Indes ist doch noch folgendes zu erwägen. Aristoteles hat niemals die Gotteslehre *ex professo* behandelt, seine Ansichten sind zu erschließen. Darf man ihn daher nicht aus sich selbst heraus ergänzen, oder sind alle dahingehenden Bestrebungen wohlgemeinte, aber nicht zulässige Harmonisierungsbestrebungen? Thomas von Aquin hat letzteres nicht gemeint. In seinen bis auf den heutigen Tag auch nach dem Urteil nichtkirchlicher Philosophen unübertrefflichen Kommentaren zum Stagiriten ergänzt er an verschiedenen Stellen den Meister im theistischen Sinne (Gott eine Persönlichkeit und Schöpfer dieser Welt). Dabei war es sein Grundsatz, mit den Worten und der Meinung des Aristoteles im Einklang zu bleiben (siehe oben). In dieser Haltung kommt ihm neuerdings am nächsten vielleicht der als Aristoteleskenner unbestrittene Franz Brentano. Wie weit dieser eine Ergänzung der aristotelischen Gotteslehre für möglich hält, lehren die Überschriften in seinem Aristoteles: Existenz eines schlechthin Notwendigen. Es ist unbewegt. Es ist ein einheitlicher, zwecktätiger Verstand als erste Ursache der ganzen Weltordnung. Dieser Verstand ist die erste Ursache nicht bloß aller Ordnung, sondern auch alles Seins. Er ist, indem er sich selbst schaut, allweise und vollkommen selig, sein Wesen ist seine Weisheit und seine Weisheit seine Seligkeit. Er ist die Liebe alles Guten und der allmächtige Wille, der das Beste will. Er ist unendlich gut und als Gutes Prinzip. Brentanos Schriften über Aristoteles werden zwar in dem Literaturverzeichnis von Nolte aufgeführt, Stellung genommen wird indes zu ihnen nicht. M. E. ist die Antwort auf die Frage: Was hat Aristoteles in seinen erhaltenen Schriften gelehrt? bei der trümmerhaften Erhaltung seines Nachlasses auszubauen durch die weitere Untersuchung, was darüber hinaus seine Meinung gewesen sein könne.

3. Von den drei zur Besprechung stehenden Werken hat die Schächersche Schrift fast nur philologisches Interesse und kann daher nur kurz beurteilt werden, obwohl sie für ihren Zweck von beträchtlichem Werte ist. Es handelt sich in ihr, si licet magna componere parvis, um ein Problem ähnlich der synoptischen Frage, wie hier für die Evangelien so dort für die drei dem Aristoteles beigelegten Ethiken: In welchem zeitlichen und Abhängigkeitsverhältnis stehen sie zueinander? Zahllose Federn sind zu ihrer Beantwortung in Bewegung gesetzt worden, worüber fast erschöpfend Schächer im ersten Teile seines Buches

„Die drei ethischen Pragmatiken des aristotelischen Korpus in der gelehrten Forschung seit Beginn des 19. Jahrhunderts“ handelt.

Entgangen ist ihm der Artikel von Stock in Roß, *The works of Aristotle*, vol. IX, Oxford 1915, der allerdings in der Hauptsache nur referierend ist. Noch nicht berücksichtigt werden konnten die besprochenen Werke von Nuyens und Nolte.

Der augenblickliche Stand der Frage ist folgender. In seinem berühmt gewordenen Werk wandte sich Jäger gegen die fast allgemein angenommene Ansicht Spengels, nach der nur die nikomachische Ethik ein echtes Werk des Aristoteles sei, die eudemische eine von Eudemos von Rhodos verfaßte Bearbeitung der aristotelischen Lehre, deren Abweichungen von dem echten Werke Eigentum des Eudemos seien, und die *Magna Moralia* ein von einem jüngeren Peripatetiker verfertigter Auszug aus der eudemischen (so Spengel; später sagte man: aus beiden Werken), und begründet seine These, daß die eudemische Ethik die „Urethik“ des Aristoteles darstellte, d. h. seine früheste Ethikvorlesung, mit dem Nachweis, daß die eudemische Ethik, wo sie in ihrem Lehrgehalt von der nikomachischen abweicht, der aus dem *Protreptikos* und den Dialogen kenntlichen früharistotelischen Lehre und somit auch dem Platonismus noch näher stehe. Bezüglich der *Magna Moralia* entwickelte sich in recht unerquicklicher Form eine Diskussion zwischen Jäger und dessen Schüler Walzer auf der einen und dem ergrauten, um die Geschichte der griechischen Philosophie höchst verdienten Hans von Arnim, der beachtenswerte Gründe für die Ansicht beibrachte, daß die „große Ethik“ ein echtes Werk und zwar die früheste, der eudemischen noch vorausliegende Ethikvorlesung des Aristoteles sei.

Nuyens und Nolte sehen von der *Magna Moralia* vollständig ab, halten gleichfalls die eudemische Ethik für echt und lassen sie der nikomachischen voraufgehen. Als Beweis führen sie nur an, daß so diese Schriften in Einklang stehen zu ihren anderweitig begründeten Ansichten von der Entwicklung der Seelen- bzw. Gotteslehre des Aristoteles.

Durch genaue Interpretation einer Anzahl von Stücken der drei Ethiken kommt Schächer zu folgendem Resultat, das indes nur einen bescheidenen Beitrag zu einer grundsätzlichen Lösung bedeuten soll. Der Verfasser der *Eudemien* beabsichtigt an verschiedenen Stellen eine Weiterbildung der in der nikomachischen Ethik eingenommenen Position in der Richtung einer Klärung von solchen Problemen, deren Lösung in den *Nikomachien* seine tief ethisch veranlagte Persönlichkeit von durchaus religiöser Grundeinstellung nicht befriedigte. Dabei macht er den Eindruck eines durchaus selbständigen, aus souveräner Beherrschung des Stoffes hervorgehenden Schaffens, was wohl die Veranlassung war, Aristoteles selbst für den Verfasser des Werkes zu halten, aber auch auf Eudemos zutreffen kann. Diesem ist auch eine spätplatonische Orientierung seiner Ethik zuzutrauen. Der Verfasser der großen Ethik scheint die in Frage kommenden Lehren der *Eudemien* nicht zu kennen, Gemeinsamkeiten zwischen beiden Schriften gehen wohl auf gemeinsame Quellen zurück, nämlich älteres, in die *Nikomachien* nicht aufgenommenes Lehrgut, das dem Verfasser der großen Ethik etwa durch Theophrast vermittelt wurde, und die *Nikomachien* selbst bzw. eine an anfechtbare Stellen der *Nikomachien* anknüpfende Schuldiskussion zwischen einer dem späteren Aristoteles treuen und einer mehr zu dem an Plato orientierten frühen Aristoteles hinneigenden Gruppe. Daß die große Ethik dabei keine polemischen Wendungen

gebraucht, ist auf das Bestreben zurückzuführen, nicht in Gegensatz zu dem Schulhaupte zu treten.

Es ist zu wünschen, daß es Schächer vergönnt sein möge, seine Studien auszuweiten sowie zu einer allseitig begründeten und überzeugenden Darlegung seiner These zu formen, wenn damit auch die Hoffnung verloren ginge, „die geistige Entwicklung des Stagiriten auf dem Gebiete seines ethischen Denkens vom Platoniker, als den ihn Jäger im aristotelischen *Protreptikos* zu sehen gelehrt hatte, bis zu seinem Spätwerk der *Nikomachien* zu verfolgen“.

Münster (Westf.).

Laurenz Bocks.

Noth, Martin, Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn. [Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissensch. Klasse 17.2.] Halle (Saale), Niemeyer, 1940 (VI, 90 S. Lex. 8°). M. 8.

Da im N.T. nicht nur der Pentateuch als „Gesetz“ zitiert wird, sondern selbst Propheten- und Psalmenstellen, will der Verf. die Grundlagen und die Bedeutung des Gesetzes bestimmen. Indem er von dem in dieser Allgemeinheit doch zu weit gehenden Satze ausgeht, daß Gesetze nirgends eine Ordnung ins Leben rufen oder innerhalb einer schon bestehenden Ordnung neue Einrichtungen schaffen, stellt er fest, daß die Gesetze des Pentateuch nicht ein Staatswesen und ein Staatsvolk voraussetzen, für das sie bestimmt wären, sondern den sakralen Verband der zwölf Stämme mit gemeinsamem Kult, der in der Richterzeit gegründet worden sei. Alle Gesetze mit Ausnahme des Dekalogs gingen davon aus, daß die Israeliten bereits im Kulturlande siedelten, womit freilich Moses als Gesetzgeber fällt. Zwar wüßten die Erinnerungen Israels von einem Bundesabschluß am Sinai als einem historischen Ereignis, aber die geschichtlichen Vorgänge seien unsicher. Das Ziel der Gesetze sieht Noth in dem Bestreben, Israel an Jahve zu binden und Abfall von dem Bundespartner zu verhüten; das sei auch die Aufgabe der Reinheits- und Speisegesetze gewesen, die das Volk von den Kanaanitern absondern sollten. Mit dem Exil hätte eigentlich die Grundlage der Gesetze, die zwölf Stämme, aufgehört, gleichwohl habe man es als verbindlich angesehen, da diese Zeit als Übergang gegolten habe. In der Spätzeit, nach Esra, habe man dem Gesetz göttliche Autorität zuerkannt. Der Arbeit der Schriftgelehrten, die doch für die Wertung des Gesetzes in der neutestamentlichen Zeit maßgebend war, ist nicht gedacht, wohl weil der Verf. nur die biblischen Quellen reden lassen wollte.

Die Schrift, die weniger Einzeluntersuchung als große Zusammenschau bietet, ist sehr anregend geschrieben und enthält manche feine Beobachtung. Steht Noth auch auf dem Boden der Quellenscheidung, so ist er doch selbständig. Das Heiligkeitgesetz ist nach ihm vor dem Deuteronomium verfaßt (auf die Frage, ob seine Bestandteile nicht aus verschiedener Zeit stammen, geht er nicht ein). Das Deuteronomium ist keine Fälschung, sondern vor Josia verfaßt; Josia habe seine Reform (richtig) vor Auffindung des Gesetzbuches begonnen. Der Priesterkodex sei zunächst nur Erzählung gewesen, und die meisten P zugewiesenen Gesetze seien vorexilisch. Auch von der Frage nach der Entstehung des Pentateuchs abgesehen, wird nicht allen Ausführungen beizupflichten sein. Es ist gewiß richtig, daß das Gesetz in der nachexilischen Zeit eine ganz andere Bedeutung gewann, aber auch vorher schon verlangte es als Wille Gottes Gehorsam, und die Propheten (deren kaum gedacht ist) setzten seine Forderungen als verbindlich voraus. Zu der falschen Zeichnung trägt viel bei, daß Noth die Chronik nicht als geschichtliche Quelle für die vor-

exilischen Verhältnisse anerkennt. Auch der Satz, in der nach-exilischen Zeit werde „nach Wegfall der von Gott gegründeten Gemeinschaftsordnung der einzelne Mensch, das Individuum, vom Gesetz beansprucht“ (S. 80), ist überspitzt, und Noth selbst schränkt ihn alsbald wieder ein. Ebenso sprechen die Quellen dagegen, daß bei den älteren Gesetzen „von einem Lohn natürlich keine Rede sei“ (S. 82) und „der Begriff der Lohn verdienenden guten Werke“ der späteren Zeit angehöre (S. 90); auch diese Behauptung muß Noth, wenn auch zögernd, abschwächen.

Nymegen (Holland).

Paul Heinisch.

Ros, Dr. Jan, S. J., **De Studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann**. Openbare les gegeven bij de aanvaarding van zijn werkzaamheid als privaatdozent in de literatuurgeschiedenis van het griekse proza aan de r. k. Universiteit te Nijmegen op 30 October 1940. Nijmegen-Utrecht, Dekker & van de Vegt N. V., 1940 (66 S. 8°). fl. 0,75.

In der vorliegenden Schrift gibt R. eine gedrängte Übersicht, wie sie durch eine Antrittsvorlesung bedingt ist, über das Studium des Bibelgriechisch von Hugo Grotius bis zu Adolf Deissmann. Bereits im 16. Jahrh. liegen die Anfänge des Streites, der sich teilweise bis heute hinzieht und noch nicht ganz ausgefochten ist: auf der einen Seite stehen die „Hebraisten“, die einen bedeutenden Einfluß des Hebräischen (Semitischen) auf das ntl. Griechisch zugestehen, auf der anderen die „Puristen“, die diesen Einfluß ablehnen. Als Beispiele seien aus dem Vortrag zwei Vertreter mit kennzeichnenden Zitaten aus ihren Schriften genannt: der Hebraist Alphonsus Salmerón, der beweisen will: „Apostoli et Evangelistae Graece scribentes suis abundant Hebraismis“ (S. 9) und der „fanatiek purist“ Christ. Sigismund Georgius, der seine These, daß die Apostel ein reines Griechisch geschrieben haben, dogmatisch unterbauen will durch den Satz: „Lingua N. T. non Apostolorum, sed ipsius Spiritus S. est“ (S. 22).

Der Kampf, der auf beiden Seiten manchmal leidenschaftlich geführt worden ist (so nennt Gatakerus den Pfochenius einen „Esel“), wird in der Schrift von R. sehr gut dargestellt. Verschiedene Einzelheiten, die sich köstlich lesen, werden gelegentlich mitgeteilt: ich verweise nur auf die Findigkeit des Puristen Neubour (1718), der zu Joh 1, 4 *ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* auf Ilias VI 6 verweist *φῶς δ' ἐτάροισιν ἔθηκεν*, eine Stelle, wo „totidem paene verbis reperitur Act. XIII 47 *τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν*“ (S. 21). Der Übereifer ging sogar soweit, den Homer als Hebräer zu erweisen: so lautet der Titel eines Buches von Zacharias Bogan 1658: „Homerus *Ἑβραῖων*“; Bogan spürt aber doch irgendwie sein gewagtes Unternehmen, da er sich in der Ep. ad Lect. dagegen verwahrt, sein Werk als „foetus delirantis et distortae Phantasiae“ zu bezeichnen.

Die neueste und letzte Periode der Wissenschaft des Bibelgriechisch läßt R. mit Winer beginnen; der führende Name ist Deissmann. R. kann Deissmann nicht folgen; einzelne Beispiele aus Deissmanns Schriften werden kurz besprochen und als nicht befriedigend abgelehnt. Nicht Deissmann, der am Ende des geschichtlichen Überblickes steht, sondern Hugo Grotius, der am Anfang steht, gehört an die Spitze: „Waar onze landgenoot Hugo Grotius den geest greep, bleef Adolf Deissmann gevangen in de materie“ (S. 44); das Urteil ist sichtlich etwas durch den leicht zu verstehenden Lokalpatriotismus gefärbt!

R. möchte die Eigenart („eigen physionomie“) des Bibelgriechisch, das besonders durch die LXX geformt ist, schärfer betonen. Gerne liest man, daß R. zum Schluß das Studium der LXX empfiehlt; aber bei der LXX erhebt sich wieder die Frage, die Deissmann gut beantwortet, wie dieses „Übersetzergriechisch“ durch die Volkssprache beeinflusst worden ist. Bei manchen Teilen

sehen wir erst durch den Vergleich der damaligen Papyri deutlich die Einwirkungen der Umwelt; ich darf hier verweisen auf die Wiedergabe des „Modespiegels“ Is 3, 18—24 durch die LXX: eine Reihe der hier gewählten Wörter, die teilweise nicht durch die hebräische Vorlage bedingt sind, findet sich in der Aufzählung der Mitgift in den Papyri (vgl. meine Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaiaas, Münster i. W. 1934, S. 203—211).

Abgesehen von der Stellungnahme gegen Deissmann, die man nur in einigen Punkten berechtigt findet, nehmen wir gerne die Schrift von R. entgegen und wünschen, daß er sie zu einer vollständigen Geschichte der Philologie des N. T. ausbaut.

Braunsberg (Ostpr.).

Joseph Ziegler.

Bader, Robert, **Der *ΑΛΘΗΣ ΛΟΓΟΣ* des Kelsos**. [Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft H. XXXIII.] Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer, 1940 (XI, 216 S. 8°). M. 15.

Seit einem Jahrhundert hat sich die Forschung ehrlich darum bemüht, die Streitschrift des Philosophen Celsus gegen das Christentum aus der Apologie des Origenes wiederzugewinnen: C. R. Jachmann (Progr. Königsberg 1836), Kellner (Katholik 1863, 539 ff. 641 ff., Hellenismus und Christentum 1866), vor allem Th. Keim, C. Wahres Wort... wiederhergestellt, aus dem Griech. übers. usw., Zürich 1873, ferner B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Paris 1878 (darin Essai de restitution et de traduction 158—426), P. Koetschau, Orig. Werke I. u. II. in der Berliner Kirchenväterausg., Lpz. 1899, und neuerdings im Anschluß an seine in Münster 1922 herausgekommene Dissertation O. Glöckner, Celsi A. A. excussit et restituere conatus est, Bonn 1924 (Kl. T., hrsg. von H. Lietzmann 151). Zu diesen Versuchen tritt nunmehr die vorliegende Arbeit. Im Vorwort (S. VIII) wird noch eine bisher u. W. nicht veröffentlichte Gießener Habilitationsschrift von H. O. Schroeder angezeigt, die außer Untersuchungen zum Werk und seinem Verf. gleichfalls eine Wiederherstellung des Textes nebst Kommentar verheißt.

