

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. 6,— RM

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

Preis der Beilagen laut Liste

Nr. 7-9

1943

42. Jahrgang

Untersuchungen zur Sprachlogik und aristotelischen Philosophie des Mittelalters:

Grabmann, Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts.

Grabmann, Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristotelesklärer aus der Zeit Dantes.

Grabmann, Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (Pelster).

Mensching, Das Wunder im Völkerleben (Siegmund).

Bruin, Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller (Schmid).

Messina, Notizia su un Diatessaron Persiano tradotto dal Siriaco (Vogels).

Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas. Bd. I. Hrsg. von Bees (Schissel).

Perl, Aurelius Augustinus: Der freie Wille (Keseling).

Schreiber, Studien über Anselm von Havelberg zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters (Neuß).

Ders., Anselm von Havelberg und die Ostkirche (Neuß).

Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Matteo d' Acquasparta I (Landgraf).

Binon, Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint Paul d'Athos (Rücker).

Ebeling, Meister Eckharts Mystik (Krebs).

Uhl, Peter von Schaumburg, Kardinal und Bischof von Augsburg 1424—1469 (Zoepfl).

Archiv für Elsassische Kirchengeschichte. 15. Jahrg. (Reinhard).

Rahner, Hörer des Wortes (Breitenstein).

Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium (Schröder).

Grimm, Der katholische Christ in seiner Welt I. II (Pascher).

Östliche und westliche Mystik (Raitz v. Frentz).

Kleinere Mitteilungen.

Bücher- und Zeitschriftenschau.

Untersuchungen zur Sprachlogik und aristotelischen Philosophie des Mittelalters

1. Grabmann, M., **Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophismas des Boetius von Dacien.** Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen Philosophischen Disputation. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXXVI, Heft 1.] Münster, Aschendorff, 1940 (98 S. 8°). M. 4,50.

Wenn auch Untersuchungen über Sophismata in erster Linie den Logiker und Sprachphilosophen interessieren, so darf doch der Theologe an ihnen nicht vorübergehen. Gewisse Kapitel in der mittelalterlichen Theologie wie jenes über die Prädikation der göttlichen Namen oder über die Idiomen-gemeinschaft in Christus lassen sich ohne Kenntnis dieser grammatikalischen und logischen Dinge nicht verstehen. Außerdem haben die Sophismata in früherer Zeit auf die Ausbildung der formalen Seite der philosophischen und dadurch indirekt auch der theologischen Disputation eingewirkt. Gr. hat nun seit Jahren die Untersuchungen K. Prantls, die sich auf die gedruckte Literatur beschränkten, auf die erhaltenen handschriftlichen Bestände ausgedehnt. Er beabsichtigt in erster Linie, das Material festzustellen und so dessen Verarbeitung vorzubereiten. Dies ist ihm durch diese und frühere Studien weitgehend gelungen. Zuerst bringt er Sophismata aus zwei Wiener Hss des 12. Jahrh., die zu grammatikalischen und logischen Übungen verwandt wurden. Es folgen aus Cod. Vat. 4546 und Inkunabel-drucken zwei Hilfsmittel zur Auflösung von Sophismata: die Distinctiones d. h. Unterscheidungen, die zur Feststellung des richtigen Sinnes dienen und der Traktat De arte opponendi et respondendi, der in seinem dritten Teil über die Sophismata im allgemeinen und im vierten über die Auflösung der obligationes und insolubilia handelt. Es schließen sich eine Reihe von Sophismatasammlungen aus Hss des 13. Jahrh. an. Eine gute Anzahl von einzelnen Sophismata wird genannt, meistens ist auch das eine oder andere Textbeispiel mitgeteilt, von Boetius von Dacien auch eine vollständige Determination, die sich an das Sophisma: Omnis homo de necessitate est animal anlehnt. Eine willkommene