In einer längeren Einleitung verbreitet sich B. eingehend über den Titel, die philosophische Stellung des Autors, die Gegenschift des Orig., deren Überlieferung, die Wiederherstellbarkeit der C.schrift sowie die möglichen Wege zu deren Edition, um dann mit zwei Tabellen (der indirekt überlieferten und der von ihm umgestellten C.fragmente) zur Darbietung des Textes (S. 39—216) selbst überzuleiten. Für die Gliederung des A. A. wird (S. 38 A. 108) kurz auf Koetschau, Jahrb. f. prot. Th. 1892, 604 ff. Orig. LI—LVI sowie J. F. S. Muth, Der Kampf d. heidn. Philos. C. gegen d. Christent., Mainz 1899, 20—22. 210—224 (so richtig!) verwiesen. Über den sehr umstrittenen Zweck der Streitschrift (vgl. Muth 136 ff.) und ihre Quellen (ebd. 160 ff.) dagegen gibt die Einleitung keine Rechenschaft. Um von ihrem sonst reichen Inhalt kurz zu berichten, so faßt B. *Ἀληθὴς Λόγος* mit Neander u. a. als „Wahre Lehre“, im Gegensatz zu der falschen der Christen; vielleicht sei jedoch „Wahrer Lehrvortrag“ über das Christentum gemeint oder der Titel einfach aus Plat. ep. 7 p. 342 a vgl. fragm. VI 9 übernommen (S. 2 f.). Daß unser C. in der Hauptsache Platoniker war, wenngleich Orig. (und, fügen wir hinzu, wohl von ihm abhängig, Eus. h. e. VI, 36) ihn als Epikureer abstempeln möchten, wird ausdrücklich festgestellt (S. 3 f.; vgl. dazu noch die einläßliche Erörterung bei Muth 23—46, der den Synkretismus des C. stark unterstreicht!). Die Hypothese von C. J. Neumann, der Orig. c. Cels. auf 248 n. Chr. festlegen will, weist B. mit Bardenhewer, Gesch. d. altchr. Lit.² II, 162, als quellenmäßig nicht begründet zurück (S. 5). In dem Streit über den höheren Wert der direkten, durch Cod. Vat. 386

s. XIII. = A vertretenen oder indirekten, in der Philocalia (Archetypus Φ s. VII.) vorliegenden Textüberlieferung nimmt B. nach sorgfältiger Abwägung aller Argumente im Gegensatz zu Koetschau (Ausgabe), J. A. Robinson und Glöckner einerseits sowie P. Wendland (G. G. A. 1899, 276 ff. 613 ff.) andererseits, gestützt auf die Ergebnisse von Fr. A. Winter (Progr. Gymn. Burghausen 1902/3. 1903/4), die Glöckner unbeachtet gelassen hatte, dahin Stellung, daß eine Entscheidung jeweils von Fall zu Fall getroffen werden müsse (S. 5 ff., so auch schließlich Koetschau selbst, Zeitschr. f. wiss. Th. 1900, 377, vgl. BKV 52 [1926], XV A. 4). Gegenüber dem Optimismus Koetschaus und Glöckners, die von der Annahme ausgehen, daß Inhalt, Gedankenfolge und Wortlaut der C-Schrift im wesentlichen von Orig. getreu wiedergegeben sind, und daher eine Rekonstruktion des Werkes für möglich halten, stellt sich B. mit gesunder Skepsis auf die Seite von Keim, K. Schmidt (Gnomon 1927, 117 ff.) u. a., die nur erhaltene Fragmente des C. gelten lassen (S. 10 ff.). Dann bleibt es aber dem Herausgeber unbenommen, falls erforderlich, auch Umstellungen der Bruchstücke vorzunehmen (S. 29 ff.). Wenn Schmidt (120. 125) jedoch Fragmente von I, 1—27 mit Fragmenten späterer Bücher kombinieren will, weil Orig. hier einige *κεφάλαια* aus dem ganzen A. A. vorweggenommen habe, so erhebt B. gegen diese Methode sowohl grundsätzlich mit Rücksicht auf das eindeutige Selbstzeugnis des Orig. I, 6 wie auch auf Grund sorgfältiger Einzelanalyse Einspruch (S. 32 ff.). Nach III, 1 umfaßt dieser erste Teil allerdings nicht bloß das Proömium, wie B. (S. 34) irrtümlich meint (vgl. die Besprechung von O. Stählin, Ph. W. 1942, 5). Von den „zwei Wegen“, die Schmidt (S. 124 f.) für die Edition des C. aufzeigt, nämlich entweder Sammlung und Sichtung der Fragmente oder Wiederherstellung des Ganzen, kommt nach alledem nur der erste in Betracht, wobei die Form, in der Orig. die direkten und indirekten Fragmente überliefert, unbedingt zu wahren ist. B. glaubt freilich, daß diese „sich zu einem einigermaßen zusammenhängenden Ganzen formen“, wenn man versucht, zwischen ihnen „die inhaltliche oder logische Verknüpfung“ herzustellen (S. 37 f.).

Diesem Zwecke dienen denn auch — und damit kommen wir zum Hauptteil, der Textausgabe — die deutschen Überleitungen zwischen den einzelnen Bruchstücken, mit denen B. den Zusammenhang des verlorenen Originals herzustellen sich angelegen sein läßt. Allein bei der Ungewißheit, in der wir uns oft genug über Inhalt und Umfang des Ausgelassenen befinden, bleibt hier der subjektiven Mutmaßung zuviel Spielraum, als daß sichere Ergebnisse erzielt werden könnten (vgl. Stählin 3 f. mit Belegen!). Um den Wortlaut der C.-Bruchstücke kenntlich zu machen, hat B. im Text griechische Kursive und in den Anmerkungen Sperrdruck angewandt. Diese Abgrenzung der Worte des C. von denen des Orig. ist ohne Zweifel scharfsinnig und sorgsam, nicht selten abweichend von den Vorgängern, durchgeführt; daß man gleichwohl gelegentlich auch anders sich entscheiden kann, liegt in der Natur der Sache. Stählin hat zu einer Reihe von Stellen Widerspruch angemeldet und auch gegenüber dem recht sorgfältig konstituierten Text einige wenige Fragezeichen angebracht (S. 5 f.). Sicher ist ihm beizupflichten, wenn er ferner die Belastung des an wertvollem Material reichen Apparats mit orthographischen Quisquilien beanstandet (S. 6 f.). Auf der anderen Seite möchte man öfter über zu große Schweigsamkeit klagen, was Angaben über die Stellungnahme bzw. Konjekturen früherer Kritiker, gelegentlich auch *variae lectiones* der Codd. angeht, so daß jeder, der die Textproblematik allseitig überschauen will, der grundlegenden Ausgabe von Koetschau oder der Sonderedition von Glöckner nicht entraten kann.

Im einzelnen mögen noch folgende Bemerkungen Platz finden: Zu I, 17 A. 4 (Allegorische Schrifterklärung der *ἐπιεικέστεροι*) vgl. auch IV, 48! Zu I, 20 A. 2 und IV, 48 A. 4:

Die Worte *μῦθοι κενοί . . . μὴδ' ἀλληγορίαν ἐπιδεχόμενοι* hätten als celsianisch Aufnahme in die Sammlung der Fragmente verdient. Zu I, 66: Die zwei Engel mit Orig. auf Mt 1, 20 und 2, 13 zu beziehen, liegt am nächsten, zumal da C. überhaupt Mt am besten von allen Ev. zu kennen scheint (vgl. Muth 176 ff.). Daß Mt 2, 13 gerade vorher von C. angeführt ist, spricht nicht dagegen, wenn man *ὁ δὲ ἴδῃ διὰ σὲ πεπομφὼς ἀγγέλους* „der jetzt (oder „nunmehr“ oder „damit schon“) zwei Engel deinetwegen gesandt hat“ übersetzt. Zu II, 8 A. 2 (Unglaube der Juden gegenüber Jesu Gottheit) vgl. II, 38! Zu III, 14 A. 1: Warum soll C. neben *κρύβδην* (I, 1) und *κρύφα* (I, 3) nicht auch noch *ἀποκρύπτειν* in bezug auf die Christen gebraucht haben (vgl. Keim 35 A. 4)? Zu III, 16 a A. 4 vgl. IV, 10 (*δείματα*)! Zu III, 19 A. 1: C. scheint doch, wie gerade III, 19 lehrt, hinter dem ägyptischen Tierkult tiefere Weisheit zu suchen (*οὐ φαῦλα αἰνίγματα . . . ἰδεῖν αἰδίων*!). Zu III, 44: *μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος* etc. erinnert an das pythagor.-platon. *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*. Zu III, 70 A. 2 (Gottes Allmacht) vgl. V, 14! Zu III, 78 A. 2 über den Sinn des *κρυπτόνων* vgl. die bei Muth 114 f. verzeichneten Meinungen! Zu IV, 99 (Vorsehung) vgl. VII, 68; VIII, 28! Zu V, 59 A. 1: Ob in *σκόληξεν ἐν βορβόρον γονία ἐκκλησιάζουσι* IV, 23 „ironische Anspielung auf die Kirche“ vorliegt? Das Verbum ist dem Kenner der Antike in profaner Bedeutung geläufig genug. Zu ebd. A. 14: *τὴν ἐκείθεν ἐπάνοδον* meint nicht die Rückkehr der hl. Familie (Mt 2, 21), sondern den Exodos der Söhne Israels aus Ägypten wie *τὴν εἰς Αἴ. ἀποδημίαν* ihre Einwanderung. Zu V, 64. VI, 12: Über die Kenntnis der Paulinen bei C. vgl. Muth 183 f. mit älterer Literatur. J. Patrick, The Apology of Or. in reply to C., L. 1892, 99 hält Lektüre von I Cor für wahrscheinlich. Zu VI, 8: Ist vielleicht *προσεῖσθαι* zu lesen? (*προσαιρεῖσθαι* A. Glöckn., *προσεῖσθαι* Bouhéreau, *προσθεν εἰρέσθαι* Koetsch. Übers.). VI, 13 ist besser mit Glöckner als Anspielung des Orig. auf die VI, 12 vorhergehenden Heraklit- und Platonzitate anzusehen. Zu VI, 19 a *τὸν ὑπερουράνιον θεόν* vgl. VIII, 15! Zu VI, 63; VII, 62 (Gottesebenbildlichkeit des Menschen) vgl. VI, 49 b! Zu VI, 72: *ἀναπνεῖν* kann „hervorhauchen“ bedeuten, z. B. Pindar Ol. 8, 117 *καπνόν*, Apoll. Rhod. 3, 231 *πυρὸς σέλας*; also ist die Lesart der Hss nicht zu ändern. Ist VII, 9 *ἐνὸς ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον* Anspielung auf die Trinität? Ebd. noch weitere evang. Reminiszenzen! Zu VII, 18 A. 16 vgl. VII, 58! In VII, 45 *οὐσία καὶ γένησις, νοητόν, δραστόν* vermag ich trotz A. 1 einen Chiasmus nicht zu erkennen. Zu VIII, 63 a A. 4: Ob nicht in dem Vergleich der Dämonen mit gerecht handelnden Menschen (K. II, 279, 7—9) doch ein K.-fragment vorliegt?

Der Apparat enthält neben Literaturangaben auch schätzenswerte Hinweise auf altchristliche Parallelstellen. Insbesondere Justin, der sich mit C. oft nahe berührt, wird häufiger angezogen; dagegen hätte der mit C. gleichzeitige Athenagoras noch öfter, als geschehen, Erwähnung verdient, z. B. zu I, 31 (der Logos als Sohn Gottes) suppl. 10; zu III, 36. V, 63 (Antinoos) suppl. 30; zu IV, 99. VII, 68. VIII, 28 (Vorsehung) suppl. 24. 25; zu V, 14. VII, 32. VIII, 49 (Auferstehung) suppl. 36; zu V, 14 (Gott als *πάντων τῶν ὄντων λόγος*) suppl. 10; zu V, 14. VI, 12. 42. VII, 62 (Heraklit) suppl. 31; zu V, 61. VII, 53 (Sibylle) suppl. 30; außerdem Justin. Apol. I, 20, 1 cohort. 37, Clem. Al. Protr. II, 27, 5; zu VI, 42. VIII, 11 (Teufel) u. VII, 68 A. 2. VIII, 2. 24. 28. 33 ff. 60 (Dämonen) suppl. 23—26; zu VI, 71 (Gott als *πνεῦμα* im Sinne der Stoiker) suppl. 6; zu VIII, 53 (Empedokles) suppl. 22. 24. — Hingewiesen sei noch auf L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ* II (Wien 1936), 36—39 und W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum (ARW 1941, 51—100).

Der Druck ist sauber; nur wenige Versehen sind stehen geblieben. Schmerzlich vermißt man Indices. Zum guten Schluß aber sei die C.-Ausgabe Baders ausdrücklich als gediegene und dankenswerte Leistung anerkannt.

Münster i. W.

Paul Keseling.

Schwartz, Eduard, Kyrillos von Skythopolis. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 49, 2.] Leipzig, Hinrichs, 1939 (III, 415 S. gr. 8°). M. 42.

Die von Kyrill von Skythopolis († um 558) verfaßten, nicht nur für die Geschichte des palästinensischen Mönchtums hochbedeutsamen Biographien der hh. Euthymios († 473), Sabas († 532), Johannes Hesychastes († um 557), Kyriakos († um 556), Theodosios († um 529), Abramios († um 557) und Theognios († um 522) waren bisher nur einzeln in verschiedenen, zum Teil schwer zugänglichen Editionen vorhanden. E. Schwartz, der verdiente Herausgeber der *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, hat uns nun kurz vor seinem Tode († 13. Febr. 1940) die schon längst gewünschte Gesamtausgabe dieser Viten geschenkt. An ihrer Spitze stehen die Texte, ihnen folgen wertvolle Register: 1. Zitate und Anspielungen, 2. Personen, 3. Städte, Ortschaften, Länder, 4. Koinobien, Lauren, Monasterien, 5. Wörter und Sachen. Erst dann erhalten wir in den „Bemerkungen“ Angaben über die Hss, über die Datierungen, über Geschichtliches und zuletzt über den Schriftsteller selbst.

Der Text ist, wie es bei einem Meister der Editionstechnik selbstverständlich ist, mit aller Sorgfalt hergestellt; im ersten Apparat sind neben den Zitatenangaben etwaige Datierungen erläutert, dann folgen die Siglen der jeweils benutzten Hss und schließlich der Variantenapparat. — In den Registern werden in vorbildlicher Weise nicht nur die Seiten- und Zeilenzahlen angeführt, sondern auch die Texte selbst, sowie die chronologischen und sachlichen Angaben zusammengestellt, so daß das Nachschlagen außerordentlich erleichtert wird. Die Übersicht über die Klöster ist ebenso eingehend und mit Verweisen auf S. Vailhé, *Répertoire alphabétique des Monastères de Palestine* (*Revue de l'Orient chrétien* 4 [1899], S. 512–42; 5 [1900], S. 19–48, 272–92; auch separat, Paris 1900) versehen; hier möchte man freilich eine Verwertung der seitdem auf Grund neuerer Forschungen und Ausgrabungen erfolgten topographischen Feststellungen wünschen; zwei Ortsnamen hat A. Alt nach der Ausgabe von Schw. in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 63 (1940), S. 111–13 zu lokalisieren versucht. — Zu dem Wort- und Sachregister konnte F. Dölger in einer ausführlichen Würdigung des Werkes in der Byzantinischen Zeitschrift 40 (1940), S. 476, Anm. 2 einige Ergänzungen und Verbesserungen geben.

Da der literarische Nachlaß Kyrills nicht in einem Gesamtkorpus abgeschrieben wurde, ist die handschriftliche Überlieferung bei den einzelnen Viten verschieden; am häufigsten wurden wohl die beiden umfangreichsten und wichtigsten Texte, die Euthymios- und die Sabasvita kopiert. Die Biographien finden sich teils in Sammlungen von Heiligenleben für die private Lektüre, teils in den Menologien für die Lesungen im kirchlichen Offizium; ein Unterschied in der Textgestalt läßt sich nicht feststellen, weil, wie Schw. vermutet, die Texte aus den Sammlungen in die Menologien übernommen wurden; es gibt wohl Gruppen von Hss, aber keinen Archetypus und keinen Stammbaum. Die Viten des Euthymios, Sabas und Kyriakos liegen auch in der Bearbeitung des Metaphrastes vor, die vom Herausgeber wohl mit Recht nicht beachtet wurde, ebenso wenig wie die altslavische Übersetzung der Sabasvita (herausgegeben von N. Pomjalovskij, Petersburg 1890) und der des Johannes Hesychastes, die nach A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand I, S. 593 und 598 im Codex Suprasliensis enthalten ist. Eine arabische Version existiert von der Euthymios-, Sabas- und Abramiosvita, von denen nur die letztere von G. Graf in *al-Mašriq* 8 (1905), S. 258–65 herausgegeben und deutsch von ihm in der Byz. Zeitschr. 14 (1905), S. 509–17 und lateinisch von P. Peeters in *Anal. Boll.* 24 (1905), S. 349–56 übersetzt wurde; Schw. berücksichtigt nur in einer Inhaltsangabe die der Abramiosvita als Ergänzung des in der einzigen griech. Hs

fehlenden Schlusses. — In der sonst so reichen Mönchsliteratur der übrigen orientalischen Kirchen haben die Werke Kyrills merkwürdigerweise keinen Niederschlag gefunden, wenn man von einigen noch nicht näher untersuchten georgischen Texten absieht.

Ein besonderes Kapitel widmet Schw. den Datierungen, denen Kyrill mehr Beachtung schenkt als irgendein anderer Heiligenbiograph. Neben den Angaben der Lebensjahre seiner Mönche sind vielfach die Jahre der Indiktion vermerkt, oft auch noch die Konsulardaten und die Regierungsjahre der Kaiser und Patriarchen. Trotzdem ist die Reduktion dieser Daten auf unsere Zeitrechnung nicht immer ohne weiteres zu vollziehen, einmal weil Kyrill vornehmlich nach den Jahren der Indiktionen (siehe die Tabelle auf S. 301–3) rechnet und diese Perioden von je 15 Jahren nicht wie etwa die Olympiaden durchgezählt werden, und dann weil bei dem Schriftsteller selbst Versehen vorgekommen sind. Mit den sich hieraus ergebenden Schwierigkeiten hatte sich schon Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert* (1899), S. 11–15 befaßt und zur Korrektur einiger nicht übereinstimmender Synchronismen in der Sabasvita angenommen, daß vom Todesjahre des Sabas an die Zahl der Indiktionsjahre um eine Einheit zu niedrig angesetzt sei; ihm hatte Th. Hermann, *Zur Chronologie des Kyrill v. Sk.* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 45 [1927], S. 318–39) beigegeben. Schw. lehnt diese Lösung ab und glaubt, daß Kyrill „die Datierungen nach dem Todesjahr (des Sabas) auf Ind. X stellte und das Intervall zwischen dieser Ind. und den gegebenen Daten der Ereignisse durch Abzählen gewann“; es blieben dann die Indiktionen intakt, und es brauche nur, weil Ind. X als Ausgangspunkt nicht richtig ist, das Intervall um eine Einheit verkleinert zu werden, damit es richtig werde. Hinsichtlich der Datierungen nach Kaiser- und Patriarchenjahren hat Schw. im Apparat zum Text die Zählung nach wirklichen („effektiven“) Regierungsjahren angenommen, aber in der Untersuchung über die Datierungen aufgegeben zugunsten der „Postnumerando-Zählung“, d. h. der Zählung, die das erste Jahr erst von dem der Thronbesteigung folgenden 1. Sept. (Anfang des Indiktionsjahres) ab rechnet; gegen diese letztere Annahme hat Dölger in der oben erwähnten Besprechung in eingehender Darlegung Widerspruch erhoben. In dem 3. Abschnitt der „Bemerkungen“ stellt Schw. unter „Geschichtliches“ die in den Biographien geschilderten Ereignisse in einen zusammenfassenden Rahmen der Kirchengeschichte; die Kämpfe der Monophysiten („Aposchisten“) gegen die Chalzedonenser und die von den „Origenisten“ angezettelten Mönchsstreitigkeiten erfahren eine besondere Beleuchtung. — An letzter Stelle gibt Schw. eine Darstellung des Lebens und der Schriftstellertätigkeit Kyrills, der sich alle Mühe gegeben hat, um, soweit er nicht selbst Zeuge der Ereignisse war, Nachrichten und Überlieferungen von den älteren Mönchen über Taten und Geschehnisse seiner Helden zu sammeln; für die ersten beiden Viten waren Hauptgewährsmänner der greise Kyriakos und der Hesychast Johannes, denen er dann auch je eine Biographie widmete. Die Abramiosvita geht wohl hauptsächlich auf die Erzählungen des Gregorios, eines Neffen des h. Sabas, zurück, der im Abramioskloster lebte. Dagegen sind die Biographien des Theodosios und Theognios durch bereits vorhandene Enkomien veranlaßt, die Kyrill umzuformen und wohl auch leicht zu korrigieren suchte.

Verschiedenen Zweigen der kirchengeschichtlichen Forschung stehen nun diese wichtigen Quellschriften in einer zuverlässigen Ausgabe zur Verfügung; zunächst wäre eine deutsche Übersetzung zu wünschen, die freilich zum besseren Verständnis die Topographie stärker berücksichtigen müßte; — die Angabe von B. Steidle in seiner „*Patrologia*“ und in seiner Schrift „*Die Kirchenväter*“, daß eine solche in der „*Bibliothek der Kirchenväter*“ erschienen sei, trifft leider nicht zu.

Die verspätete Anzeige des Werkes erklärt sich aus dem Umstande, daß der Gelehrte, der sie ursprünglich übernommen hatte, inzwischen verstorben ist.

Münster (Westf.).

A. Rücker.

1. **Hóman, Bálint, Geschichte des ungarischen Mittelalters.** I. Band. Von den ältesten Zeiten bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Berlin, Walter de Gruyter, 1940 (XVI, 439 S. gr. 8°, mit 7 Tafeln u. 1 Karte). M. 12,80; gbd. M. 14.
2. **Hóman, Bálint, König Stephan I. Der Heilige.** Die Gründung des ungarischen Staates. Breslau, Gottl. Korn, 1941 (282 S. 8°). Gbd. M. 12,50.

Der Aufschwung der ungarischen Geschichtswissenschaft in den letzten Jahrzehnten war ein außerordentlicher. Das Diktat von Trianon (4. 6. 1920) hat die historiographischen Energien des Landes nur gestärkt. Man ermißt den Wandel der Zeiten so recht, wenn man die ältere Einführung von H. Marczali, Ungarns Geschichtsquellen im Zeitalter der Arpaden, Berlin 1882 den Erstausgaben von W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (zuerst Berlin 1858) gegenüberstellt. Der Vergleich fiel damals noch zuungunsten des ungarischen Historikers aus, der etwa Wellen der mittelalterlichen Mystik verständnislos begegnete. Heute liegen mit den Arbeiten von Hóman, Székfi und mit verwandten Autoren Meisterdarstellungen der historischen Fachwissenschaft vor. Diese Veröffentlichungen waren — besonders auf Grund tiefeschürfender Erörterungen zu der schwierig gelagerten mittelalterlichen Quellenbasis — geeignet, die deutsche Erforschung des Südostens und teilweise der benachbarten byzantinischen Welt nachhaltig zu fördern. Manche Ergebnisse und Anregungen, die von der ungarischen Geschichtswissenschaft erfolgten, zeichneten sich besonders in den „Südostforschungen“, in der Vierteljahrsschrift des Südostinstituts in München, ab. In diesem Zusammenhang einer nachdrücklichen Würdigung der ungarischen Fachleistung will auch die neuerliche inhaltsreiche Darstellung von Fritz Valjavec, Der deutsche Kultureinfluß im nahen Südosten, unter besonderer Berücksichtigung Ungarns I (Veröffentlichungen des Südostinstituts München Nr. 21, München 1940) genannt sein. Sie führt viel kirchengeschichtliches Gut mit sich. An dieses erinnerte auch die ergiebige Studie von Elisabeth Thoemmes, Die Wallfahrten der Ungarn an den Rhein (Münstersche phil. Diss., Bonn 1937).

1. Hómans Geschichte des ungarischen Mittelalters, gewiß eine Spitzenleistung der magyarischen Forschung und eine Zusammenschau großen Stiles, ist im Auftrage des Ungarischen Instituts der Universität Berlin von Hildegard von Roos und Lothar Saczek ins Deutsche übersetzt. Kein Geringerer als Konrad Schünemann, der ausgezeichnete Ost- und Südostforscher (vgl. im besonderen seine viel beachtete Studie: Deutsche Kriegsführung im Osten während des Mittelalters, Deutsches Archiv 2, 1938, 54 ff., mit dem Nachweis, daß die deutschen Könige vom Jahre 782 bis zum ersten Polenfeldzug Barbarossas 175 Feldzüge zum Osten unternahmen, mehr als nach Italien), ein Forscher, der leider früh dahingegangen ist, hat die im übrigen angenehm lesbare Übertragung überprüft und eingeführt. Diese Einleitung kennzeichnet näher die fesselnde Persönlichkeit und das weit ausgreifende Lebenswerk des Autors (1923 Generaldirektor des Ungarischen Nationalmuseums, 1925 Ordinarius für mittelalterliche Geschichte in Budapest, 1932 ungarischer Kultusminister). Die dabei gemachten Auslassungen über die reale Kraft des ungarischen Geschichtsmythos und über die Zugehörigkeit zum lateinischen Kulturkreis geben das eigenste Wesen Hómans wieder und charakterisieren gleichzeitig treffend Aufgabe und Zielstellung der ungarischen Geschichtswissenschaft.

Der Kirchenhistoriker dürfte der Darstellung Hómans reiche Erträge entnehmen. Sie betreffen vornehmlich die Verbreitung des Christentums und die Kirchenorganisation, die heilige Krone und das christliche Königtum des Mittelalters, die Gesetzgebung der Synoden und andere Äußerungen der kirchenpolitischen, im

besonderen die wechselvollen Beziehungen zum Papsttum. Besonders wertvoll geben sich die Mitteilungen über Ungarn als Durchgangsland der Kreuzzüge. Natürlich sind hier wie auch sonst nur die wesentlichen Linien eingezeichnet. Für das Frühstadium dieser Durchzüge ließe sich aus E. Sackur (Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. 2 Bde. Halle 1892—1894) ein wertvoller Hinweis verwenden. Im übrigen ist die Einwirkung Klunys auf Ungarn bemerkenswert herausgestellt (Beziehungen zu Abt Odilo, Sehnsucht der kluniazensisch eingestellten Benediktiner, nach dem Martyrium [man gedenke gleichlautender Äußerungen der Prämonstratenser bei Anselm von Havelberg, † 1158], Einfluß auf die „Moralischen Anweisungen“, Morum Institutio König Stephans an seinen Sohn). Für das Vordringen der französischen Kultur werden die Beziehungen der ungarischen Zisterzienser, Prämonstratenser und Templer zu ihren Haupthäusern im Gebiete der Gallia christiana als bedeutsam erachtet. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß alles von einem starken ungarischen Nationalgefühl gesehen ist und von vornherein in eine andere Beleuchtung rückt als etwa bei W. Giesebrecht, S. Riezler und A. Hauck.

2. Die Darlegungen über Stephan den Heiligen drängten beim 900jährigen Jubiläum in eine eigene Monographie. Das vorliegende Buch gibt sich für den, der etwa E. Horn, St. Etienne, Roi apostolique de Hongrie (Les saints, t. 30), Paris 1899, und andere Autoren zum Vergleich heranzieht, als das Wertvollste und Bedeutendste, das in einer Einzelstudie über den ersten christlichen König Ungarns gesagt ist. Dabei wird die subjektive Inanspruchnahme der geschichtlichen Persönlichkeit Stephans durch wechselnde geistige Strömungen und Zeitalter abgelehnt. Für H. ist Stephan kein bloßes Symbol, sondern das große staatsmännische Genie. Er ist ihm „Vertreter der allgemeinen ungarischen Idee und des zeitgemäßen Fortschrittes“ (S. 281), der Jahrhunderten die Idee des Stephansreiches mitgab und den Nachfahren eine mystische Ehrfurcht vor der Krone einhändigte. Es entspricht dieser Charakteristik, wenn weit über das Biographische hinaus die Anfänge des Ungarnvolkes und seiner Kultur ziemlich eingehend eingezeichnet werden.

Daß hier das ungarische Original Szent István von Hildegard von Roos in guter Einfühlung übertragen wurde, ist auch ein Gewinn für die deutsche Kirchengeschichte und Hagiographie. Dankenswert ist das reiche Bildmaterial. Für deutsche Benutzer wäre ein Hinweis auf die Quellen erwünscht gewesen, die an sich sparsam fließen. Einer weiteren Auflage sähe man gern ein Kapitel über die Nachwirkung und das Nachleben Stephans im außerungarischen Raum beigegeben. Zu dieser Darstellung lockt im besonderen ikonographisches und legendäres Material, auch das Problem des Bamberger Reiters, das, wie wir schon in der Theol. Revue darlegten (Konstantin der Große im Mittelalter, 39, 1940, Sp. 98—101), in dem gewiß geistvollen und anregenden Buch von O. Hartig (Der Bamberger Reiter und sein Geheimnis) keineswegs eine abschließende Erörterung gefunden hat. Noch harzt mehr als eine Quellenstelle der Ergründung und Ausdeutung. Noch fehlt eine Spezialuntersuchung über die Wertung, die Kaiser Konstantin im Mittelalter fand.

Münster i. W.

Georg Schreiber.

Rupčić, P. Bonitius (Ivan), O. F. M., **Entstehung der Franziskanerpfarren in Bosnien und der Herzegowina und ihre Entwicklung bis zum Jahre 1878.** [Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Band II.] Breslau, Müller & Seiffert, 1937 (XI, 171 S. gr. 8°).

Der Titel des Buches läßt auf den ersten Blick eine Untersuchung vermuten, für die sich nur wenige Spezialisten interessieren. Während der Existenz des jugoslawischen

Staates 1918—40 gab es in Deutschland nur wenige, die sich mit der Geschichte oder Kirchengeschichte des südöstlichen Europa intensiv beschäftigten. Der Zusammenbruch des jugoslawischen Staates, die politische Neuordnung Süd-europas und die Bildung des kroatischen Staates haben unsere Aufmerksamkeit auf die Gegenwart und Vergangenheit dieser Gebiete gelenkt, so daß jedes wissenschaftliche Werk über die Entwicklung dieser Territorien mit starkem Interesse rechnen kann. Das Buch von Rupčić ist bereits im Jahre 1937 erschienen, verdient aber noch heute einen Hinweis in dieser Zeitschrift.

Der Verf. schildert in sieben Kapiteln die kirchengeschichtliche Entwicklung in Bosnien und der Herzegowina vom hohen Mittelalter bis zum ausgehenden 19. Jahrh., wobei zahlreiche Streiflichter auf die Geschichte der umliegenden Herrschaftsbereiche (Dalmatien, Slawonien, Kroatien, Ungarn, Republik Venedig und Ragusa) fallen. Im ersten Kapitel wird die Lage der katholischen Kirche in den beiden Provinzen um 1250 beleuchtet. Damals hatten dort die Patarer außerordentlich viel Anhänger gefunden. Sowohl der höhere wie der niedere Klerus waren ihren Aufgaben nicht gewachsen. Die eigentliche Restauration des Katholizismus begann mit der Ankunft der Franziskaner (Kap. 2). Seit dem 14. Jahrh. konnten sie große Erfolge erzielen: zahlreiche Privilegien ermöglichten ihnen die Ausübung der Seelsorge und die Gründung neuer Pfarreien (Kap. 3). Mit dem Vorrücken der Türken, die im 15. und 16. Jahrh. das gesamte Gebiet besetzten, begann für die Franziskaner eine Reihe schwerer Prüfungen (Kap. 4). Die Nachwirkung dieser Eroberung auf hierarchischem und pastora-lem Gebiet war gewaltig. Dem Fanatismus der Mohammedaner fielen zahlreiche Franziskaner zum Opfer. Dies fortgesetzte Martyrium bildet ein Ruhmesblatt in der Geschichte des Franziskanerordens, denn trotz aller Verfolgungen blieben die Franziskaner den ihnen anvertrauten Gebieten treu. „Im Laiengewand gingen sie durch die Dörfer und spendeten den Katholiken die h. Sakramente“ (S. 70). Gerade auf die Erfassung der praktischen Seelsorge legt der Verf. großes Gewicht. Er schildert im fünften Kap. die Gründung und Entwicklung der Franziskanerpfarreien. Ein altes Sprichwort verdeutlicht die Wirksamkeit der eifrigen Söhne des h. Franziskus: „Kudgod Turci s čedom, Tuda fratri s torbom“ (Wohin die Türken mit dem Säbel, dorthin die Franziskaner mit dem Sack). Sie tragen nämlich auf ihren Schultern in einem Sack, was für die kirchlichen Handlungen notwendig war (S. 86). Die politischen Geschehnisse der Länder wirkten sich im Laufe der Neuzeit allmählich immer günstiger für die Möglichkeit einer fruchtbaren Ausübung der Seelsorge aus. Die einzelnen Phasen dieser Entwicklung werden auf dem Hintergrund der politischen Ereignisse (z. B. des Friedens von Karlowitz; Verf. schreibt stets Karlovci) mit anschaulichen statistischen Angaben über die Zahl der Klöster, die Zahl der Franziskaner und der Katholiken bis in das letzte Drittel des 19. Jahrh. geführt. Zwei Kapitel, die stark auf kirchenrechtsgeschichtliche Probleme eingehen, runden die Untersuchungen nach der rechtsgeschichtlichen Seite ab: im 6. Kap. wird die Stellung des Apostolischen Stuhles und der Ordensoberen zur Seelsorgstätigkeit der Franziskaner behandelt, im 7. wird die juristische Stellung der Franziskanerpfarreien erfaßt. Bei dieser Gelegenheit werden einem die außerordentlichen Schwierigkeiten klar, denen die Franziskaner sowohl von außen wie von innen ausgesetzt waren. Es ergaben sich oft eigenartige Situationen. Die bosnischen Franziskaner verklagten z. B. im Jahre 1844 den Apostolischen Vikar Barišić wegen seiner Willkür und Feindseligkeit, dieser aber die Franziskaner beim Vezir wegen ihres Ungehorsams. Der Vezir setzte sich für die Franziskaner ein (S. 140).

Die Schilderung der Verhältnisse im 19. Jahrh. ist manchmal etwas zu breit geraten. Einige Episoden sind mit allzu vielen Einzelheiten erzählt, so daß die große Linie der Entwicklung nicht klar genug hervortritt. An manchen Stellen begnügt sich der Verf. mit knappen Hinweisen, wo man weitere Auskunft erwartet hätte (z. B. über Karl Pooten S. 135

Anm. 12 oder über die Betreuung der Volksschulen durch die Franziskaner S. 162). Zu bedauern ist das Fehlen einer Karte und die uneinheitliche Schreibweise der Ortsnamen. Unangenehm machen sich auch einige Wiederholungen und Überschneidungen bemerkbar, die sich aber zum Teil aus der Fülle des Stoffes und dem oben angeführten Aufbau des Buches zwangsläufig ergeben. Trotz dieser Mängel muß eine Gesamtbeurteilung des Buches durchaus positiv ausfallen. Politische Längs- und Querschnitte, rechtsgeschichtliche Beobachtungen und kulturgeschichtliche Bemerkungen ergänzen einander auf das Vortrefflichste und bilden die Grundlage für die Schilderung der Franziskanerpfarreien vom Mittelalter bis ins 19. Jahrh. auf dem Boden von Bosnien und der Herzegowina. Das Jahr 1878 bildete einen starken Einschnitt in der Kirchengeschichte dieser Länder, da damals die Österreicher diese Gebiete, die lange Zeit unter türkischer Herrschaft gestanden hatten, besetzten. Die bald darauf beginnenden Verhandlungen zwischen der österreichisch-ungarischen Regierung und dem Hl. Stuhl führten im Jahre 1881 zur Einführung einer ordentlichen kirchlichen Hierarchie, die die Pfarreseelsorge vollständig neu gestaltete. Es wäre zu begrüßen, wenn der Verf. seine wissenschaftliche Arbeit fortsetzen könnte und sich weiterhin mit der Kirchengeschichte Kroatiens und Südosteuropas beschäftigen würde.

Berlin.

B. Stasiewski.

Hufnagel, Alfons, Dr. theol., **Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen.** [Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie Heft XVII.] Bonn, P. Hanstein, 1940 (XII, 108 S.). M. 3,80.

Verf. stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, wie „Albert das Wahrheitsproblem des näheren gesehen, welche Seiten dieses Problem im Blickpunkt seines Interesses standen“, überzeugt, daß dieses zu allen Zeiten für Philosophie und Theologie gewichtige Problem „für Aristoteles, Albertus Magnus und für uns in seinem Kern dasselbe“ ist, ob schon es „zu jeder Zeit wieder etwas anders angefaßt, gesehen und gelöst worden ist“. Von dem Ergebnis aus könne „Alberts Lösung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit und deren wesentlichen Eigenschaften historisch verstanden und systematisch ausgewertet werden. Dabei wird immer darauf geachtet werden, etwaige Entwicklungen im Denken Alberts genau herauszustellen“ (S. 2). Die Darstellung gliedert sich in fünf Kapitel (und Schluß), deren Aufschriften dem Philosophen und Theologen reizvolle Ausblicke in Aussicht stellen und z. T. recht moderne Fragestellungen bei A. vermuten lassen. Jedes Kapitel beginnt mit einer „Problemfaltung“, die zeigen will, wie A. in den Werken der verschiedenen Altersstufen und Entwicklungsschichten das jeweilige Problem gesehen hat. Verf. gewinnt das Material hierzu vornehmlich aus den Einwänden und Fragen, die A. bei Erörterung des jeweiligen Themas in den verschiedenen Werken erhebt. Der Bedeutung, die Verf. der Summa theol. A.s beimißt, entspricht, daß er fast immer in ihr eine eigentliche Vertiefung und wirklichen Fortschritt des Problems findet.

1. Kap. „Das Wesen der Wahrheit“: ausdrückliche Erörterungen im Sent.-Komm., S. de bono, S. th. an Hand der „Definitionen“ Anselms, Augustins, Hilarius, Avicennas. Den Ansatz des S.-Komm. findet Verf. in der S. de b. und noch mehr in

der S. th. vertieft. Die scholastische Adäquationstheorie werde „fast nur in den Arist.-Komm. spürbar“ (S. 10). Verschiedenheiten zwischen Einwänden früherer Werke und der S. th. deutet Verf. auf zeitgeschichtliche Verschiebungen der Problemlage (S. 9, 10). — Im S.-Komm. und der S. de b. legt sich A. auf keine der erörterten Definitionen fest, weil jede nur Teilansichten, nicht das volle Wesen der W. wiedergibt (Analogiecharakter der W.). Erst in den Arist.-Komm. schließt sich A. „hauptsächlich, ja fast ausschließlich an aristotelische bzw. vermeintlich aristotelische Formulierungen an“ (S. 29). Die Schriftkomm. bevorzugen die Definition Anselms, ohne aber „den (vermeintlich) aristotelischen und augustinischen Wahrheitsbegriff“ außer acht zu lassen (S. 30). Das „Neue in der S. th.“ ist „die ‚Gesamtschau‘ des verum, die ‚Ganzheitsschau der W.‘“, die A. jetzt in der Definition Anselms (*rectitudo sola mente perceptibilis*) findet; ihr gegenüber bedeuten die Definitionen der anderen Autoren nur Teilaspekte der W. (S. 36). Insofern die W. als „*rectitudo* . . . die Verwirklichung eines Sollens, einer Forderung, die Übereinstimmung eines Seins mit einem Sollen“ besagt, „verliert der W.-begriff jegliche Starrheit und gewinnt an innerer Dynamik“ (S. 37), was durch den dreifach abgestuften Analogiecharakter der W. völlig deutlich wird. Auch auf dem Wege über das „*falsum*“ sucht A. zum Wesen der W. vorzudringen. — 2. Kap. „Wahrheit und Sein“: Verf. zeigt in der „Problementfaltung“ eine Änderung der Fragen in der S. th. gegenüber den früheren Schriften. Bei sachlicher Gleichheit begriffliche Verschiedenheit von *verum* und *ens* (*convertuntur secundum supposita, sed differunt secundum intentiones*), wobei der logisch-ontologische Vorrang des Seins gewahrt bleibt. Die Lösung des S.-Komm. findet Verf. in der S. de b. vertieft und in der S. th. vollständiger erreicht. — 3. Kap. „Wahrheit und Wert“: Verhältnis von *verum* und *bonum*. Sachliche Vertauschbarkeit bei begrifflicher Verschiedenheit und logisch-ontologischer Vorrang des *verum* vor dem *bonum* ist das (bekannte) Ergebnis. Als „weitere Wertbeziehungen der W.“ führt Verf. „Affektwerte“ (*delectabilis, amabilis*) und ethische (ethisch-religiöse) Werte auf, die besonders in der S. th. infolge der beherrschenden Stellung der Definition Anselms hervortreten. Nach Ansicht des Verf. hat auch dieses Problem in der S. th. einen eigentlichen Fortschritt erfahren. — 4. Kap. „Wahrheit und Zeit“: A. kennt die W. als „ewig“ (*unerschaffene in Gott*), „zeitgebundene“ (das mit dem Geschaffenen verbundene und daher seiner Veränderlichkeit unterworfenen Wahre), „zeitlose“ (nicht veränderliche W.en, „immer gültige“ Urteile, Begriff des „Geltens“). — 5. Kap. „Gott und die Wahrheit“: Verhältnis der geschöpflichen W. zu Gott, der ersten W. Die Lösung des S.-Komm., Gott sei „*exemplariter et effective*“ Ursache aller geschöpflichen W., scheint in der S. th. „eine ganz andere, ja geradezu gegensätzliche zu sein“ (S. 92); hier sage A., daß „die erste W. alles Wahren Wirk-, Formal- und Finalursache sei“. Die ungewöhnliche, im S.-Komm. ausdrücklich zurückgewiesene Aussage, Gott sei „*causa formalis*“ der geschöpflichen W., sucht Verf. aus der der S. th. eigenen Zustimmung zu Anselms Definition zu verstehen: die W. sei in allem „*per unam rationem*“, diese sei die *rectitudo*; diese ist das Wesen = *ratio* = *forma* jeglicher W. und die erste W. ist *causa formalis* jeglicher W., sofern sie die *rectitudo* ist, zu der alle anderen in Analogiebeziehung stehen und dadurch als wahr bezeichnet werden können (S. 93). Auch die Bezeichnung Gottes als „*causa finalis*“ der W. erklärt Verf. damit, daß alle W. sich *per analogiam* auf die erste W. beziehe, diese also Zielpunkt aller W. sei. — Zur Erkenntnis der religiösen W.en ist nach A. im S.-Komm. und der S. th. die Erleuchtung des Hl. Geistes notwendig. Eine innere Beziehung zum Wesen der W. komme ihm jedoch nicht zu; er ist aber der Offenbarer der religiös-übernatürlichen W.en. — Im Schluß faßt Verf. seine Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt historischer und systematischer Kritik zusammen. Die Frage nach den Quellen für A.s Lehre bezeichnet Verf. als jetzt noch unlösbar, da die meisten S.-Kommentare und Summen der unmittelbaren Vorgänger A.s noch unerschlossen seien. Eingehend wendet er sich der verschiedenen Stellungnahme A.s zur Definition Anselms zu und damit

der S. th., dem „Alterswerk“, Obschon er die Abhängigkeit der S. th. von der Summe Alexander v. Hales anerkennt, möchte er doch die Eigenleistung A.s retten und seinen Autor gegen den hergebrachten Vorwurf kompilatorischen Sammelns in Schutz nehmen. Die kritischen Bemerkungen systematischer Art gehen auf die sachlichen Ergebnisse ein, um ihren Wert für die philosophisch-theologische Behandlung des W.-problems zu betonen und A.s Leistung als heute noch wertvoll zu bezeichnen.