Beigabe ist die gut begründete Zuweisung von grammatikalischen und logischen Sophismata in Hss zu Erfurt und des Stiftes St. Florian an Robert Kilwardby, den späteren Erzbischof von Canterbury. Auch mit einer Reihe von Magistern der Pariser Artistenfakultät um 1300 werden wir bekannt. So ist der Ertrag sehr reich und vielseitig. Vielleicht ist es auch für eine bessere Abgrenzung rein literar-historischer Untersuchungen von Nutzen, den Begriff und die Arten des Sophisma noch genauer zu umschreiben. An der Hand des von Gr. mitgeteilten Materials dürfte dies schon jetzt einigermaßen möglich sein. Mit Niglis betont Gr., daß Sophisma nicht mit Trugschluß identisch ist. Nach Wallerand, den Gr. anführt, ist es eine These, die zu beweisen ist oder ein Satz, der als Grundlage einer Diskussion dient. Im ersten Fall handelt es sich darum, die Richtigkeit der im Beweise verwendeten Syllogismen zu prüfen. Im zweiten Fall dient ein Satz dazu, mehrere daran geknüpfte Fragen zu erörtern und zu lösen. Gr. setzt schließlich Sophisma auch gleich Quaestio disputata. Auf Grund seines Materials läßt sich vielleicht Folgendes sagen. Man muß von vornherein zwischen grammatikalischem und logischem Sophisma unterscheiden. Ersteres ist ein Satz oder Satzteil, der scheinbar gegen die Regeln der Grammatik verstößt, z. B. Mandata tua meditatio mea est oder Turba ruunt in me luxuriosa, prompti. Die Aufgabe ist nun, zu zeigen, inwiefern nach den Regeln des Priscian ein solcher Satz gerechtfertigt werden kann, inwiefern nicht. Letzteres ist ein an sich mehrdeutiger Satz, der nun mit Hilfe der Regeln der Dialektik als falsch und als wahr bewiesen wird; im Anschluß hieran folgt die Lösung, die aufweist, in welchem Sinn der Satz berechtigt ist. Unterarten des letzteren sind die Insolubilia und in etwa auch die Impossibilia. Da es bei Erklärung dieser Sätze oftmals galt, die bei der Begründung angewandten Trugschlüsse oder auch andere Verstöße gegen die dialektischen Regeln aufzudecken, so erhielten wohl zuerst die logischen Sätze den Namen Sophisma. Derselbe wurde dann wegen der Ähnlichkeit auf die grammatikalischen Sätze, die auch oratio heißen, ausgedehnt. Da solche Exerzierkunst bald zu endlosen Wiederholungen führen mußte, so bildete sich eine neue Art heraus. Das eigentliche Sophisma d. h. der Satz mit der unmittelbar sich anschließenden Diskussion über seine Richtigkeit tritt mehr zurück. Es schließt sich eine Quaestio



über dialektische oder grammatikalische Regeln an. Es heißt z. B. Quociens fuisti Parisius, tociens fuisti homo. Hoc fuit sophisma propositum, cuius probacio et improbacio satis patuerunt. Circa quod querebatur unum gracia hominis, que est species. Das Ganze wird dann im weiteren Sinn Sophisma genannt. Schließlich kommt es dahin, daß Sophisma einer beliebigen Quaestio disputata gleichgesetzt wird, die mit dem Sophisma nur das eine gemeinsam hat, daß sie von ihm ihren Ausgang nimmt, wie z. B. das von Gr. gebrachte Sophisma des Boetius von Dacien. Sophisma ist also, wie schon Gr. betont, ein sehr vieldeutiger Begriff. Das allen Gemeinsame ist nur, daß sie von der Aufstellung und Erörterung eines Satzes ausgehen.

Da es Gr. offenbar nicht möglich war, seine Aufzeichnungen zumal aus Vatikanischen Hss noch einmal zu vergleichen, so vermag ich einige Korrekturen und Ergänzungen zu bringen. In dem grammatikalischen Sophisma S. 19 Z. 16 ist wohl nach onera alterius zu ergänzen: Z. 21 ist congrua zu schreiben und hoc etc. mit dem vorhergehenden Satz zu verbinden; S. 20 Abs. 2 Z. 10 quid] qui; Z. 13 enim] etiam; Z. 18 opponitur] oppositum; S. 21 Abs. 2 Z. 2 a quolibet; S. 31 Z. 15 Tertium] Partium. In Cod. Vat. lat. 7678 geht die Sammlung der Sophismata nur bis f. 72^v. Es folgen ff. 73^r—88^v Questiones (?), obiectiones et responsiones. Dagegen finden sich unter den „latina disputata“ von ff. 101^v—155^v eine ganze Reihe von Sophismata grammaticalia — im Wortlaut, nicht in den Erörterungen mehrfach mit den von Gr. Kilwardby zugeschriebenen übereinstimmend —, z. B. ff. 101^v—102^r Vestes, quas geris, sordida lana sunt, ff. 102^r—103^r Iactatur clericus duos et duos de supra Parvum Pontem in Cecanam, ff. 104^v—105^r Modio vini ad denarium, ve illi, qui non habet illum, ff. 131^r—131^v Moris erat Parisius ducibus tunc temporis omnem ducere in arma domum, f. 140^r Attendite, popule meus, legem meam, f. 147^v Cras nato Cesare Festus dat sompnum veniam, quia dies. Den meisten ist die stereotype Frage gemeinsam: Utrum oratio sit perfecta vel imperfecta. Zu den von Gr. aus Cod. 7678 angeführten Sophismata nur einige Ergänzungen: S. 34 Abs. 2 Z. 9 (f. 8^v) Sortes de necessitate, S. 35 ff. 13^v—14^r Cuiuslibet hominis asinus currit; Z. 3 ist maior zu streichen, Z. 4 scit] scivit, Z. 22 partes] preter; nach Z. 27 zu ergänzen Queritur de hoc sophismate: Sortes scit VII artes, Plato quinque. Inde sic: Sortes et non alius a Sorte etc. f. 26^r; Queritur de hoc sophismate: Impossibile est te scire plura quam scis f. 26^v; Impossibile est aliud quam asinum guisse te f. 27^r; Ponatur quod Sortes sciat V enuntiabilia et addiscat X, deinde proponatur hoc: Quanto magis adiscis, tanto minus scis f. 27^v; nach f. 30^r (!) Nichil est verum nisi in hoc instanti f. 31^r; Duo patres et duo filii sunt tria f. 32^r. S. 36 und 37 das Queritur de hoc sophismate ist mit Ausnahme von fünf Fällen zu streichen. Es kommen noch mehrere Sophismata hinzu, so f. 40^v Quidlibet est quilibet excepto quolibet preter illud; f. 43^r Omnis anima necessario est iusta; f. 43^v Totus Sortes est minor Sorte; f. 46^r Quocienscunque fuisti sedens, fuisti homo; f. 47^v Solis tribus sola duo sunt pauciora; f. 50^v Tu non potes vere negare te non esse asinum; f. 57^v Sit ita quod Sortes modo sit primo et Plato fuerit prius. Inde Sortes incipit esse alter istorum; f. 59^r Queritur de hoc sophismate: Sortes desinit esse non desinendo esse; f. 63^v Posito quod Sortes sit in penultimo instanti vite. Inde sic: Sortes desinit esse non desinendo esse. Es folgen noch mehrere über das Verhältnis des Sortes zur Zeit, auch f. 67^v das Sophisma: Impossibile potest esse verum. In dem von Gr. angeführten Beispiel, das die ganze Spitzfindigkeit dieser oft jugendlich übermütigen Dialektiker zeigt, fehlt S. 38 Abs. 2 Z. 11 nach talis — Ergo hec est falsa; S. 39 Z. 2 ist das erste necesse zu streichen; Z. 11 hoc] nec; Z. 15 nach secundum fehlt: hoc propositiones modales sic debent accipi omnem hominem; Abs. 4 Z. 3 falsum, falsum est; Z. 5 prius Similiter.

Zu Cod. Vat. 3061 S. 60 Abs. 3. Zur ersten Frage fehlt das eigentliche Sophisma, sie beginnt: Duo sunt modi arguendi. Dies

Sophisma ist anonym. S. 61 Z. 3 Rationale est animal ist das Sophisma, an das sich die Frage Utrum genus . . . anschließt; Z. 6. Das Sophisma des Petrus de Colonia heißt: Genus est universale, des Johannes de Alliaco: Omnis doctrina et omnis disciplina etc., ebenso des Petrus de Bognevilla (!): Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva. Es folgt f. 35^v ein unvollständiges S: Predicamenta decem . . . Utrum sint X nec plura nec pauciora. Das erste S. des Gualterus de Alliaco. Sillogismus dialecticus est sillogismus. Hoc est sophisma propositum . . . Circa istud sophisma duo queruntur . . . secundo queritur gracia preteriti: Utrum sillogismus unde sillogismus habeat probare suam conclusionem. S. 62 Z. 3 scientia] cognicione; Z. 5 precedente] preexistente; Z. 9 nach habet — cognoscere (?) proprie, sed intellectiva, <cum> dependeat ex alia, fit per . . .