Es ist sicher eine dankenswerte Aufgabe, Alberts d. Gr. Lehre in Einzelmonographien zu behandeln, in ihrem systematischen Zusammenhang darzustellen, die Entwicklung im Denken des großen Deutschen aufzuzeigen. Was für andere Autoren recht ist, ist auch für A. billig. Indes zeigt, wie Ref. glaubt, auch diese Untersuchung, wie kompliziert die Dinge bei A. liegen, und daß es sehr schwierig ist, ohne festen historischen Unterbau auch im Systematischen die Eigenleistung A.s einigermaßen sicher herauszustellen. A. steht „mitten in seiner Zeit“, wie Verf. betont (S. 101), nicht nur in der Behandlung der Wahrheitsfrage. Es war darum ein glücklicher Gedanke, an Hand der Objektionen, in denen sich die zeitgenössische Diskussion spiegelt, zu jedem Untersuchungspunkt eine „Problementfaltung“ zu versuchen. Aber Verf. scheint dem Spiegelbild der Objektionen doch zu viel Gewicht beizulegen, besonders bezüglich der S. th. Vielfach handelt es sich nur um herkömmliches Material. Von größter Wichtigkeit wären freilich solche Objektionen, deren historische Umwelt aufgezeigt werden könnte.

Die *Obiectio* allein, ohne Zusammenhalt mit der zugehörigen *Responsio*, kann nicht als ausreichendes Material zur Gewinnung der Problementfaltung gelten; im Lichte der *Resp.* hellt sich der Problemgehalt mancher *Obj.* erst auf. Zudem finden manche *Obj.* keine Antwort; muß man sie nicht als bloße „Füllsel“, ohne besondere Absicht mitgeführt, weil sie auch sonst in der Literatur auftraten, ansehen? — Ferner müßte die Problementfaltung wohl nach den einzelnen Werken gesondert erfolgen, um übersichtlich Entwicklungsstufen und Problemfortschritt zu zeigen. So ließen sich auch wertvolle Aufschlüsse über das Verhältnis der S. th. zu den übrigen Werken gewinnen (S. 8 f. hätte bei der Behandlung der Definition des Hilarius die zugehörige *Responsio* S. th. I tr. VI q. 25 m. 2, Borgn. 31, 209 a herangezogen werden müssen). Vielleicht würde auch die „auffällige“ Erscheinung, daß A. in der S. th. — mit Alexander — sich auf die Definition Anselms festlegt, eine andere Wertung erfahren müssen; Verf. weist selbst darauf hin, daß A. in dem „Alterswerk“ sich einen Standpunkt zu eigen macht, der „zu einer Zeit, ja noch früher, als er seine Frühwerte verfaßte, vertreten“ wurde, und bringt die ähnliche Stellungnahme des Thomas in dessen S.-Komm. (zwischen 1254–56 [S. 98]). Ob aber Thomas hierbei unter A.s Einfluß stand, nicht vielmehr auch unter dem Einfluß Alexanders und anderer? — Verf. verweist auf *De somno et vigilia*, wo A. gesagt haben soll, daß „seine Ansicht am besten in seinem S.-Komm. und in seiner S. th. zu ersuchen“ sei (S. 3, Anm. 2; zu berichtigen: *De s. et vig.*, lib. 3 tr. 1 c. 12, Jammy V, 103 b); es heißt dort aber nur: *si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologicis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur*. Wenn Verf. in der S. th. jeweils eine tiefere und vollständigere Lösung findet, so hebt er dieses Urteil z. T. wieder auf, wenn ihm die Art des S.-Komm. und der S. de b., sich auf keine Definition festzulegen, die wissenschaftlich wertvollere scheint (S. 104). Der Erklärungsversuch für die beherrschende Stellung der Definition Anselms in der S. th. trägt der auch vom Verf. betonten Abhängigkeit der S. th. von Alexander (bzgl. des vermuteten Einflusses des Kanzlers Philipp [S. 99] tut eine eingehende Untersuchung dringend not) nicht genügend Rechnung; die vom Verf. bemerkten Unterschiede zwischen der S. th. und Alexander sind wohl zu geringfügig, um Selbständigkeit und Sonderstellung der

S. th. im Gesamtwerk A.s zu retten. Vielmehr erheben sich erneut die bekannten Fragen über die S. th., die durch Lottins Untersuchungen (Rech. Théol. anc. méd. 8 [1936] 142 ff.) zu des Ref. Ausführungen (Grabmann-Festschrift, Beiträge Suppl. III, 1, 591 ff.) nicht endgültig beantwortet sind. Den Rätseln der S. th. ist nur mit präzisen Methoden beizukommen (worüber Ref. zusammen mit gewonnenen Ergebnissen zu günstigerer Zeit berichten zu können hofft). — Die Problemfaltung muß sich der Gefahr bewußt sein, moderne Problemstellungen in die Lehren mittelalterlicher Autoren hineinzudeuten, wovon nur solide historische Kritik bewahren kann. Sicher hat der moderne Wertbegriff innere Verwandtschaft zum scholastischen Begriff des bonum (s. dazu F. J. v. Rintelen, Der Wertgedanke i. d. europ. Geistesentwicklung, Halle 1932; etwa auch Ref. im Ph. Jb. 45 [1932] 501 f.), aber man wird aus metaphysischen Überlegungen sich hüten müssen, bonum einfachhin mit „Wert“ wiederzugeben. Statt einer allgemeinen Aussage (S. 56) hätte Verf. dartun müssen, was vom vieldeutigen (weil analogen) Wertbegriff er bei A. findet. Dasselbe gilt von der Einführung des modernen Begriffes des „Geltens“. — Zum eisernen Bestande der A.-Untersuchungen gehört die Klage über den schlechten Textzustand der Jammy- und den noch schlechteren der Borgnet-Ausgabe und über das Fehlen der hist.-krit. Gesamtausgabe. Die Riesenaufgabe der Neu-Edition ist nicht von einer Forschergeneration zu bewältigen. — Verf. betont, daß er als Mitarbeiter sehr wohl um die Schwierigkeiten wisse —; die augenblicklichen Schwierigkeiten machen auch den Druck der fertig gearbeiteten S. de b. vorerst unsicher. Die Forschung muß also noch lange auf die Druckausgaben zurückgreifen. Für den S.-Komm. stellt Verf. fest, daß nach den Ed.-Arbeiten von Aug. Hiedl O.S.B. aus dem Var.-App. nichts Wesentliches für sein Thema zu gewinnen war (eine Ausnahme S. 9) und meint mit Recht, daß die Druckausgaben „die Ansicht des wirklichen A.“ enthalten (S. 2). Wo wirkliche Fehler vorliegen, wird man darauf stoßen bzw. mit Hilfe der Hss korrigieren; so hat Verf. „ohne weiteres ersichtliche sinnstörende Fehler“ des Met.-K. der Borgn.-Ausg. (allerdings ohne Hilfe der Hss) gleich verbessert (S. 23 Anm. 2). Dieses Vertrauen in die Druckausg. gilt aber nicht auch für die Untersuchung liter.-hist. Fragen, die ohne die Hss nicht einwandfrei beantwortet werden können. — Sollte es sich nicht empfehlen, der Zitation eine Druckausg. zugrunde zu legen, und zwar die weiter verbreitete und handlichere von Borgnet? Der gewissenhafte Forscher wird ohnehin wichtige Stellen mit Jammy und gegebenenfalls mit den Hss vergleichen und dies anmerken. (Verf. zitiert nach Borgn.: die Komm. zu Dan., Osee, De sex princ., In VII ep. Dion., De eucharistia und die Arist.-Komm. [weshalb nicht diese nach Jammy?], sonst nach Jammy bzw. Neueditionen.) Die Arbeit des Forschers wird dadurch nicht leichter, aber wie die Dinge gegenwärtig liegen, ist jede A.-Untersuchung mit besonderen Schwierigkeiten belastet und bedarf der Zeit und sorgfältiger Bemühung.

Einige Notizen: S. 9 Z. 7 v. u.: „Der zweite Teil der Definition (Avicennas) ist hier völlig außer acht gelassen“; vgl. dazu I Sent. dist. 46 a. 11 Eod. modo; Borgn. 26, 443 b: Avicenna in ultima parte auctoritatis inductae. — S. 10 Z. 1 v. u.: Die Definition „indivisio actus a potentia“ wird S. de b. q. 1 genannt als Avicennas Definition des bonum (cf. ed. Kühle 10 12/13 et nota 2; 40 5/6 et nota 3). — S. 31/33: rectificare ist nicht dasselbe wie iustificare (cf. IV Sent. dist. 17 a. 9 sqq.); der Ausdruck „Rechtfertigung“ ist hier irreführend und in den angeführten Texten nicht begründet. — S. 67 Z. 8/5 v. u.: wie verträgt sich damit A.s Lehre: verum et bonum convertuntur sec. supposita? — S. 88 Z. 2 v. u. f.: Diese Folgerung ergibt sich doch nicht aus dem S. 88 Z. 5/3 v. u. Gesagten? — S. 90 Z. 5/11: Kennt Arist. das „universale ante rem“, um das es sich hier doch offenbar handelt?

Zu einigen Versehen: S. 1 muß es heißen: von nicht geringer Bedeutung. — S. 5 u. ö.: fragt statt frägt. — S. 9 Z. 5 v. u.: Albert statt Anselm. — S. 13 Mitte: Anlage. — S. 14 Mitte: Vorschein. — S. 32 Z. 2 v. u.: für Albert. — S. 86 Z. 5 v. o.: jegliches Wahren statt jeglichen Wahrens. — S. 91 Z. 4 v. o.:

läßt sich „dazuhin“ nicht gebräuchlicher ausdrücken? — S. 107 Z. 4 v. u.: Provinzialates.

Die obigen Bemerkungen wollen das Verdienst der Untersuchung nicht verkürzen. Daß Verf. trotz der Hindernisse, die in der Sache selbst liegen, das Wahrheitsproblem bei A. in Angriff genommen und möglichst eingehend zur Darstellung gebracht hat, daß er A.s Eigenleistung nachdrücklich betont, daß er auch gegen den landläufigen Vorwurf, bei A. liefen Aristotelismus, arabischer Neuplatonismus und Augustinismus „unverbunden nebeneinander“ her, Stellung nimmt, im übrigen manche aufschlußreiche Bemerkung und anregende Beobachtungen bringt, verdient Dank und Anerkennung.

Braunsberg (Ostpr.).

Heinrich Kühle.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. **IV. Sermones.** 3. Lieferung. Stuttgart, Kohlhammer, 1942. Subskript. M. 2.

Jede neue Lieferung des Gesamtwerks zeugt von der kenntnisreichen und sorgfältigen Arbeit der Textgestaltung, Kommentierung und Übersetzung. Der geistige Ertrag des ganzen Unternehmens wird vor allem den Philosophen und Theologen zugute kommen, außerdem aber enthält besonders die Abteilung der Predigten, sowohl der deutschen (Herausgeber J. Quint) wie der lateinischen (Hg. E. Benz) einen wahren Reichtum asketischer und mystischer Weisheit. Der Substanz nach ist alles Traditionsgut; seine Einheit aber, sein Bewegendes und auch Erregendes, hat es von der starken religiösen Persönlichkeit des Meisters empfangen.

Für die Fruchtbarkeit dieses geistigen Schatzes in der kommenden Generation ist die Übersetzung ins Deutsche von einiger Wichtigkeit. Ihre Sorgfalt ist anerkennenswert, und gelegentliche Mängel nicht erheblich.

So heißt n. 258 der Satz: „Deus sub ratione notionis est principium bullitionis in se ipso, quae se habet causaliter ut exemplar creationis“ nicht „Sofern Ihm die (personbildenden) Merkmale zukommen, ist Er der Ursprung des Sprudels in sich selbst, das sich ursächlich zur Schöpfung, als deren Urbild, verhält“. Das Unterstrichene im Deutschen wäre zwar gedanklich nicht falsch, aber käme auf eine Tautologie hinaus: es heißt jedoch: „Unter der Rücksicht des Erkennens“, als Erkennender, ist Gott das Prinzip des Sprudels in sich selbst, das sich ursächlich“ usf. „Sub ratione notionis“ weist auf ein vorausgehendes „sub proprietate rationalis notionis“ zurück.

Der Schlußsatz, wonach der innergöttliche trinitarische Lebensstrom „sich ursächlich zur Schöpfung als deren Urbild verhält“, gibt uns Anlaß zu einigen Bemerkungen über die durch H. Ebeling vorgetragenen These, die den Meister als Vertreter eines neuplatonischen Seinsmonismus in der Verhüllung des Scholastikers erweisen will (M. Eckharts Mystik, Kohlhammer, 1941). Die Tendenz ist bekanntlich nicht neu. So wertvoll der Nachweis des Buches ist, daß sich gewisse Stellen über das „Seelenfünkeln“ aus ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der augustianischen und altfranziskanischen Anschauung vom ungeschaffenen „intellectus separatus“ erklären, so unsachlich erscheint uns angesichts der wiederholten ausdrücklichen Verwahrungen Eckharts, gerade in dem soeben erscheinenden opus sermōnum, 1. die aufgewärmte Behauptung seiner rein spiritualistischen Auffassung der Mystik unter „Ablehnung der physisch-sakramentalen Einigung“ (345); 2. die ebenso

„alte“ und unhaltbare Auslegung seiner Seinslehre im Sinne einer formalen Identität des göttlichen und kreatürlichen Seins (48), wodurch Eckhart die bei Thomas „zutage tretenden Inkonssequenzen und Aporien“ überwunden habe (345).

Ad 1: Wie wenig Eckhart „jenseits aller magisch und physisch-sakramentalen Denkweise“ steht, zeigt z. B. Sermones IV. 2, n. 124: Die erlösende Gnade Christi „geschieht täglich in der Darreichung seiner Sakramente“; ferner der ganze eucharistische Sermon V. n. 31 ff., der übrigens nichts anderes darstellt als die Umarbeitung einer Vorlesung des Aquinaten (in Joh. comm., lectio 6, 20) für Predigtzwecke. Über die Taufe als notwendige Voraussetzung zur übernatürlichen Seligkeit s. opus serm. (vorläufig noch unedierter Teil), Cues 149v: „Dem Geist, der nur in dem natürlichen Lichte steht, ist das Werk der Gnade unbekannt. Daher kommt es auch, weshalb die Kleinen, die ohne das Bad der Gnade starben, ganz und gar nichts wissen von der Glorie der Seligen; und das ist der eigentliche Grund, weshalb sie nicht traurig sind darüber“ usf. (S. 115 meines Eckhartbuches).

Ad 2: Die Unterschiebung einer formalen Gleichheit und Identität des göttlich-kreatürlichen Seins ist unvereinbar mit unzähligen ausdrücklichen Unterscheidungen Eckharts zwischen dem absoluten SEIN selbst und dem ursächlich nach Seinem Urbild geschaffenen Sein. Im opus sermonum selbst hätte Ebeling außer der obigen, in der Übersetzung von uns erwähnten Stelle z. B. noch folgende finden können: n. 212: „Die geistigen Kräfte steigen durch Abstraktion auf; das Abstrahieren kommt aber in dem Sein zum Stillstand, über dem Gott ist als die Ursache des Seins“; n. 247, vom „Aufstieg des Geistes zu Gott“: „Da der Intellekt alles auf das Sein zurückführt, muß er auch über das Sein hinausschreiten; denn das Sein ist nicht die Ursache des Seins . . . sondern etwas weit Höheres, zu dem man aufsteigen muß“; n. 253, vom Unterschied des trinitarischen und geschaffenen Seins: „Der Sohn sagt in der Gottheit: Was mir der Vater gegeben hat, ist ‚größer als alles‘ — weil es nicht inmitten von allem, sondern über allem ist . . . ; ‚größer als alles‘, weil alles ins Sein ausging durch die Schöpfung, der Sohn aber aus dem Vater ausgeht durch Zeugung“. Vorzüglich ist die von E. Benz zu den termini „bullitio“ (Sprudeln) und „ebullitio“ (Übersprudeln) in Anmerk. S. 236 zusammengetragene authentische Erklärung des Meisters: „In den göttlichen Personen gibt es eine Emanation, d. i. ein formales Hervorsprudeln, und deshalb sind die drei Personen schlechterdings und absolut eins; die Hervorbringung der Kreaturen aber ist Schöpfung nach Art nicht eines formalen (Hervorsprudelns), sondern eines ursächlich wirkenden und zielsetzenden, und deshalb bleibt sie nicht schlechthin eins, sondern eins in vielen“. Geradezu klassisch ist die christliche Spekulation über die „Schöpfung aus nichts“ in n. 222 f. entwickelt: „Außer Gott ist nichts, wie auch außerhalb des Seins nichts sein kann. ‚In Ihm ist alles‘ (Röm 11, 36). Deshalb ist alles, was von Gott ist, und alles, was Gott wirkt, in Ihm, und Er wirkt es in sich selbst: ‚in principio schuf Gott Himmel und Erde‘. Es heißt nicht ‚vom Ursprung weg‘ — Augustinus: ‚Nicht so wirkte Er, daß Er (dann) wegging, sondern aus Ihm und in Ihm ist alles‘ . . . Man darf sich also nicht einbilden, Gott habe Himmel und Erde außer sich und gewissermaßen neben sich in einem Nichts geschaffen; denn alles was im Nichts geschieht, wird sicherlich nichts . . . Daher heißt es bezeichnend: ‚Himmel und Erde machte Gott aus dem Nichts‘ — es heißt nicht ‚im Nichts‘. Bei der Erschaffung der Welt stößt also Gott nicht das Sein der Dinge in das Nichts hinaus oder gießt es dorthin aus, sondern umgekehrt, Er ruft durch Sein Schaffen alles aus dem Nichts, und zwar von dem Nichts zum Sein: ‚Gott schuf, daß alles sei‘ (Weich 1, 14).“ Zahlreich sind die Stellen, wonach das geschaffene Sein im absoluten SEIN, nicht formal, sondern virtuell, d. h. causaliter und exemplariter enthalten sei. Ebenso zahlreich die Stellen, wonach das göttliche und kreatürliche Sein nur analog, d. h. unähnlich in der Ähnlichkeit, mit demselben Begriff „Sein“

genannt werde, und wonach das göttliche Sein indistinctissimum und zugleich distinctissimum vom geschöpflichen sei. Und wenn Ebeling (S. 56) der Meinung ist, Eckharts Lehre, wonach alles Sein, weil „unmittelbar“ aus dem göttlichen Seinsgrund stammend und nur „in Ihm“ existierend „zu Ihm heimsuche und in Ihm ruhe“, widerspreche der Seinslehre des Aquinaten, so widerspreche sie deshalb noch nicht der christlichen Lehre — aber die Behauptung ist geschichtlich nicht richtig, denn all dies ist ebenso bei Thomas zu finden (s. darüber W. Bange, M. E.-s. Lehre vom göttl. u. geschöpflichen Sein, 1937; Thomas z. B. I. q. 5. 2, 3: selbst die Verdammten noch streben nach dem Sein, genau wie bei Eckhart n. 176).