Für die Identifizierung weiterer Sophismata, zu der Gr. so wertvolle Hilfe und Anregung gegeben hat, ist Angabe eines ausführlichen *Incipit* durchaus notwendig. Wie die bisher bekannten Beispiele verraten, wurden dieselben Sophismata von verschiedenen Magistri wiederholt, so daß die Gefahr einer Verwechslung sehr nahe liegt. Mögen sich bald Logiker und Sprachphilosophen finden, die das von Gr. gesammelte reiche Material durcharbeiten und den guten Weizen aus der dichten Spreu heraussondern.

2. Grabmann, M., **Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristotelesklärer aus der Zeit Dantes.** [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abteilung Jahrg. 1940, Heft 9.] München 1941 (88 S. 8°).

In der Einleitung zu diesem italienischen Aristoteliker gibt Gr. eine Übersicht seiner bisherigen Arbeiten über Aristotelesübersetzer und Erklärer in Italien vom 12. bis zum 14. Jahrh. Wie es nicht anders zu erwarten, wurde in Bologna schon im 13. Jahrh. die Aristotelesklärung gepflegt. — Ich möchte es als sehr wahrscheinliche Vermutung hinstellen, daß Albert der Große seinen Aristotelismus als junger Student in Padua geschöpft hat. — Gr. kann nun über die Persönlichkeit und das Schrifttum des Bologneser Magisters Gentile da Cingoli in der Mark Ancona neue Ergebnisse mitteilen. Gentile hat gegen Ende des 13. Jahrh. in Paris studiert und dort auch die Vorlesungen des Johannes Vate, wohl eines Flamen, gehört und dessen Kommentar zu De generatione animalium nachgeschrieben. Von ihm dürfte das Interesse Gentiles für medizinische Dinge herrühren. Ich vermute, daß er zugleich Arzt war. In Bologna lehrte G. schon vor 1295 die Artes; dort hatte er den von Gr. früher behandelten Angelo d'Arezzo als Schüler und Gehilfen. An handschriftlich erhaltenen Werken zählt Gr. auf: Kommentare zur Isagoge, zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zu den Analytica priora, einen zweiten Kommentar im Anschluß an die Isagoge; auch zwei Kommentare zu der grammatikalischen Schrift De modis significandi des Martin von Dacien kann Gr. nachweisen, deren Prologe er veröffentlicht.

An letzter Stelle bespricht und veröffentlicht Gr. die Frage des Cod. Vat. 772: Utrum species sensibilis vel intelligibilis habeat virtutem alterandi corpus ad caliditatem vel frigiditatem. Es handelt sich um das interessante Problem der seelischen Einwirkung auf den eigenen und auf fremde Körper. Neben manchem Ungereimten wie der Tötung eines Feindes durch bloße Phantasietätigkeit, der Behexung wird auch die Wichtigkeit der seelischen Einwirkung des Arztes für Hebung der Krankheit erörtert. Die Frage zeigt das Tasten der mittelalterlichen Philosophie nach Lösung naturwissenschaftlicher Probleme.

Das Ganze ist ein wesentlicher Beitrag zur literar-geschichtlichen Erforschung der italienischen Philosophie. Wenn ich einen Wunsch aussprechen darf, so wäre es dieser, daß der Verf. bei weiteren Veröffentlichungen neben oder auch statt der Prologe, die oft nur allgemeine und sich wiederholende Einteilungen der Wissenschaften bringen, einzelne charakteristische Stücke aus den Erörterungen zu sachlichen Problemen der betreffenden Wissenschaft selbst mitteile. Diese würden ein besseres Bild der Einzelwissenschaft ermöglichen.

Zur Verbesserung des Textes schlage ich vor: S. 21 Z. 1 prehonorare statt perhonorare; S. 23 Z. 3—4 ist der Punkt erst nach difficilis, nicht schon nach cognoscantur zu setzen; S. 23 Z. 10 ist nach operis occasione oder ein ähnliches Wort zu ergänzen. S. 27 Z. 5 continente] contingente; S. 27 Z. 16 Sic] sic; S. 75 Z. 15 quando] quanto.

3. Grabmann, M., **Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus**. [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abteilung Jahrg. 1943, Heft 2.] München 1943 (103 S. 8°).

Schon früher hatte Gr. den Erfurter Magister Thomas als Verfasser der seit Waddings Zeiten unter den Schriften des Scotus gedruckten *Grammatica speculativa* nachgewiesen. Die hier angezeigte Schrift holt bedeutend weiter aus. Sie faßt die bisherige Forschung über den Anteil Deutschlands am Aristotelesstudium vor Gründung der deutschen Universitäten zusammen, behandelt den gesamten schriftlichen Nachlaß des Thomas von Erfurt: Den Scotus zugeschriebenen *Tractatus de modis significandi*, einen Traktat „*Fundamentum puerorum*“ über grammatikalische Konstruktionen, die mit dem vorhergehenden verwandten Traktate „*De constructione grammaticae*“ und „*Compendium Thome*“, endlich Kommentare zur *Isagoge* und zu den Kategorien. — Nach der S. 39 gegebenen Textprobe zu schließen muß die Schrift *De constructione* ein fast wörtlicher Auszug aus *De modis significandi* (Kap. 46 und den folgenden) sein. Ob er von Thomas selbst herrührt oder von einem Schüler, bleibt noch zu untersuchen. Bei den Kommentaren zu Porphyrius und den Kategorien müßten auch innere Kriterien herangezogen werden, da die äußeren allein hier kaum genügen. Jedenfalls ist die bei weitem bedeutendste Schrift des Thomas sein *De modis significandi*. Anspielungen auf persönliche Verhältnisse finden sich nicht im Traktate, wenn nicht die Erwähnung von Padua und Bologna (c. 12) darauf hindeutet, daß Thomas wie so viele andere Deutsche sein Wissen aus Italien holte. Aus den Angaben der Kommentare schöpft Gr., daß Thomas Magister in der Schule der Severikirche war; nach einer anderen Hs muß er im Schottenkloster gelehrt haben. Ist dies derselbe Thomas? Besonders aufschlußreich sind die Angaben, die Gr. im Anschluß an Thomas über die schon im 13. Jahrh. blühende Stadtschule in Erfurt macht. Sie zeigen, daß die deutschen Stadtschulen unter Umständen sehr gründliche und ausgebreitete Kenntnisse vermittelten, die jenen einer *Facultas artium* wenig nachstanden. Gr. kann auch Kommentare zur Physik, sowie einen Traktat *De modis significandi*, eine Abhandlung *De dimensionibus*, einen Auszug *De demonstratione* aus den *Analytica posteriora* und eine *Quaestio de motu* eines anderen Erfurter Magister, des Johannes Aurifaber (Goldschmied) namhaft machen. Im letzten Teil gibt Gr. eine zusammenfassende Übersicht über

die neuere Literatur zur mittelalterlichen Sprachlogik, einer Wissenschaft, die erst im vorigen Jahrhundert durch Haase und Thurot sozusagen neu entdeckt wurde, und über das grammatikalische und vor allem sprachlogische Schrifttum selbst mit einer Menge von interessanten Einzelheiten und neuem handschriftlichen Material.