Übrigens, wenn hier etwas pantheistisch wäre — welcher christliche Denker wäre dann nicht Pantheist? Die östlichen Kirchenväter ebenso wie Augustin, dann Boethius, dann Cusanus, reden nicht anders, sind wie Eckhart christliche Neuplatoniker. Ihre Bildersprache vom „fließenden göttlichen Licht“, vom „effluxus et refluxus“ aller Dinge aus Gott in Gott zu Gott (s. z. B. Cusanus in seiner Synodalpredigt von 1457, bei J. Koch, Cusanus-predigten 2/5 [1937] 98 Anm. 4) ist mehr oder weniger deutlich gegenüber einem pantheisierenden Verständnis abgegrenzt. Fast alle östlichen und westlichen christlichen Neuplatoniker, von Origenes, Gregor, Dionysius, Maximus, Evagrius bis Simeon d. N. Theol. und seinen Nachfahren einerseits, von Augustin bis Cusanus andererseits, haben denselben Verdacht geheimer monistischer Tendenzen tragen müssen, zweifellos zu Unrecht wie Eckhart auch. Sie alle haben das Unsagbare der mystischen Erfahrung, trotz aller Verwahrungen, gelegentlich mißverständlich ausgedrückt — aber „zunächst ist es wissenschaftlich nicht angebracht, solche Wendungen zu isolieren; ferner und vor allem muß man ernstlich darauf verzichten, so leicht mit dem Wort ‚Pantheismus‘ zu hantieren bei immerhin christlichen Mystikern. Wollte man ihnen kühne, aber nicht verwegene Ausdrücke verwehren, so riskiert man, ihnen Schweigen aufzulegen. Die Wirklichkeiten, die sie schauen oder erfahren, lassen sich nicht in einer exakten philosophischen Sprache wiedergeben. Und schließlich, der Pantheismus ist ganz da oder gar nicht: man kann nicht halb Pantheist sein“ J. Hausherr, *Orientalia christiana* XII, 1928, p. VIII).

Kehren wir zur vorliegenden Lieferung der Sermones zurück! Der christliche Grundcharakter Eckharts, dessen dogmatisches Denken mit dem Neuplatonismus so gut wie bei irgendeinem seiner Gesinnungsgenossen zu einem wirklichen „System“ verschmolzen ist, geht aus zahlreichen Abschnitten mit ihren Sonderthemen hervor: so aus der meisterhaften metaphysischen Wesensbeschreibung der Sünde als „geistiger Tod“ (serm. XVII); aus deren moralischen Charakterisierung als „Hochmut“ (serm. XX); aus seinen Bemerkungen über Lohn und Strafe (serm. XVIII); aus seinem Bekenntnis zur Hl. Schrift als „Wort Gottes“ gegenüber allen „menschlichen Trugschlüssen“ (serm. XXIV); aus seiner Würdigung der Heilsbedeutung Christi („Christ ist man nur durch das in-Christus-sein und durch das Sein Christi“, n. 200) oder aus dem ungesucht einfließenden Wort von der „einzigen Würde der Kirche oder der Gläubigen als mein Haus, Haus meines Vaters, welches Heiligkeit ziert“ (n. 230). Bemerkenswert ist seine Stellungnahme zur Frage, ob es „rein natürlich Gutes“ gebe: Er nimmt mit manchem Alten (und Neueren) an, daß alles Wahre und Gute, wo immer es sich im konkreten Leben finde, vom Hl. Geiste sei und eine Heilsbedeutung habe, und „es liegt ein großes Glück darin, daß ohne Zweifel jeder, der (sofern er) gut handelt, im Gott ist, im Hl. Geiste ist, wie umgekehrt jeder, der (sofern er) schlecht handelt und sündigt, im Teufel ist“ (n. 219).

Luzern.

Otto Karrer.

Borchert, E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik. Nach dem Traktat: *De Communicatione Idiomatum* des Nicolaus Oresme. [Beitr. z. G. d. Phil. u. Theol. d. MA., XXXV, 4/5.] Münster (Westf.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1940 (XVI, 154, 44* S.). M. 9,50.

Zielsetzung der vorzüglichen Studie ist Darstellung der nominalistischen Christologie bei N. O. Dem Nominalismus entsprechend, konkretisiert sich dieses Problem zur Fragestellung, inwieweit dieser Gegenstand formal-logisch adäquat ausgedrückt werden kann. Dies ist der Ansatzpunkt, wo die theologische Spezialuntersuchung allgemein geschichtlich-philosophisches Interesse gewinnt: Der Logizismus der Nominalisten, dessen Rolle in der Theologie man vergleichen muß mit dem neuzeitlichen logizistischen Positivismus, auf den gerade Werkmeister im Hist. Jahrb. d. G.G. 55/2, S. 162 ff., aufmerksam macht. Den Fortschritt, der durch diese Arbeit gemacht wird, kann man messen an Prantls Gesch. d. L. im A. IV, 93, vgl. mit E. B.

Aufriß der Arbeit: Nach einer historischen Einführung wird die Lehre von der Idiomenkommunikation in der Scholastik skizziert und deren nominalistische Gestaltung gezeigt; sie ruft das schwierige Problem der *Potentia absoluta Dei* auf. Auf Grund der also geklärten Problematik wird die Lehre des N. O. im besonderen gezeigt, in sich und ihrer Auswirkung, und der ursprüngliche Text des Traktates erstmals ediert „ein vorläufiger Versuch“ nach dem Wort des Verf. Die in reichem Ausmaß verwertete Literatur ist in einer Übersicht angegeben. Hierzu Ergänzungen genannt von A. Landgraf im Hist. Jahrb. d. G.G. 55 (1942), 2, S. 237.

Zur Kritik: Eine der in den Baumeckerschen Beiträgen, wie sie noch immer genannt werden, enthaltenen wertvollen Arbeiten, derethalben B. die Sammlung ins Leben rief, damit durch methodisch wie sachgebundene hochwertige Einzeluntersuchungen der Geist des MA. dargestellt werde, frei von a priori gewählten Theorien.

Das Wunder der Hypostatischen Union reizte das Denken in zweifacher Hinsicht und löste zwei grundlegende Fragestellungen aus: die nach der *Potentia absoluta*, die zurückgriff in das Wesen Gottes, und die der Idiomen-Kommunikation, die zum Prüfstein gewisser sprachlogischer Grundsätze werdend, auch den Logiker interessierte, so daß das theologische Problem auch in den scholastischen logischen Lehrbüchern seinen Niederschlag fand (vgl. z. B. Gredts *Elementa Arist.-Thom.*). Im Gegensatz zu unserem modernen theologischen Denken liebte die Spätscholastik, diese Problematik mit logischer Hilfe rücksichtslos auf die Spitze zu treiben, bis sie für unser religiöses wie wissenschaftliches Empfinden so unsympathisch wie unsachlich, weil die Leistungsfähigkeit des Denkens überlastend, anmutet. Diese Spekulation entging nicht der Gefahr, daß ein verfeinerter Nominalismus die Proprietäten jeder der beiden Naturen als unvereinbar hinstellte, so daß man von einer Art Neu-Nestorianismus reden kann. Bedeutungslogisch angefaßt, sollte nun die Lehre von der Idiomen-Kommunikation diese Gefahr bannen und die Vereinbarkeit beweisen, d. h. die Seins-tatsache der Hypostatischen Union sollte sprachlogisch bewältigt werden. Hierin lag die Aufgabe des N. O. Die glaubensfeindliche nominalistisch-logizistische Strömung mußte im kirchlichen Sinn aufgefangen und der Feind „mit seinen eigenen Waffen“, aber durch metaphysisch temperierte Anwendung der Sprachlogik geschlagen werden. So prägt wohl auch N. O. abstruse, befremdend anmutende Formeln, wie der Text und besonders Kap. 7 oder 16 (vgl. S. 224 ff.) beweisen, aber er ist bestrebt, die dogmatisch gezogenen Grenzen zu wahren. Die Problematik erlebt eine Überspitzung, daß die Sprache der Grammatik nicht mehr ausreicht und neue Formen gesucht werden (vgl. S. 124 und zu dieser Er-

scheinung im allgemeinen die Oxforder scholastische Latinität bei A. a. Wood, *Hist. et antiquitates univ. Oxon.*, Oxf. 1674, bzw. Lehmann, *Erforschung des MA.*, S. 68). In drei Regeln (S. 121) will N. O. die Möglichkeiten der Aussageweisen erfassen. Es kommt zu paradoxen Axiomen, die nicht selten an Eckehartsche Formulierungen gemahnen. — Grund: 1. Übertreibung des Kontradiktionsprinzips ohne genügende Rücksicht auf metaphysische Tatsachen, wenngleich das in der Offenbarung gegebene Korrektiv ein völliges Abgleiten hintanhält. Der philosophischen Methode entspricht die dogmatische Grundlegung: 2. Die theologische Voraussetzung für Behandlung der Idiomen-Kommunikation bietet die Annahme der *Potentia absoluta Dei*, extrem ockhamistisch gedeutet; sie bedeutet für eine sachliche Erörterung, was das Kontradiktionsprinzip logisch leistet, nämlich: hemmungslose Logisierung des Mysteriums.

Ein prinzipielles Urteil des Verf. über die Handhabung der Sprachlogik bei N. O. ist freilich nicht gegeben. Es wird nur allgemein und durchweg von Suppositionslogik gesprochen bzw. zu deren Erklärung auf Wilhelm von Ockham, Manthey oder Thomas v. A. verwiesen. Der Ausdruck ist aber nicht eindeutig. Man braucht bloß die Möglichkeiten der „Bedeutung“ nach B. Reisers Schullehrbuch der Logik oder Gredts *Elementa* oder M. Honeckers *Logik, Eine Systematik . . .*, zu berücksichtigen. Heidegger spricht davon in seiner bekannten Kategorien- oder Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916 — *Signum signi est signum significati*. *Suppositio logica* betrifft demnach das Verhältnis, wie das Wort im Zusammenhang des Satzgefüges den Gegenstand meint, m. a. W., S. I. hängt ab von der Stellungnahme zur *Logica materialis*, zumal dem Universalbegriff, ob man ihn als *flatus vocis* oder Symbol (*étiquettes mentales*) oder im scholastischen Sinn als in multis und de multis nimmt. Eine „reine Bedeutungslehre“, wovon der Verf. S. 128 spricht, gibt es also nicht, sie ist immer verbunden mit der Gegenstandslehre. Hätte N. O. das berücksichtigt, dann wären doch Äußerungen, wie sie etwa auf S. 112 oder 125 usw. wiedergegeben sind, als wahrhaftige Bedeutungen nicht möglich.

Ergebnis der Untersuchung: Dadurch, daß die Theologie an die Logizistik ausgeliefert wird, ist einerseits der „Anspruch der Vernunft an die Offenbarung“ ungebührlich gesteigert und andererseits ein nicht gering anzuschlagender Verfall des theologischen Denkens im Spätmittelalter eingeleitet.

Salzburg.

P. Albert Auer O.S.B.

Menzel, Ottokar, Johannes Kymeus, Des Babst Hercules wider die Deudschen. Wittenberg 1538. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1941 (88 S. 8°). [= Cusanus-Studien VI. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1940/41. 6. Abhandlung.] M. 4,50.

Johannes Kymeus (geb. 1498 zu Fulda, Franziskaner, seit 1527 Gefolgsmann Luthers, gest. 1552 in Kassel, wo er ab 1538 als Superintendent gewirkt hatte) war einer von den vielen, die ohne sonderliche Begabung und Berufung beim Angriff auf die alte Kirche auch mittaten und mitschrieben. In kleineren Schriften äußerte er sich zur Priesterehe (1533), zur Wiedertaufe (1537), zum kirchlichen Zehnten (1544), zur Natur Jesu (gedruckt erst 1606). Als gelegentlich einer Auseinandersetzung zwischen Luther und Cochläus über die konstantinische Schenkung Nikolaus von Cues herangezogen wurde, setzte sich Kymeus hin, las einige Schriften des Cusaners (*Concordantia catholica*, *De pace fidei*, *De docta ignorantia*, *De cribratione Alchorani*, *Excitationes*, *Epistolae*) durch und fand, daß der Cusaner manches gesagt hatte, was im Kampf gegen das Papsttum gut zu gebrauchen war. Das schrieb er sich rasch heraus, vermehrte es um seitenlange Auszüge aus Caspar Hedios *Paraleipomena memorabilium rerum* (1537) und ließ 1538 ein Büchlein wider „des Römischen Bischoffs Lügen, Betrug und Tyranny“ (S. 80) ausgehen, dessen besonderes Gewicht neben den zeitüblichen Grobheiten das Zeugnis eines Kardinals und Anhängers der römischen Kirche, des von

Rom einst sogar als „Herkules wider die Deutschen“ gebrauchten Nikolaus v. Cues, bilden sollte. Aus eigenem Gedankenschatz hatte Kymeus Nennenswertes nicht beizubringen. Tiefen Eindruck scheint die Flugschrift nicht gemacht zu haben; man war an Ausfälle dieser Art doch schon zu sehr gewöhnt. Luther wird sie gekannt haben; wurde sie doch in der von ihm selbst viel benützten Wittenberger Presse Georg Rhaws gedruckt. Auch Flacius Illyricus weist empfehlend auf Kymeus hin, der in seiner Herkules-Schrift einen erklärten Söldling des Papstes zur Zeugenschaft wider das Papsttum und für die reformatorische Tat erweckt habe. Reformationsgeschichtlich bietet die Schrift wenig. Bedeutsam wird sie dadurch, daß wir an ihr das Fortleben des Cusaners und die Beurteilung, die seine Persönlichkeit und sein Werk im Reformationszeitalter erfahren haben, ermessen können. Zu einem wirklichen Verständnis des großen Cusaners hat sich übrigens der kleine Kasseler Superintendent nicht erheben können. Nikolaus v. Cues war ihm recht, insoweit er gegen die sog. Greuel des Papsttums ins Feld geführt werden konnte; darüber hinaus war er ihm so hassenswert wie jeder andere Papist.

Nicht um seiner reformationsgeschichtlichen Wichtigkeit, sondern um seiner Bedeutung für die Cusanus-Forschung hat Menzel denn auch die Schrift neu herausgegeben. Als Grundlage für die Neuausgabe diente der Druck von 1538, an dem nur Nebensächliches geändert wurde. In den Erklärungen beschränkt sich der Herausgeber in der Hauptsache auf Stellennachweise. Der Benützer hätte es aber doch mit Dank vermerkt, wenn auch Sach-erklärungen beigegeben worden wären; es kann z. B. nicht jeder wissen, daß der S. 54 genannte Vlricus Secretarius Augustanus Kaiser Ludwigs d. Bayern Protonotar Ulrich der Hofmaier (gest. 1346) ist (vgl. über ihn Forschungen zur deutschen Geschichte 14, 1874, 1—17; Zeitschrift des Hist. Vereins f. Schwaben u. Neuburg 16, 1889, 186—201). Der Titelholzschnitt der ersten Ausgabe scheint mir nicht richtig gedeutet zu sein (S. 16); der Papst hält den Cusaner nicht an den Schnüren des Kardinalshutes zurück, damit er nicht zur gerechten Sache übergehe; sondern er lenkt ihn an den Schnüren, damit er dem Volk nur im Sinne der Kurie predige. — Der Hinweis des Kymeus auf die Verwendung der Legende von der konstantinischen Schenkung beim Gottesdienst (S. 30) zielt kaum auf ein Missale, sondern auf ein Brevier; ich habe allerdings die betreffenden Stellen in den Breviarien, die ich eingesehen habe, auch nicht gefunden.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl.

Wuyts, A., S. J., Professeur à l'Institut Pontifical Oriental, **Le Patriarcat Russe au Concile de Moscou de 1917—1918.** [Orientalia Christiana Analecta 129.] Roma, Pont. Inst. Or. Stud., 1941 (244 S. gr. 8°). Lire 52.

Einer der tragischsten Augenblicke in der Geschichte der russischen Kirche ist ohne Frage jener, da 1721 Peter d. Gr. das Patriarchat abschaffte und dafür „den h. leitenden Synod“ einsetzte, dessen Entscheidungen im wesentlichen der „Oberprokurator“, d. h. der Vertreter des Zaren in diesem Rate, bestimnte. Mit Recht hat daher Dostojewskij gesagt: „Seit Peter d. Gr. ist die russische Kirche gelähmt“. Vereinzelte Stimmen, die sich gelegentlich zugunsten der Wiedereinführung der Patriarchatsverfassung erhoben, verhallten ungehört. Um so bezeichnender ist es, daß trotz der Wirrnisse der Zeitläufte das russische Konzil, das unmittelbar nach dem Sturze der Zarenherrschaft einberufen wurde, als ersten Beschluß den der Wiederherstellung des Patriarchats faßte.

In das Auf und Ab dieser Verhandlungen, die wegen der sich überstürzenden politischen Ereignisse ein immer beschleunigteres Tempo annahmen, bietet die vorliegende Untersuchung einen dankenswerten Einblick. Sie folgt dabei allerdings nicht unmittelbar dem Lauf der einzelnen Sitzungen, sondern stellt nach sachlichen Gesichtspunkten zusammen, was im Zuge der Auseinandersetzungen pro und contra vorgebracht wurde.

Im allgemeinen ist man überrascht über das geringe Niveau, das aus den einzelnen Darlegungen spricht. Die Hauptgründe,

welche die Verfechter des Patriarchatsgedankens ins Feld führen, entstammen dem „religiösen soznanie“ (Bewußtsein + Gefühl). Umgekehrt klammern die Gegner sich am meisten an die Befürchtung, durch die Wiedererrichtung des Patriarchates möchte ein papistisches, römisch-katholisches, absolutistisches Prinzip in die orthodoxe Kirche hineingetragen werden, welche doch die „Sobornost“ als besonderes Kennzeichen und heiliges Unterpfand von den Vätern empfangen habe!

Der Verf. stellt das alles ganz nüchtern, objektiv zusammen. Nur gelegentlich läßt er sich zu einem persönlichen Wort bewegen. Leider ist dieses dann nicht immer von jenem vornehmen Wohlwollen getragen, mit welchem das Irenikon über östliche Anschauungen zu sprechen pflegte.