Zum Schluß sei eine Anregung zur Erwägung ausgesprochen. Gr. verfügt über eine so staunenswerte Kenntnis des handschriftlichen Materials auf diesem und verwandten Gebieten, daß es dem Leser sehr schwer wird, die Übersicht zu bewahren. Wäre es deshalb nicht wünschenswert, sich streng an das Thema, also in unserem Fall Thomas von Erfurt und die Sprachlogik zu halten? Vieles andere, z. B. die Übersicht über die Grammatiken, könnte Gegenstand einer eigenen Abhandlung werden. Es würden so zahlreiche Wiederholungen derselben Dinge vermieden und der Studierende fände leichter, wo eine bestimmte Materie im Zusammenhang behandelt wird. Viele, die weniger mit dem Gegenstand vertraut sind, wären wohl auch dankbar, wenn die Ausführungen über die Natur der *Modi significandi*, die erst auf S. 77 sich finden, in erweiterter Form möglichst zu Anfang ständen. Ebenso würde es besser zur Erklärung dienen, wenn S. 81 statt oder neben den einleitenden Fragen über die Grammatik eine Anzahl charakteristischer Quästionen über die *Modi* selbst gegeben würde. Einige Einzelheiten: Zitiert Vorillon Scotus (S. 14) als Verfasser der *Modi significandi*? Es wäre dies ein ziemlich altes Zeugnis eines sonst gut unterrichteten Skotisten. Falls es keine anderen Gründe gibt, so ist die Zuteilung der *Summa grammaticae* an einen magister Huguccio ein sehr schwacher Beweis für die Identität dieses Grammatikers mit dem Kanonisten; der Name ist recht gewöhnlich. Das Gleiche gilt von der Zuteilung der *Summa in arte grammatica* eines magister Robertus an Robert Kilwardby (S. 68). In solchen Fällen können nur inhaltliche und stilistische Vergleiche zu gesicherten Ergebnissen führen. Ich bedauere deshalb gerade bei dem Ansehen, das Gr. mit vollem Recht auf dem Gebiete der handschriftlichen Forschung genießt, den Satz (S. 15), daß man auf das Gewicht innerer Kriterien und Argumente bei der Behandlung von solchen Echtheitsfragen sich wenig verlassen kann. Das angeführte Beispiel ist sehr unglücklich. Wenn Wadding auf einige an sich durchaus unzureichende Anzeichen hin die *Grammatica speculativa* dem Scotus zuschreibt und Dutzende ohne weitere Untersuchung dies nachreden, so nenne ich das keinen Beweis aus inneren Kriterien. Hätte man die Schrift ernstlich nach ihrer formalen Seite mit Scotus verglichen, so wären wohl längst Bedenken aufgestiegen. Wie notwendig innere Kriterien sein können, dafür ein naheliegendes Beispiel. Gestützt auf eine recht alte und scheinbar gute Überlieferung hat Gr. in einem eigenen Werke: Die echten Schriften des h. Thomas von Aquin gegen die allerdings unzureichend bewiesene Hypothese von Mandonnet die Echtheit einer Anzahl von *Opuscula* des h. Thomas verfochten und auch dann noch zu halten versucht, als aus inneren Kriterien gegen einzelne Werke starke Bedenken geltend gemacht wurden. Ich selbst habe gerade wegen der guten Überlieferung damals gegen Mandonnet Stellung genommen. Heute ist es mir aus inneren Gründen höchstwahrscheinlich, daß die Mehrzahl der fraglichen *Opuscula* nicht Thomas von Aquin, sondern Thomas von Sutton zum Verfasser hat. — Die von Gr. (S. 67) in Cod. Vat. lat. 7678 angeführte *Summa magistri Johannis le (nicht de) Rus de arte grammatica* geht nur von 89^r bis 101^v (nicht 155^v). Nach dem in diesem Worte allerdings nicht ganz sicheren Schluß: *Explicit summa magistri Johannis Anglici (?) in arte grammatica* muß le Rus ein in Paris lebender Engländer (Normanne) gewesen sein. Der Name kommt in England jener Zeit vor. Der spätere Zuteiler an Johannes le Rus f. 155^v hat den Schluß übersehen. Die Grammatik handelt über Metrik, die *Constructiones* und *Figurae*. Die Hs selbst ist erst aus dem späteren 13. Jahrh.

Rom.

F. Pelster.

Mensching, Gustav, Das Wunder im Völkerleben. Pantheon, Ak. Verlagsanstalt Amsterdam-Leipzig, 1942 (60 S. 8°). M. 4,80.