Ein ebenso umfangreicher zweiter Teil befaßt sich mit den Rechten und Pflichten, die dem Patriarchen durch Konzilsbeschluß zugebilligt und auferlegt wurden. Wenn auch infolge der Unterdrückung der orthodoxen Kirche durch die Bolschewisten die Wiederherstellung des Patriarchates nur kurze Zeit von praktischer Bedeutung war, verdienen diese Dinge dennoch die Aufmerksamkeit des Kirchenrechtlers, zumal die einzelnen Bestimmungen durch gediegene, rechtsgeschichtliche Ausblicke trefflich erläutert werden. Uns möchte scheinen, als offenbare der Verf. erst hier seine eigentliche Stärke.

Im übrigen bietet die fleißig angefertigte Arbeit wegen ihres fast ausschließlich referierenden Charakters keinen Anlaß zu wesentlichen Ausstellungen.

Heidelberg-Wieblingen.

Hieronymus Engberding.

Rocholl, Norbert, **Vom Laienpriestertum.** Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1939 (183 S.).

Hier legt ein christlicher Laie beherzigenswerte Gedanken über das Laienpriestertum vor. Die Ausführungen zeichnen sich aus durch die große theologische Besonnenheit, mit der der priesterliche Charakter des Getauften und Gefirmten dargestellt wird, ohne irgendwo dem Irrtum zu verfallen. Der Verf. spricht mit Begeisterung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen und sieht es als Grundlage für die doppelte Vollendung in Weiehpriestertum und Ehe. Dem Priestertum der Ehe wird eine ausführliche Darstellung gewidmet. Wenn der Gedanke, daß durch das Ehesakrament ein Priestertum begründet werde, dem Ohr des modernen Menschen auch fremdartig klingt, so wird der Gläubige von heute doch die tiefen Gedanken des Verf. freudig bejahen dürfen. Mit Freuden begrüßen wir die Entschiedenheit, mit welcher das Büchlein das Meßopfer in den Mittelpunkt des allgemeinen und des besonderen Priestertums stellt und mit welchem Ernst es die Betätigung des Priestertums kernhaft in die Feier des h. Opfers verlegt. Höchst fruchtbar scheint der Gedanke, der Laie habe die Aufgabe, die opfernde Hingabe in Familie und Welt bei und in der Eucharistie in das Opfer Christi hineinzutragen. — Wenn der Verf. dem geweihten Priester diese Aufgabe verneint, so spricht er zwar für das Priestertum, das keine Ehe kennt und das im allgemeinen keinen weltlichen Beruf hat. Aber selbst für diese Lage dürfte die scharfe Antithese eine etwas zu einfache Lösung sein.

Münster (Westf.).

J. Pascher.

Bockey, P. Franciscus Xaverius, O. F. M., **De potestate vicarii cooperatoris.** Romae, Catholic Book Agency, 1939 (100 S. 8°).

Zu den schwierigsten und die zahlreichsten Probleme aufwerfenden Kapiteln des CIC gehört der Abschnitt über die *vicarii*. Der Verf. hat sich die dankenswerte Aufgabe gestellt, Licht in die Rechtsstellung der *vicarii cooperatores* (c. 476) zu bringen. Speziell behandelt er c. 476 § 6, welcher die Stellung dieser Hilfsgeistlichen kurz umschreibt und die Quellen namhaft macht, aus denen ihre Rechte und

Pflichten fließen. Es ist dort die Rede davon, daß sich ihre Rechte und Pflichten bemessen nach den Diözesanstatuten, der Ernennungsurkunde des Ordinarius und der Überlassung durch die Pfarrer, daß aber der *vicarius cooperator*, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes festgesetzt ist, *ratione officii* den Pfarrer in seiner ganzen Tätigkeit zu unterstützen hat.

Den Ausdruck *officium* versteht der Verf. als Amt im strikten Sinn (c. 145 § 1) mit ordentlicher Gewalt und kann sich dafür auf die Auslegungsregel des c. 145 § 2 berufen. Daraus leitet er die mit der Übertragung des Amtes von selbst gegebene Beichtjurisdiktion und Eheassistenzzvollmacht ab. Es gehört Mut dazu, gegen die überwiegende Mehrheit der Kanonisten, die nur von einer *potestas delegata* spricht, diese These zu verfechten. Der Verf. verwendet auf die Begründung seiner These viel Scharfsinn und bietet einen großen literarischen Apparat auf. Das muß ihm zugestanden werden.

Allein man kann mit juristischen Deduktionen alles bewiesen zu haben glauben — und hat doch die Hauptsache übersehen. Die auf S. 10 vorgenommene Umstellung des c. 476 § 2 verkehrt den Sinn des Ganzen und läßt die primären Rechtsquellen an die zweite Stelle treten. Das ist der Grundfehler der Argumentation. Der Ausdruck *ratione officii* darf nicht gepreßt und in Gegensatz gestellt werden zu dem, was im Vordersatz des gleichen Paragraphen steht. Nun will es noch das Unglück, daß jemand, vielleicht durch die These Bockeys und ihrer Freunde und Befürworter in Zweifel gestürzt, der Auslegungskommission in Rom die Frage vorlegte, „an *vicarius cooperator ratione officii* de quo in c. 476 § 6 *matrimonii valide assistere possit?*“ Die Antwort lautete: negative (AAS 34, 1942, S. 50). Damit ist die vom Verf. gezogene Folgerung aus seiner These jedenfalls insofern abgelehnt, als die *vicarii cooperatores* keine ordentliche Trauungsvollmacht besitzen. Mit der ordentlichen Beichtjurisdiktion steht es nicht besser, da der *vicarius cooperator* nicht der Stellvertreter, sondern der Gehilfe des Pfarrers ist (vgl. c. 873 § 1). So hat es keinen Sinn mehr, sich in lange theoretische Erörterungen einzulassen. Die zum Teil lebhaften, sich durch Jahre hinziehende Diskussion ist für die Rechtswissenschaft wie für die kirchliche Praxis durch die obige amtliche Entscheidung abgeschlossen.

Würzburg.

August Hagen.

Monneret de Villard, Ugo, Le Chiese della Mesopotamia. [Orientalia Christiana Analecta 128.] Roma, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1940 (117 S.; 93 Tafeln 8°). Lire 44.

Die Bezeichnung Mesopotamien ist hier aus historischen Gründen eingeschränkt auf das Land östlich einer Linie von *Hişn-Kef* (am Tigris, östlich von Diarbekr) über Nisibis und dem *Habur* und *Euphrat* entlang; es ist das Gebiet, das in der Zeit, als das Christentum sich hier ausbreitete, unter der Herrschaft der Sasaniden stand. Wie in verschiedenen Punkten der Entwicklung der Lehre und Disziplin hat sich nämlich auch im Bereiche des Kirchenbaues der Umstand ausschlaggebend geltend gemacht, daß sich die Kirche in einem anderen Kulturraum als dem hellenistisch-römischen des Mittelmeergebietes einrichten mußte. Nachdem eine größere Anzahl von kirchlichen Bauten dieses vom westlichen Einfluß abgeschlossenen Raumes durch Bachmann, Miß Bell, Sarre-Herzfeld, Preußner u. a. im einzelnen erforscht worden sind, war es an der Zeit, eine zusammenfassende Untersuchung über die Eigenart dieser Kirchen anzustellen; dieser Aufgabe unterzieht sich Monneret de Villard, der sich bereits durch Ausgrabungen und zahlreiche Arbeiten, besonders über die Kirchen Ägyptens und Nubiens, einen Namen gemacht hat.

Aus dem südlichen Teile Mesopotamiens, der Landschaft Babylonien, sind uns leider wenige Reste von Kirchen erhalten, deren Zahl nach den literarischen Nachrichten einst sehr groß gewesen sein muß; nur Ktesiphon, die alte Reichshauptstadt (I.), und al-Hira (II.) bieten einiges, aber sehr aufschlußreiches Material. In Ktesiphon haben deutsche Ausgrabungen 1928/29 zwei übereinanderliegende Kirchen freigelegt; die untere ist ein länglicher Saal mit nahe an den Längswänden stehenden Säulen, die Apsis läßt sich nicht mehr feststellen. Der später darüber errichtete Bau besaß Türen an der Langseite, also ganz abweichend von der sonst in den christlichen Kirchen die Regel bildenden Anlage. An der östlichen Schmalseite liegen drei Räume, im mittleren stand der Altar, Türen in der massiven Abschlußmauer vermittelten den Zugang zu ihnen vom Schiff aus. Nur durch schmale Zwischenräume getrennt und oben durch kleine Bögen mit den Mauern verbunden sind nach dem Vorbilde sasanidischer Palastbauten die Pfeiler des Schiffes, das ein Tonnengewölbe aufwies. Zur Deutung der Eigenart dieser und der noch zu nennenden Monumente stellt M., indem er auf die vorchristlichen Tempel- und Palastbauten zurückgeht, zwei Haupttypen des mesopotamischen Kirchenbaues auf: den babylonischen T. oder den Breitraumtempel mit dem Heiligtum auf der dem Eingange gegenüberliegenden Langseite, und den assyrischen T. oder den Langhaustempel mit dem Heiligtum an der Schmalseite; beiden Typen sind die „Apsis“ mit drei rechteckigen, nach dem Schiff zu durch Mauern abgeschlossene und nur durch Türen zugängliche Kammern, und die Anlage der Portale an der einen Langseite gemeinsam; gewöhnlich sind zwei Eingänge vorgesehen, die zu den oft auch durch eine Quermauer getrennten Plätzen für die Männer und Frauen führen. — In al-Hira (II.) haben englische Ausgrabungen (1931) nur zwei von den zahlreichen bei den Schriftstellern genannten Kirchen freigelegt; die viereckige Apsis zeigt denselben dreiteiligen Grundriß und die Seiteneingänge sind an der Langseite wie im Bau von Ktesiphon; sie weichen aber darin ab, daß sie dreischiffig und wohl mit Holzdach versehen waren, eine niedrige Quermauer trennte den vorderen von dem hinteren, für die Frauen bestimmten Teil ab. In einer der beiden Kirchen wurde noch ein weiteres Bauglied freigelegt, das aus dem gleichen liturgischen Bedürfnis herausgewachsen ist wie im Westen der Ambon: in der Mitte des Hauptschiffes war eine erhöhte Plattform angelegt, wie sie u. a. auch in der Sergiuskirche in Ruşafa und nach I. E. Rahmani, *Les Liturgies orientales et occidentales* (Beyrouth 1929), S. 44 in den Kirchen von Zāz, Bēth Severīna, Hebāb im Tūr 'Abdīn vorkommt. Für die Deutung dieser Einrichtung wird man noch stärker als M. es tut, auf die liturgischen Urkunden zurückgreifen müssen; im nestorianischen Ritus haben wir hierfür neben der von M. zitierten Liturgieerklärung des (Ps.-) Georg von Arbela (10. Jahrh.) die Rubriken der ältesten Meßformulare zu beachten, die von dieser „Bēma“ genannten Plattform sprechen. Auf diesem Bēma, das außer den Lesepulten und dem Thron für den Bischof noch einen „Golgotha“ genannten Altar trug — welcher letzterer freilich nicht mit dem eigentlichen Altar verwechselt werden darf —, vollzog sich der Lesegottesdienst, eingerahmt von dem Gesange der Responsorien „der Kanzellen“ und „der Geheimnisse“, die während der Prozession des Klerus vom Altarraum zum Bēma, bzw. auf dem Rückwege vorgetragen wurden. Eine Erinnerung an diese Einrichtung scheint mir noch in der at-Tāhira genannten Kirche der Chaldäer in Mossul vorzuliegen, die allerdings erst in der Mitte des 18. Jahrh. (wieder?) aufgebaut wurde und darum bei M. außer der Wiedergabe des Grundrisses keine besondere Erwähnung findet, hier steht zwar nicht mehr in der Mitte, sondern am Westende des Hauptschiffes eine solche Plattform mit zwei steinernen Pulten; sie ist jetzt bis an die Seitenwände verbreitert, was vor 100 Jahren, als G. P. Badger sie zeichnete (*The Nestorians and their Rituals*, Vol. II, London 1852, zu S. 21) noch nicht der Fall war. Dieselbe Kirche weist noch eine andere Besonderheit auf: vor der Tür zum Altarraum ist das sogenannte „Qesrōma“ (= *καθολικὸν*) nach beiden Seiten und nach dem Schiff zu — hier nur von dem Stufenaufgang in der Mitte unterbrochen — durch mannshohe ornamentierte Steinplatten

abgeschlossen; eine andere Form des Q.-abschlusses durch Säulensstellung mit Architrav ist in einigen Kirchen des Tür-Abdîn erhalten; in den kümmerlichen Kirchenbauten der Nestorianer in Kurdistan, wie sie z. B. Maclean-Browne, *The Catholicos of the East* (London 1892) beschreiben, scheint Qestroma und Bema zusammengefallen zu sein. — Die Kirchen im Tür-Abdîn (III. und IV.), dem Gebiet östlich von Mardîn bis zum Tigris, werden nach ihrem Grundriß in zwei Gruppen eingeteilt, in Gemeinde- und in Klosterkirchen. Erstere entsprechen dem oben erwähnten assyrischen Typus, haben aber, wohl infolge westlichen Einflusses, meist runde Apsiden. Der südlichen Längswand ist ein Narthex vorgelagert, der sich nach einem Hofe öffnet; dieser hat im Osten eine offene Apsis und wird im Sommer bei der Verrichtung des Offiziums benutzt. Bemerkenswert ist bei vielen dieser Kirchen die Gliederung der Langwände durch Arkaden nach sasanidischem Vorbild. Die Klosterkirchen sind Breithausbauten (babyl. Typus) mit Narthex und Hof wie bei den Gemeindekirchen; an der den Eingängen gegenüberliegenden Langseite führen Türen zu drei viereckigen Räumen, deren mittlerer der eigentliche Altarraum ist. Byzantinischer Einfluß äußert sich in einigen Kuppelbauten, während andererseits mesopotamische Typen auch in Armenien, Anatolien, Ägypten, ja sogar in einigen Bauten Dalmatiens Nachahmung gefunden haben (V.). Aus dem Mittelalter (seit dem 11. Jahrh.) stammen die meisten Kirchen aus Mossul und Umgebung (VI.), die eine Gruppe für sich bilden; neben einigen einschiffigen Anlagen und neben Grabbauten mit Kuppeln handelt es sich um dreischiffige Hallenkirchen mit Pfeilern und Tonnengewölben, Narthex und Hof sind wie bei den Kirchen im Tür-Abdîn; in der Ornamentik gehen sie ganz mit den gleichzeitigen islamischen Bauten zusammen, da die Steinmetzen, wie auch heute noch, sich fast ganz aus Christen rekrutierten. Abschließend stellt M. folgendes fest (VII.): das vom Westen abgeschlossene Gebiet hat seine eigene bodenständige Architektur auch auf die christlichen Kultbauten übertragen und nur geringen hellenistischen Einfluß erfahren; es fehlen fast völlig Zentral- oder kreuzförmige Bauten, der Basilikastil ist eine Ausnahme; im Mittelalter wirkt neben dem westlichen auch der islamische Baustil auf die Kirchenbauten ein.

Die höchst instruktiven Ausführungen, den 93 Pläne und Aufrisse beigegeben sind, enthalten außer vielen Einzelbeobachtungen wertvolle grundsätzliche Feststellungen, die sich auf einer ausgedehnten Sach- und Literaturkenntnis aufbauen und die ein Sondergebiet erschließen, wofür Archäologie ebenso wie Kunde des christlichen Orients dem Verfasser zu danken haben.

Münster (Westf.).

A. Rücker.

Lucchesi Palli, Elisabetta, Die Passions- und Endszenen Christi auf der Ciboriumssäule von San Marco in Venedig. Prag, Böhmisch-mährische Druck- und Verlagsaktiengesellschaft, 1942 (212 S. 8° und 10 Tafeln). Kart. M. 12,50.

Die Skulpturen der Ciboriumssäulen von San Marco haben als ein Rätsel der Kunstgeschichte schon oft die Forscher beschäftigt und sie zu weit auseinanderliegenden Lösungen geführt. Seitdem im Jahre 1873 E. Dobbert die beiden vorderen dem 6. Jahrh. zugeschrieben hatte, weil in der Tat ihr stilistischer Charakter auf den ersten Blick nicht mittelalterlich anmutet, hat diese Ansicht sich durchgesetzt. Daß die begleitenden Inschriften mittelalterlich sind, verrät ihr Schriftcharakter. Dobbert half sich mit der Annahme späterer Hinzufügung. Ich brauche hier nicht die Geschichte der verschiedenen Datierungen im einzelnen zu geben, bei denen man teils alle vier Säulen, teils nur die beiden vorderen der altchristlichen Kunst zuwies. Außer der Datierung hat die Frage des Kunstkreises, dem die Reliefs ihr Entstehen verdanken, oder mindestens, in dem sie ikonographisch beheimatet sind, die Forscher beschäftigt. Zur Zeit der Überbetonung des orientalischen Einflusses in der altchristlichen abendländischen Kunst hat vor allem Oskar Wulff syrisch-palästinensische Werke der ersten Hälfte des 5. Jahrh. in allen vier Säulen gesehen, die also durch

Import im 12. Jahrh. nach Venedig gekommen und mit lateinischen Inschriften versehen worden seien. Gegen die allmählich zur communis opinio der Archäologen und Kunsthistoriker gewordene Ansicht hat zuerst der bekannte Byzantinist E. Weigand sich gewandt: Zur Datierung der Ciboriumssäulen von S. Marco in Venedig. *Atti del V. congresso internazionale di studi bizantini*, Rom 1940. Weigand kommt zu dem Ergebnis, daß die Säulen sowohl mittelalterlich als auch italienisch sind, und zwar, daß sie einer antikisierenden Kunstströmung, die auch sonst im 13. Jahrh. in Italien zu beobachten ist, ihre Eigenart verdanken. Er setzt sie um 1250 an.

Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit hat sich nun die Aufgabe gestellt, die Weigandsche These an einer der Säulen, und zwar jener der beiden vorderen, die die Szenen aus dem Leiden und der Verherrlichung Christi enthält, auf ikonographischem Wege nachzuprüfen. Daher zieht sie für jede Einzelheit alles irgendwie erreichbare Vergleichsmaterial, aus der altchristlich-abendländischen und orientalischen, aus der byzantinischen und der mittelalterlich-abendländischen Kunst heran, um so Szene für Szene genau zu prüfen und jeweils das Facit herauszuarbeiten, welchen Kunstwerken die Reliefs am nächsten stehen. Man kann ihrer Arbeit die Anerkennung nicht versagen, daß sie mit größter Gewissenhaftigkeit und mit ausgezeichnetem Kenntnis der Literatur gemacht worden ist.

Das Ergebnis ist eine Bestätigung der These Weigands und dazu die Feststellung, daß die nächsten stilistischen Parallelen, die gleichfalls antikisieren, in Venedig selbst, und zwar im 13. Jahrh. zu finden sind. Mir scheint die Beweisführung gelungen zu sein, so daß in Zukunft die vielgenannten Säulen aus der Geschichte der altchristlichen Kunst auszuschneiden haben werden.

Bonn.