Der Inhalt der Schrift ist kurz folgender: In den gewachsenen Primitivreligionen fühlt sich der Mensch mit der Gesamtheit der Welt innerlich verbunden, alles ist ihm wunderbar. Das totale Wunderbarsein der Welt hebt das Wunder als Ausnahmeereignis auf. In den gestifteten Religionen hat die Reflexion die Distanz zur Welt geschaffen; eine gewisse Konstanz des Naturverlaufes ist beobachtet worden. Aus der Frühzeit ist noch eine magische Urtendenz zurückgeblieben, die im Wunder einen bewußten Gegensatz zum Naturverlauf sieht. Die Menge verlangt nach Wundern und glaubt an sie aus uralten Erbsehnüchten der Frühzeit. Die großen Meister der Hochreligionen zeigen eine ausgesprochene Wendung gegen das objektive, normwidrige Wunder und das Verlangen nach ihm. Die Meister empfinden es als Gefährdung der Religion, wenn zeiträumliche Vorgänge zur Grundlage des Glaubens gemacht werden. Auch bei Jesus sind Wunder nur der „Rand“ seiner Erscheinung; die Wunder, die er tut, sind lediglich psychogene Heilungen. Nachträglich verlangt freilich die Gemeinde nach Bestätigungswundern und dichtet den Stiftern solche an. Vor allem wird die Heiligkeit als wunderbare Substanz aufgefaßt und seltsame Legenden werden von ihr erzählt. Hier setzt sich wieder die primitive Urtendenz des Menschen durch. In der Heiligenverehrung der katholischen Kirche und ihren Segnungen sieht M. „eindeutig“ solche magische Tendenzen! Deshalb kommt das hochreligiöse Bemühen, Magie vom Pfad der Hochreligionen zu entfernen, nie zu einem vollen Erfolg, weil nie das magische Erbe aus Urtagen menschheitlicher Frühe gänzlich vergessen gemacht werden kann. Daraus ergibt sich als ideelle Entwicklungslinie, daß das Wunder als objektives normwidriges Einzelereignis zu überwinden ist, eine Rückwendung zum Subjektiven erfolgen muß, das Entscheidende die Ergriffenheit des Subjektes durch die Begegnung mit dem Heiligen ist.

Offensichtlich liegt den Ausführungen eine rationalistische Ablehnung des Wunders im theologischen Sinne, zugleich mit der Abwertung als magischer Urtendenz zugrunde. Es ist hier daran zu erinnern, daß unvoreingenommene Naturwissenschaft, soweit sie Wunderheilungen wirklich geprüft hat, wesentlich anders denkt als vor fünfzig Jahren, was freilich manchen Religionsgeschichtlern noch nicht zu Ohren gekommen ist. Hinweisen möchte ich hier einmal auf das in der Deutschen Verlags-Anstalt (Stuttgart-Berlin) erschienene Buch des berühmten Physiologen Alexis Carrel „Der Mensch das unbekannte Wesen“ (1936), das eine überaus große Beachtung gefunden hat. Für seine Krebsforschungen hat C. 1912 den Nobelpreis erhalten; vom rein positivistischen Standpunkt aus hat er die Heilungswunder von Lourdes vier Jahrzehnte hindurch studiert. Sein Ergebnis ist der Beachtung wert. Im Jahre 1930 hat die Medizinische Fakultät der Staatlichen Universität Paris eine Dissertation angenommen, die einige Wunderheilungen von Lourdes gründlich untersucht und sie verteidigt. Die Beurteilung *Très bien* ist ein Zeichen der Anerkennung (Henry Monnier, *Etude médicale de quelques guérisons survenues à Lourdes*. Thèse. méd. Paris 1930). So lohnt sich heute denn doch wieder die Frage, ob ein Wunder seitens eines unmittelbaren Eingriffes Gottes möglich und tatsächlich ist.

Seiner These gibt Mensching eine religionsgeschichtliche Fundierung, die aber an zwei wesentlichen Mängeln leidet. Einmal fehlt ein sauberer Begriff von Wunder und Legende, dann ist das Ergebnis nicht eigentlich aus den Materialien heraus gewonnen, sondern nur durch summarische und im einzelnen anfechtbare Hinweise zu stützen versucht. — Es

bleibt eine dringliche Aufgabe, eine religionsgeschichtlich sauber durchgeführte Darstellung des Wunderglaubens mit naturwissenschaftlich-medizinischen Ergebnissen über das Thema zu verbinden. Dabei darf keine voreilige rationalistische Bewertung das Endergebnis verfälschen.

Brieg.

G. Siegmund.

Bruin, Dr. Paul, Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller. Rom, Herder, 1942 (110 S. 8°). Kart. Lire 34.