W. Neufß.

Kleinere Mitteilungen

»**Kramp, Dr. Joseph, S. J., Heilsbotschaft von Christus Jesus.** Die Evangelien der Sonntage und Herrnfeste des Kirchenjahres biblisch-liturgisch erklärt. Münster (Westf.), Regensbergische Verlagsbuchhandlung, 1938 (534 S. 8°). Gbd. M. 5,80. — **Ders., Briefe der Kirche.** Die Episteln der Sonntage und Herrnfeste, übersetzt und biblisch-liturgisch erklärt. Ebd. 1940 (415 S. 8°). Gbd. M. 5,80.« — Die Ausführungen dieser beiden wahrhaft belehrenden und erbauenden Bücher wollen verstanden sein im Zusammenhang mit den früheren Werken des 1940 verstorbenen Verfassers über die Meßformulare: „Bete mit der Kirche“ und „Introitus“. Der Verf. bietet sachliche Kommentare zu den Evangelien und Episteln des Kirchenjahres, die ersten ihrer Art in ihrer biblisch-liturgischen Erklärung. Durchschnittlich umfaßt jede Darlegung, die wir mit steigendem Interesse gelesen haben, 5–6 Seiten mit dem vorangestellten und durch den Druck hervorgehobenen Text der Evangelien und Episteln. Was diese Erklärungen so wertvoll macht, ist der Umstand, daß der Verf. unter Verzicht auf seichte moralische Anwendungen den wirklichen biblischen Gehalt aus dem Zusammenhang fein herausstellt und den liturgischen Sinn der einzelnen Abschnitte, das Mysterium der Kirche, erschließt, indem er zeigt, was die Kirche dabei beabsichtigt. So bietet er dem Prediger ein geistvolles, gediegenes Hilfsmittel und dem besinnlichen Leser reiche seelische Anregung und Vertiefung. Niemand kann heute daran zweifeln, daß wir im Aufbruch einer neuen Zeit leben. Da heißt es mit seelischer Weite und Aufgeschlossenheit an die Gegenwartsfragen herantreten und gerade dafür sind diese Schriften aktuell. J. A. Jungmann S. J., der Herausgeber der Briefe, hat nach den spärlichen Notizen und im Sinne des verstorbenen Verfassers die Einführung dazu geschrieben, wobei er das Verfahren Kramps, das Kirchenjahr mit Septuagesima beginnen zu lassen, erläutert und sachlich begründet. S. Elsner O. F. M.

»Winterswyl, Ludwig A., **Christus im Jahr der Kirche**. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1941 (248 S. 8°). Gbd. M. 4,50. — Das Buch behandelt die Wortverkündigung in der Meßliturgie des Kirchenjahres, beginnend mit dem „Festkreis vom Ostern des Herrn“ am Sonntag Septuagesima. Die Sonntage nach Pfingsten schließen sich an. Es folgt der „Festkreis vom Kommen des Herrn“ ab 1. Adventssonntag. Den Schluß bilden die Sonntage 3—6 nach Epiphanie. Aus den behandelten Texten wird jeweils ein fruchtbarer Gedanke zum vollen Klingen gebracht. Beherrschend steht im Mittelpunkt die Osterverkündigung von Kreuz und Auferstehung, so daß das Kirchenjahr als Ganzes und in jedem seiner Teile ein Ausdruck der christlichen Urbotschaft wird. Die Darbietungen sind theologisch tief und historisch von großer Sicherheit. Nimmt man dazu die edle Sprache, so darf man das Buch als ein höchst wertvolles Stück religiöser Literatur warm empfehlen. J. Pascher.

»Matzerath, Paulus, O.S.B., **Buße und hl. Ölung in der byzantinischen Kirche**. [Heilige Feiern der Ostkirche III.] Paderborn, Ferd. Schöningh, 1939 (79 S.). Kart. M. 1,35. — »Bückmann, Suitbert, O.S.B., **Das Sakrament der Ehe und der Segen für Familie und Haus im byzantinischen Ritus**. [Heilige Feiern der Ostkirche IV.] Ebda 1940 (61 S.). Kart. M. 1,20. — Mit der Übertragung der byzantinischen Riten von Buße, Ölung und der Ehe setzen die beiden Herausgeber eine Arbeit fort, die bestimmt ist, den Christen der Westkirche die religiösen Schätze der östlichen Liturgie zu erschließen und dadurch Verständnis und Liebe für die Ostkirche zu fördern. Es will uns scheinen, daß die heiligen Texte, wie sie hier in einer schönen Übersetzung aus dem Euchologium, versehen mit wohl-abgewogenen Anmerkungen, dargeboten werden, dem erhabenen Ziele der Unio mehr dienen könnten als viele Abhandlungen, und wir möchten wünschen, daß viele Christen des Westens sich mit Liebe in diese Büchlein vertiefen. J. Pascher.

»Dienst am Altar. Werkbuch für Ministrantenseelsorge. Bearbeitet von Friedrich Karl **Debray**. Herausgegeben vom Wiener Seelsorge-Institut. Mit 4 Bildtafeln. Freiburg i. B. und Wien, Herder & Co., 1942 (176 S. gr. 8°). M. 2,40; Hlw. M. 3,80. — Tüchtige, herzliche Arbeit Wiener Seelsorger spiegelt sich in dem vorliegenden Werkbuch, das jedem Ministrantenseelsorger reiche Anregung geben wird. Besonders erfreulich ist es, daß die hier vorgeschlagene Arbeit nicht im Äußeren hängen bleibt. Sie geht auf die innere religiöse Formung des Ministranten und sieht in ihm, was ganz besonders hervorzuheben ist, den Christen, der das hl. Opfer am innigsten mitzufeiern berufen ist. Vielleicht dürfte in den einzelnen Stundenbildern noch stärker die Beziehung zum Opfer herausgearbeitet werden. So sollte die Stunde über die hl. Taufe (S. 56 ff.) nicht von dem Sterben und Auferstehen mit Christus schweigen. Auch sollten Taufe und Firmung als Weihe zum allgemeinen Priestertum gewürdigt werden, besonders im Hinblick auf den character indelebilis nach Thomas, S. th. III, 63, 3. Pascher.

»Dessoir, Max, **Die Rede als Kunst**. München, Ernst Reinhardt, 1940 (120 S.). M. 3; gbd. M. 4,20. — In dieser Studie findet auch der Theologe manche wertvollen Anregungen. D. geht von der Tatsache aus, daß die öffentliche Rede heute an Einfluß und Macht gewonnen hat, und besonders durch den Rundfunk zahllose Menschen weit mehr als früher, bis auf das letzte, entlegenste Dorf hin, von ihr erfaßt und beeindruckt werden. In dreifachem Aufbau und Anstieg der Gedanken behandelt seine Schrift 1. das Wesen der Rede, 2. die Gattungen und Arten der Rede (bekenkende, belehrende, verhandelnde, werbende Rede), 3. das Werden und Wirken der Rede. Vieles Geistvolle aus seinen Darlegungen gilt heute für den Mann der „geistlichen Rede“, den Prediger. Es finden sich in der Schrift auch mancherlei Winke und Anregungen für ihn. Schon um ihres überall anregenden und fesselnden Inhalts willen wird sie jedem Prediger nützlich sein und manche guten Winke zur wirklich hochstehenden, packenden Predigt für heutige Menschen geben. Ad. Donders.

Bücher- und Zeitschriftenschau¹

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Marcozzi, V., *L'anima dell'uomo preistorico* (CivCatt ott. 17, 87/97).
 Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*. Baltimore, Hopkins, 1940 (XI, 363).
 van Deussen, *De heilandsverwachting der volkeren*. Kampen, Kok, 1941 (40).
 Kees, H., *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter u. seiner Symbolik* (NachrGesWissGött 2, 71/88).
 Volten, A., *Das demotische Weisheitsbuch*. Studien u. Bearbeitung. Kopenhagen, Munksgaard, 1941 (12, X S., S. 3—225 4°). Kr 45.
 Otten, H., *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus*. Lpz., Hinrichs (77). M 6.
 Cornelius, F., *Berosos u. die altorientalische Chronologie* (Klio 1/2, 1/16).
 Suzuki, D. T., *Zen u. die Kultur Japans*. Übertr. u. eingel. von O. Fischer. 4.—9. Tsd. Stuttg., Deutsche Verl.-Anst., 1941 (268; mehr. Bl. Abb.). Hlw. M 8,50.
 Wüst, W., *Indogermanisches Bekenntnis*. 6 Reden. Berl., Ahnerbe-Stiftung-Verlag (152). Pp. M 4,80.
 Hassan, A., *Der Islam in Indien*. Indien im Weltislam. Hdlb., Vowinkel (VII, 123; 10 Karten). M 3,30.
 Asín Palacios, *Huellas del Islam*. Madrid, Espasa Calpe, 1941 (310). Pes 15.
 Leipoldt, J., *Der Tod bei Griechen u. Juden*. Lpz., Wigand (187). M 4,40.
 Diephuis, H. H., *Naturkräfte u. ihre Verehrung in der alt-römischen Religion*. Assen, Van Gorcum, 1941 (155). Fl 3,65.
 Altheim, F., *Rom u. der Hellenismus*. Lpz., Pantheon (145). M 6,40.
 Pering, B., *Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt*. Lund, Gleerup, 1941 (298). Kr 10.
 Krogmann, W., *Die h. Insel. Ein Beitrag zur altfriesischen Religionsgeschichte*. Mit 3 Abb. u. 2 Kt. Assen, Van Gorcum (52). Fl 1,55.
 Wesche, R., *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers u. der Weissagung*. Halle, Niemeyer, 1940 (110). M 7,60.

Biblische Theologie.

- Vaccari, A., *Lo studio della Bibbia all'età dei Padri, e ai nostri giorni III e IV* (CivCatt sett. 19, 331/40; ott. 17, 94/103).
 David, M., *The Date of the Book of Ruth* (OudtestStudien 1, 55/63).
 Simons, J., *Caesure in the History of Megiddo* (Ebd. 17/54).
 de Boer, P. A. H., *I Samuel 17. Note on the Text and the Ancient Versions* (Ebd. 79/103).
 Eerdmans, B. D., *Sojourn in the Text of Jahu* (Ebd. 1, 1/16).
 —, B. D., *Essays on Masoretic Psalms: 1. On the Road to Monotheism; 2. Foreign Elements in Pro-exilic Israel. Ps. 118; 3. The Songs of Ascents, the Psalms hamma'aloht; 4. Thoda-Songs and Temple-Singers in the Pre-exilic period; 5. The Chasidim; 6. Psalm 14; 53 and the Elohim-Psalms; 7. Psalm 40; 8. Psalm 41; 9. Psalm 55; 10. Psalm 58* (Ebd. 104/300).
 Vriezen, Th. C., *La tradition de Jacob dans Osée XII* (Ebd. 1, 64/78).
 de Graaf, S. G., *Hoofdlijnen in de Inleiding tot het N. T.* Kampen, Kok (112). Fl 1,50.
 Pérez de Urbel, *Vida de Cristo*. Madrid, FAX, 1941 (576).
 Bover, J. M., *„Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam“* (Mt. 5, 6) (EstudiosEcl 16, 9/20).
 Blinzler, J., *Jesu Stellungnahme zur Anrede des Reichen* (Mk. 10, 17 ff.) (ThGl 6, 346/49).
 Greijdanus, S., *Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas*. Amst., van Bottenburg, 1941 (X, 1241).
 Dahl, N. A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*. Oslo, Dybwad, 1941 (X, 351 4°).

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

- Pérez de Urbel, San Pablo apostol de los gentes. Madrid, FAX, 1941 (374).
 Bover, J. M., San Pablo, maestro de la vida espiritual, o la ascética de san Pablo. 2ª ed. rev. y augm. Barcelona, Casals, 1941 (326). *Pes* 15.
 Rintelen, F. M., „Der Römerbrief“ und „Das Evangelium“ (ThGl 6, 330/33).
 Percy, E., Der Leib Christi [$\Sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$] in den Paulinischen Homologumena u. Antilegomena. Lund, Gleerup (58). Kr 3.
 Böckeler, M., Das große Zeichen Apok. 12,1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit. Salzburg, O. Müller, 1941 (588). M 8,40.
 Euler, K. F., u. W. Grundmann, Das religiöse Gesicht des Judentums. Entstehung u. Art. Lpz., Wigand (175). M 4,20.

Historische Theologie.

- International Bibliography of Historical Sciences, edited by the Int. Committees of Hist. Sciences. Year 1937; 1938. Oxford, Univ. Pr., 1939 (XXX, 499); 1941 (XXIX, 424).
 Doergens, H., Das antike griechisch-römische Heidentum u. die christliche Religion (ThGl 6, 341/46).
 Rüssel, H. W., Antike Welt u. Christentum. Amst., Pantheon, 1941 (312).
 Müller, M., Gestalten u. Kräfte evangelischer Kirchengeschichte. Hrsg. Bd. 1. Altertum u. Mittelalter. Mit 31 Bildtaf. Stuttg., Evang. Missionsverlag, 1941 (439). Hlw. M 9.
 de Ghellinck, J., Les recherches sur l'origine du Symbole depuis XXV années I (RHistEccl 1/2, 97/142).
 Draguet, R., Histoire du dogme catholique. P., Albin Michel, 1941 (80). *Fr* 10.
 Madoz, J., Un decenio de estudios patristicos en España, 1931—1940 (RevEspTeol 1, 1941, 919/62).
 Dieu, L., La persécution au II^e siècle. Une loi fantôme (RHist Eccl 1/2, 5/19).
 Martin, Ch., S. Irénée et son correspondant, le diacre Démètre de Vienne (Ebd. 143/52).
 van Unnik, W. C., Opmerkingen over het karakter van het verloren werk van Clemens Alex. *Canon ecclesiasticus* (Ned ArchKerkgesch 1941, 1, 49/61).
 Elfers, H., Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung? (ThGl 6, 334/41).
 Favez, Ch., La fuite de s. Cyprien lors de la persécution de Decius (REtudesLat 19, 1941, 191/201).
 Mallardo, D., S. Gennaro e compagni nei più antichi testi e monumenti. Napoli, Arti grafiche, 1940 (109; 6 tav.).
 P. Calasanctius, De beeldspraak bij den h. Basilius den Groote. Nijmegen, Dekker, 1941 (333).
 Gröhl, R., Der h. Johannes Chrysostomus über die christliche Familienerziehung (ThGl 6, 301/07).
 Kelly, Th. A., S. Ambrosii Liber de consolatione Valentiniani. Texte, trad., introd. et comment. Wash., Catholic Univ. Press, 1941 (XXI, 324).
 Labriolle, P. de, S. Augustin: La cité de Dieu. Texte, trad., introd. et notes. T. I. P., Garnier, 1941 (XXXI, 574 46^o). *Fr* 28.
 Altaner, B., Der h. Augustinus als Seelsorger. S.-A. aus „Sacramentum Ordinis“. Bresl., Bonif.-Vereinsblatt (S. 139/68).
 de Lepper, J. L. M., De rebus gestis Bonifatii comitis Africae et magistri militum. Tilburg-Breda, Bergmans, 1941 (XII, 121).
 Vega, A. C., Apringii Pacensis episcopi Tractatus in Apocalypsim. Ed. et in integrum rest. Escorial 1940 (XLVI, 79 4^o).
 San Martin, J., La Prima salus del papa Honorius (RevEspTeol 1941, 767/812).
 Jugie, M., Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal. P., Lethielleux, 1941 (VIII, 488). *Fr* 75.
 van der Essen, L., Le siècle des saints, 625—739. Etude sur les origines de la Belgique chrétienne. Bruxelles, Renaissance du livre (109 16^o). *Fr* 12.
 Lot, M. F., Textes manœux et fausses décrétales (BiblEcole Chartes 102, 1941, 5/34).
 Stein, S., Etudes critique des capitulaires Francs (Moyen Age 1941, 1/75).
 Rivera, I. F., A proposito de una carta de Alcuino recientemente encontrada (RevEspTeol 1941, 418/33).
 Lutz, Cora E., Iohannis Scotti *Annotationes in Marcianum*. Edited. Cambr. (Mass.), The Mediaeval Acad. of America, 1939 (XXX, 244). \$ 3,50.
 Coulter, C. C., The Date of John the Scot's *Annotationes in Marcianum* (Speculum 16, 1941, 487/88).
 Willwoll, W. E., Ist Notker Balbulus der Verfasser des *Sermo Galli*? (Schluß) ((ZSchweizKGesch 1941, 180/208).
 Karpat, J., Die Lehre von der Heiligen Krone Ungarns im Lichte des Schrifttums (JbbGeschOsteuropas 6, 1941, 1, 1/54).
 Johnson, E. N., Bishop Benno II of Osnabrück (Speculum 16, 1941, 389/403).
 Hardenberg, H., De Nederlanden in de Kruistochten. Amst., van Kampen, 1941 (246).
 Hart, M. E., De kinderkruijstocht. Amst., Noord-Holl. Uitg. Mij. (244; fig.) *Fl* 2,90.
 Deschamps, P., Les châteaux des croisés en Terre-Sainte. T. II: La défense du royaume de Jérusalem. P., Geuthner, 1939 (XV, 267; fig. et plans). *Fr* 575.
 Boeren, P. C., Rodensia. Deel I: Wanneer werden de *Annales Rodenses* geschreven? Deel II: Het leven van Ailbertus van Antioing, stichter van Rolduc. Maastricht, Van Aelst, 1941/42 (92; 105).
 Canivez, J. M., Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis ab a. 1286 ad a. 1786. T. VIII: Indices. Louvain, „Revue d'hist. eccl.“, 1941 (X, 542). *Fr* 250.
 Lunt, W. E., Financial Relations of the Papacy with England to 1327. Cambr. (Mass.), 1939 (XV, 759). \$ 6.
 Holtzmann, W., Die Register Papst Alexanders III in den Händen der Kanonisten (QuellenForschItalArch 30, 1940, 13/87).
 Vincke, J., Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition. Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca u. Valencia während des 13. u. 14. Jahrh. Bonn, Hanstein, 1941 (192). M 9,60.
 Lottin, O., Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e s. Tom. I: Problèmes de psychologie. Louvain, Abbaye de Mont-César (551).
 Gemelli, A., Il francescanesimo. 4ª ed. rived. e aument. Milano, „Vita e Pensiero“ (538). *L* 48.
 Beltrán de Heredia, V., Los corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla. Salamanca 1941 (169 4^o).
 van Meegeren, F. D., De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam expositio exegetica. Nimwegen, Dekker, 1940 (189). *Fl* 2,25.
 Eupizi, S., Il pensiero di Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione. Diss. Varallo Sesta. Aldina, 1941 (168).
 Delhaye, Ph., Siger de Brabant: Questions sur la Physique d'Aristote. Texte inédit. Louvain, Institut sup. de philosophie, 1941 (254 4^o). *Fr* 50.
 Zuidweg, J. J. A., De werkwijze van Jacobus de Voragine in de *Legenda aurea*. Diss. Amst., Oud-Beijerland, 1941 (162).
 Müller, M., Joannes Duns Scotus: Tractatus de primo principio. Ed. critica. Friburgi, Herder, 1941 (XL, 171). M 4,80.
 Surada Blanes, F., Escuela filosófica de Ramón Lull (Anales AssocEspProgresoCiencias 1940, 151/219; 399/412; 659/90).
 Platzeck, E.-W., Observaciones del P. Ant. Raim. Pascual O. Cist. sobre lullistas alamanes I (RevEspTeol 1941, 731/65).
 Hiller, J. A., Albrecht von Eyb. A Medieval Moralist. Wash., Cath. Univ., 1940 (XVI, 220). \$ 2.
 Staedler, E., Die *Cruciata* Martins V vom 4. April 1418 (ArchUrkForsch 17, 1941, 304/13).
 Brasillach, R., Le procès de Jeanne d'Arc. P., Gallimard, 1941 (135 16^o). *Fr* 16,50.
 Hereswitha, Z. M., De vrouwenkloosters van het Heilig Graf in het prinsbisdom Luik 1480—1798. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1941 (444).
 Stoecklin, A., Sixtus IV u. die Eidgenossen (ZSchweizKG 1941, 161/79).
 Berzero, G., Gerolamo Savonarola. Brescia, „Queriniana“ (358). *L* 18.
 Bax, W., Het Protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht. den Hag, Nijhoff, 1941 (XX, 686). *Fl* 12,60.
 Possa, M., Die Reformation im Wallis bis zum Tode Bischof Johann Jordans 1565. Fribourg, Canisiuswerk, 1941 (XX, 216).
 Meyrat, W., Die Unterstützung der Glaubensgenossen im Ausland durch die reformierten Orte im 16. u. 17. Jahrh. Bern, Lang, 1941 (VIII, 290). *Fr* 9.
 Solana, M., Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento. Siglo XVI. 3 vol. Madrid, Artes gráficas, 1941 (700; 504; 634 4^o). *Pes* 150.

- Gutierrez, D., Del origen y caracter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII (Ciudad Dios 1941, 227/55).
- Hörger, P., Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione (*finis*) (Antonianum 4, 269/302).
- Cantini, G., Cornelio Musso F. M. Conv. (1511—1574) predicatore, scrittore e teologo al Concilio di Trento. Roma, „Miscellanea Franciscana“, 1942 (72).
- Bigelmair, A., Zur Geschichte der Gegenreformation in Süddeutschland (ZBayerLandesgesch 13, 1941/2, 101/11).
- Knipping, B., De iconographie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden. 2^e deel. Hilversum, Brand, 1940 (VII, 342; 222 fig. 4^o). Fl 25.
- Zachariades, G. E., Tübingen u. Konstantinopel. Martin Crusius u. seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche. Gött., Gerstung, 1941 (109 4^o). M 5.
- Lopetegui, L., S. Francisco de Borja y el plan misional de San Pio V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide (ArchHistSocJesu 1942, 1/2, 1/26).
- Naegle, A., Ein Schwabe in Schlesien vor 400 Jahren. Paul Albert von Radolfzell, Domscholastikus u. Fürstbischof von Breslau, 1547—1600 (ZGeschOberrh 94, 134/201).
- De Smet, J., Onuitgegeven brieven van Mathias Lambrecht, bisschop van Brugge (1596—1602) aan de kardinalen Cam. Borghese, Hier. Mathei en Caes. Baronius (BullInstitutHist BelgeRome 21, 1940/1, 51/69).
- Gomez Hellin, L., Toledo, Lector de filosofía y teología en el Colegio Romano (ArchivoTeolGranad 1941, 7/18). Gal-dos, R., Méritos escriturísticos del Card. Francisco de Toledo (19/33). de Aldama, J. A., Un códice de la Biblioteca Universitaria de Granada con autógrafos del Card. Toledo (35/41). Segovia, A., Un tratado del Card. Toledo sobre la voluntad salvífica de Dios (43/68). Bujanda, J., El „peccatum ad mortem“ interpretado por el Card. Toledo (69/84). de Aldama, J. A., Un tratado desconocido de Toledo sobre Mequisedek (113/49). Abellán, P. M., Nisi ob fornicationem. Una nota de Toledo sobre Mt. 19,9 (107/11). Nicolás, M., Fragmento de un tratado del Card. Toledo sobre la humildad (151/69). de Lamadrid, R. S., El tratado del Card. Toledo sobre la canonización de los santos (171/210).
- Fraga Iriborne, M., Luis Molina: Los siete libros de la justicia y el derecho. Trad., estudio preliminar y notas. T. I part. 1. Madrid, Faculté de droit de l'université, 1941 (606 4^o). Pes 30.
- Tromp, S., S. Roberti Bellarmini Opera oratoria postuma adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus. Introd., comment., notae. Romae, Univ. Gregor. (352). L 30.
- Cioni, R., S. Francesco di Sales. Firenze, Libr. ed. fiorentina (518).
- Sloots, C., Pater Matthias Hauzeur O.F.M. Een polemist, bijzonder tegen Samuel Maresius, uit de 17de eeuw (vervolg) (NedArchKGesch 1942, 4, 257/76).
- Post, R. R., Romsche bronnen voor den kerkelijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen. T. II: 1651—1686. den Haag, Nijhoff, 1941 (IX, 810 4^o).
- Van den Wyngaert, A., Sinica franciscana. T. IV: Relationes et epistolae Fratrum Minorum saeculi XVII et XVIII. Quaracchi, Coll. S. Bonav. (LIX, 626 4^o).
- Lefèvre, J., Les instructions du Marquis del Carpio, ambassadeur espagnol accrédité au Saint-Siège, 1675 (BullInstHist BelgeRome 21, 1940/41, 149/235).
- Pascal, P., L'abbé de Saint-Cyran, les Chartreux et les Solitaires de Port-Royal (RHistorique 191, 1941, 232/48).
- Ceyssens, L., Diarium romanum van P. Bernardus Désirant, anti-jansenistisch gedeputeerde van de belgische bisschoppen in Rome, 1692/96 (BullInstHistBelgeRome 21, 1941, 237/326).
- Bobbio, N., Tommaso Campanella: La città del sole. Testo italiano e testo latino. Torino, Einaudi, 1941 (213). L 20.
- Castellani, G., Contributo di Gaetano Luigi Marini a di Giovanni Fantuzzi alla storia della soppressione dei Gesuiti (ArchHistSocJesu 1942, 1/2, 48/112).
- Lamalle, E., Un livret d'instructions de 1660 pour les archives des maisons de la Compagnie (Ebd. 113/25).
- Lortzing, J., Der Pietismus lutherischer Prägung als rückläufige Bewegung zum Mittelalter (ThGl 6, 316/24).
- Kratz, G., Gesuiti italiani nelle missioni spagnuole al tempo dell'espulsione (1767/68) (ArchHistSocJesu 1942, 1/2, 27/68).
- Florovský, A. V., Böhmsche Jesuiten in Rußland. Prag, „Vyšehrad“, 1941 (XI, 468). Kr 240 (tschechisch).
- Funk, Th., Die Anfänge der Laienarbeit im Methodismus. Bremen, Anker-Verlag, 1941 (VIII, 255). M 4,80.
- Rochat, E., Le développement de la théologie protestante française au XIX^e s. Genève, Georg (IV, 445). Fr 10.
- Petrocchi, M., La restaurazione, il Card. Consalvi e la riforma del 1816. Firenze, Le Monnier, 1941 (VIII, 289).
- Dürig, W., J. M. Sailer, Jean Paul, Fr. G. Jacobi. Ein Beitrag zur Quellenanalyse der Sailerischen Menschauffassung. Diss. Bresl., Nischkowsky, 1941 (98).
- Karl, A., Die Glaubensphilosophie Newmans. Ein Beitrag zur Geschichte u. Methodologie der modernen Glaubensbegründung. Bonn, Hanstein, 1941 (XVI, 196). M 6,60.
- Meyer, A. O., Bismarcks Glaube. Nach neuen Quellen aus dem Familienarchiv. 5. Aufl. Mit 2 Abb. Mchn., Beck (72). Pp. M 2,20.
- Houwens Post, H., Bergson. De philosophie der intuitie. den Haag, Leopold, 1941 (95). Fl 4.
- Sertillanges, A. D., Henri Bergson et le catholicisme. P., Flammarion, 1941 (151 16^o). Fr 18.
- Mastyl'ak, J., Fuitne Vladimir Soloviev catholicus? Roma, Sant'Alfonso (48). L 5.
- Walter, O., Pius XII. Leven en persoonlijkheid. Amst., De Tijd (208; Abb.). Fl 1,60.

Systematische Theologie.

- Mauch, O., Der lateinische Begriff *disciplina*. Eine Wortuntersuchung. Fribourg, Paulusdruck., 1941 (VIII, 124).
- Viganò, M., Tra la scienza e la fede (CivCatt sett. 19 (348/58)).
- Carlin, T., Sopra una giustificazione obiettiva integrale dell'atto di fede religiosa (RivFilosNeoscol 1942, 4, 233/37).
- Maschke, A., Es gibt einen Gott! Ein Führer zum christl. Glauben. Vitznau (Kt. Luzern), Credo-Verlag, 1941 (VIII, 155). Fr 3,80.
- Danzas, Giulia, Die katholische Lehre von Gott u. der marxistische Atheismus. Rom, Bardi, 1941 (343) (russisch).
- van Dalfsen, G. L., Het psychisch monisme en de Godsídee (NThTijdschr 4, 328/41).
- Nutrimento, Lucia, Sull'esito della filosofia. Verona, La Scaligera, 1941 (197). L 22.
- Del-Negro, W., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Lpz., Meiner (IV, 124). M 3,50.
- Rossi, A., Il primo Convegno Nazionale di studi filosofici (contin.) (DThomasPl 3/4, 268/89).
- Petruczelis, N., L'estetica dell'idealismo. Padova, Cedam (360). L 55.
- Bellofiore, L., Le basi gnoseo-metafisiche dell'univocità e dell'analogia (RivFilosNeoscol 4, 191/211).
- Galli, A., Biologia delle razze umane. Milano, „Vita e Pensiero“ (168 16^o; 10 tav.). L 16.
- Portmann, A., Die Biologie u. das neue Menschenbild. Bern, Lang (28). Fr 1,60.
- Misani, A., Pensieri e riflessioni sul dogma. Milano, Ghirlanda (240 16^o). L 10.
- Van der Meer, F., Catechismus. Dat is onderrichting in het ware geloof. Utrecht, Spectrum, 1941 (536). Fl 6,90.
- Schmaus, M., Katholische Dogmatik. Bd. 2. Schöpfung u. Erlösung. 2. Aufl. Mchn., Hueber, 1941 (XVI, 524). M 9,80.
- Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas. Bd. 3. Die Lehre von den Sakramenten. — Die Lehre von den letzten Dingen. 9. u. 10. verm. u. verb. Aufl. Mstr., Aschendorff (511). M 11.
- Pesch, Chr., Compendium theologiae dogmaticae. T. 4. De sacramentis. Ed. 6. Friburgi, Herder (X, 314). M 6.
- Hadžega, J., Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage (ThGl 6, 324/30).
- Lodovico da Castelpiano, Maria nel consiglio dell'Eterno. Milano, „Vita e pensiero“ (620). L 35.
- Congar, M.-J., Esquisses du mystère de l'Eglise. P., Ed. du Cerf, 1941 (165).
- Lang, H., Hl. Schrift u. Tradition u. die Einheit der Kirche (ThGl 6, 308/16).
- Vonier, A., La clef de la doctrine eucharistique. Préface et trad. française de A. M. Roguet. Lyon, Edit. de l'Abeille (XVIII, 286 16^o). Fr 48.

- Garrigou-Lagrange, R., *An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat Missas, quae quotidie celebrantur* (Angelicum 1, 108/18).
- Lampen, W., *De Christo non actualiter sed virtualiter offerente in Missa* (Antonianum 4, 253/68).
- Boyer, C., *Tractatus de paenitentia et de extrema unctione*. Romae, Univ. Gregoriana (440). L 45.
- Michaelis, W., *Der Herr verzicht nicht die Verheißung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des jüngsten Tages*. Bern, Buchh. d. Evang. Ges. (79). Fr 2.
- Barbera, M., *La beatitudine „inerte ed oziosa“?* (CivCatt nov. 7, 173/4).
- Utz, A., *Wesen u. Sinn des christlichen Ethos. Analyse u. Synthese der christl. Lebensform*. Mchn., Kerle (221). Hlw. M 5.
- Scharl, J., *Freiheit u. Gesetz. Die theol. Begründung der christl. Sittlichkeit in der Moraltheologie Joh. Bapt. Hirschers*. Freib. theol. Diss. Mchn., Druck. Dietz, 1941 (84).
- Jentgens, G., *Die Gewohnheitshandlung. Eine moralpsychol. pädag. Studie*. Essen, Wibbelt, 1940 (56). M 2,40.
- Oddone, A., *Giustizia senza Dio* (CivCatt sett. 19 (341/47)).
- Brucclerli, A., *L'amoralismo politico* (Ebd. ott. 17, 65/72).
- Messineo A., *L'origine del concetto di sovranità* (Ebd. sett. 19, 321/30).
- , *La sovranità e il travaglio della sua dottrina* (Ebd. nov. 7, 144/52).
- Bubán, J., *Intima ratio domini privati*. Preßburg, Theol. cath. slovac, 1941 (20).

Praktische Theologie.

- Forchielli, G., *Il concetto di „pubblico“ e „privato“ nel diritto canonico*. Milano, Giuffrè, 1940 (75).
- Liuzzi, F. A., *De delictis contra auctoritates ecclesiasticas*. Romae, Officium libri catholici (164). L 25.
- Oesterle, G., *Consultationes de iure matrimoniali*. Ibid. (376).
- Deuchler, W., *Eheschließung von Abwesenden. Eine rechtsvergleichende u. international-privatrechtl. Untersuchung über die Handschuhhe [matrimonium per procuratorem] u. über die Ferntrauung*. Berl., Metzner (97).
- Moroni, A., *La posizione giuridica dei Pontifici Seminari regionali d'Italia nel diritto canonico e nel concordato*. Recanati, Tip. Simboli (152). L 20.
- Van Hove, A., *De bronnen van het kerkelijk recht tot het begin der VI^e eeuw*. Bruxelles, Palais des acad., 1941 (25). Fr 12.
- Oudot, I., *Patriarcatus Constantinopolitani Acta selecta*. [S. Congregazione Orientale. Fonti. Ser. II. Fasc. III.] Typis Polygl. Vatic. (200).
- De monachico statu juxta disciplinam byzantinam. [Idem. Fasc. X.] Ebd. (524).
- Hindo, P., *Disciplina Antiochena antica*. Siri. III. Textes concernant les sacrements. [Idem. Fasc. XXVII.] Ebd. 1941 (302).
- Hemaiagh, Gh., *Collectio canonum Ecclesiae Armenae. Canones apostolici*. [Idem. Fasc. XXI.] Venezia, Tip. dei PP. Mechitaristi, 1941 (124).
- Manna, P., *I fratelli separati e noi*. Milano, Pont. Ist. Miss. estere (432). L 18.
- Karrer, O., *Über moderne Sekten*. Luzern, Räder (134). Fr 3,50.
- Brambilla, G., *Il Pontificio Istituto delle missioni estere e le sue missioni*. Vol. III. Bengala. Milano, Tip. delle missioni (424).
- D'Elia, P. M., *La cattolicità della Chiesa Romana e il Giappone* (CivCatt nov. 7, 129/35).
- Witschi, H., *Christus siegt. Geschichte der Dajak-Mission auf Borneo*. Basel, Basler Missionsbuchh. (279; mehr. Bl. Abb.). Fr 8.
- Mondrone, D., *Il dovere degli onesti di fronte all'immoralità pubblica* (CivCatt ott. 3, 11/22).
- Ehe, Familie u. Seelsorge. Werkbuch der Familienseelsorge. Referate der 3. schweizer. Seelsorgetagung in Luzern, 1942. Hrg. vom Generalsekretariat des Schweizer. kath. Volksvereins. Luzern, Rex-Verlag (112). Fr 3,80.
- Borgmann, K., u. a., *Volksliturgie u. Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*. Kolmar, Verlag Alsatia (188). M 4.
- Fargues, Maria, *I metodi attivi nell'insegnamento della religione*. Milano, Istituto di Propag. Libr. (232). L 12.
- Gentile, M., *Istituto. Sommario storico di filosofia dell'educazione*. Verona, La Scaligera (272). L 35.
- Gruner, P., *Menschenwege u. Gotteswege im Studentenleben. Persönliche Erinnerungen. Mit 8 Bildtaf.* Bern, Buchh. der Evang. Ges. (459). Fr 12,50.
- Meier, J., *Maria im Leben der Jugend*. Bearb. u. hrsg. nach den Darlegungen eines Jugendseelsorgers. Luzern, Rex-Verlag (93; mehr. Taf.). Hlw. Fr 3,90.
- Kruitwagen, B., *Laat-middeleeuwsche Paleografica, Paleotypica, Liturgica, Kalendalia, Grammaticalia*. s'Gravenhage, Nijhoff (XIX, 312: 27 afb.). Fl 7,35.
- Radó, P., *Index codicum manu scriptorum liturgicorum regni Hungariae*. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 1941 (62 4^o). M 5.
- Jávör, E., *Sieben handschriftl. Missale von Preßburg aus dem Nationalmuseum*. Ebd. (126; mehrere Bl. Abb.). M 20 (ungarisch).
- Kunz, L., *Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien* (ByzZ 1941, 1, 40/44).
- Maxim, V., *De festis conciliorum oecumenicorum in Ecclesia byzantina*. Roma (72).
- Callewaert, C., *Les étapes de l'histoire du Kyrie*. S. Gélase, S. Benoît, S. Grégoire (RHistEccl 1/2, 20/45).
- Capelle, B., *Les origines de la Préface romaine de la Vierge* (Ebd. 46/58).
- Prado, G., *El rito visigótico-mozárabe* (AnalesUnivOviedo 1941, 179/204).
- Bowen, L., *The Tropology of Mediaeval Dedication Rites* (Speculum 16, 1941, 469/79).
- Moeller, E., *L'antiquité de la double messe de Pâques et de Pentecôte* (QuestLiturg 27, 1, 29/49).
- Hendrix, P., *Het schoone Pascha. Indrukken over het Russisch-orthodoxe Paschafeest*. Leiden, Ginsberg (120; fig.). Fl 1,25.

Christliche Kunst.

- Pijoan, M., *Summa artis. Historia del arte*. Vol. VII: *Arte cristiano primitivo. Arte bizantino hasta el saqueo de Constantinopla por los cruzados el año 1204*. Madrid, Espasa-Calpe, 1940 (592: xx pl., 815 fig. 4^o).
- Vieillard, R., *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne. Les églises romaines et leur rôle dans l'histoire de la topographie de la ville*. Mâcon, Protat, 1941 (163; 10 pl.).
- Olivero, E., *Architettura religiosa preromanica e romanica nell'archidiocesi di Torino*. Torino, Tip. Dagnino, 1941 (VIII, 360; tav.).
- Armellini, M., *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*. Nuova ed. a cura di C. Cecchelli. 2 voll. Roma, Ediz. R. O. R. E. (1506 4^o). L 800.
- Schuster, I., *Il Battistero della Basilica dei SS. Achilleo e Nereo in Milano*. Milano, Ancora (18 4^o; 7 ill.).
- Ficker, J., *Das Straßburger Münster. Ein Sinnbild*. Berl., Deutscher Kunstverlag, 1941 (43 mit Abb.). M 1.
- Heckel, A., *Das Kleinod. 45 Bilder vom Straßburger Münster. Mit einleitendem Text*. [21.—30. Tsd.] Königstein, Der Eiserne Hammer (48 mit Abb.). M 1,20.
- Pinder, W., *Der Bamberger Dom in 45 Bildern. Mit einleitendem Text*. [45.—54. Tsd.] Ebd. (48 mit Abb.). M 1,20.
- , *Der Kölner Dom in 45 Bildern. Mit einleitendem Text*. [38.—47. Tsd.] Ebd. (48 mit Abb.). M 1,20.
- Schürenberg, Lisa, *Der Dom zu Metz*. Frankfurt a. M., Diesterweg (40 mit Abb.). M 2,50.
- Zimmermann, A., *Die Bedeutung des Fraumünsters für die Zürcherkirche von der Reformation bis zur Regeneration*. Zürich, Beer (32 mit Abb.). Fr 3.
- van Heel, D., en Knipping, B., *Van Schuilkerk tot Zuitkerk. Geschiedenis van de Mozes en Aäronkerk te Amsterdam*. Amst., Urbi et orbi, 1941 (371. 104 ill.).
- Sauer, J., *Der Hochaltar des Breisacher Münsters* (Pantheon 1, 9/20).
- Rovella, G., *Andrea Pozzo e l'arte barocca* (CivCatt nov. 7, 153/61).
- Alte Andachtsbilder in Farben. [Mappe] 1—5. Mchn., Bruckmann. In Umschl. je M 4.