„Ziel und Zweck vorliegender Arbeit ist es, den Beruf eines jeden neutestamentlichen Hagiographen festzustellen und allen jenen Spuren nachzugehen, die der Beruf in den Hagiographenschriften zurückgelassen hat“ (S. 7). Der Wert einer solchen Untersuchung aber ist nach dem Verf. ein doppelter: „Einmal ist sie ein neuer innerer Beweis für die Echtheit mancher Hagiographenschrift, indem sie die Übereinstimmung der inneren Beschaffenheit mit dem äußeren Autorschaftszeugnis nachweist. Zweitens bringt sie den Nachweis, daß das menschliche Werkzeug unter der inspirierenden Tätigkeit der göttlichen Hauptursache seine natürlichen geistigen Fähigkeiten und Eigentümlichkeiten keineswegs verliert, sondern unter Wahrung derselben in Darstellung, Sprache und Stil auch aus Eigenem und Persönlichem beiträgt“ (S. 99). Besprochen werden Lukas der Arzt, Matthäus der Zöllner, Johannes der Fischer, Paulus der Zeltuchweber, Jakobus der Landmann und sein Bruder Judas sowie in einem Anhang David der Hirt, Amos der Rinderhirt und Feigenritzer. Petrus der Fischer wird deshalb nicht behandelt, weil sein Beruf „in seinen beiden Briefen keine bemerkenswerten Spuren zurückgelassen hat“ (S. 83).

Bei Lukas haben bereits Hobart und Harnack „mit einem erdrückenden Beweismaterial“ dargetan, daß er Arzt war, so daß sich der Verf. damit begnügen zu können glaubt, ihre Ergebnisse einfach wiederzugeben. Br. stellt jedem Abschnitt seines Buches eine kleine Bibliographie voran. Zu Lukas nennt er auch Cadbury und Fenner. Unbegreiflicherweise geht er aber mit keinem Wort auf die Kritik ein, die beide, namentlich Cadbury, an der Beweisführung Hobarts und Harnacks geübt haben, so daß man beim besten Willen die Frage nicht unterdrücken kann, ob er denn diese Ausführungen wirklich gelesen hat. Sonst ist sein blindes Vertrauen zu den Beweisen Hobarts und Harnacks nicht begreiflich. Auch die vorsichtig abwägende Stellungnahme Lagranges (*Évangile selon Saint Luc CXXV—CXXVII*) scheint ihm unbekannt geblieben zu sein. Der Verf. glaubt mit einer rein statistischen Methode unanfechtbare Ergebnisse zu gewinnen. Tatsächlich ist es doch so, daß er den Beruf der einzelnen neutestamentlichen Autoren nicht erst „feststellt“, sondern ihn schon kennt und nun nach bestätigenden Beweisen sucht. Wüßten wir nicht durch Paulus, daß Lukas Arzt war, wer hätte dies beim Studium seiner Schriften wohl herausgefunden? Besonders ergiebig ist auf den ersten Blick das Material, das B. bei Matthäus zusammenstellt. Daß Matthäus, wie schon Roller hervorgehoben hat, häufiger vom Geld redet als irgend ein anderer Evangelist, ist richtig. Aber was soll es z. B. bedeuten, daß Matthäus innerhalb der Parabel von den Talenten 13mal das Wort Talent gebraucht, während Lukas im Gleichnis von den Minen das Wort Mine nur 9mal verwendet, oder daß nur Matthäus in der Perikope von der Steuerfrage eigens erwähnt, daß die fragenden Pharisäer Jesus auf seine Aufforderung hin wirklich einen Denar hinreichten? Daß nur er die genaue Summe nennt, die Judas als Sündenlohn ausbezahlt bekam, ist doch nicht aus dem Interesse für Geld und Münzen zu erklären, sondern aus dem am Weissagungsbeweis. Und wer wird sich überzeugt fühlen, wenn ihm B. (S. 35 f.) sagt, die Erwähnung des Goldes unter den Geschenken der Magier zeige „den nuch-

ternen, realen Blick des Finanzmannes Levi für die Notwendigkeiten des Lebens“. Das Gold ist doch als Ehrengabe für den „neugeborenen König der Juden“ gedacht. Und kann man wirklich glauben, Matthäus habe die Parabeln vom Schatz und der Perle, vom unbarmherzigen Knecht, von den Arbeitern im Weinberg und von den Talenten vor allem deshalb aufgenommen, weil in ihnen vom Geld die Rede ist? Warum hat dann der Evangelist der „Geldparabeln“ das Gleichnis von der verlorenen Drachme und vom ungerechten Verwalter und vom törichten Reichen und die Perikope von den zwei Hellern der Witwe übergangen, und warum bringt er die schöne Erzählung von der Einkehr Jesu bei seinem (des Matthäus) Berufskollegen Zakchäus nicht? Zu Mt 10, 9 ist zu bemerken: *μὴ κηρύσσητε* heißt nicht: „Beschafft euch nicht“, sondern: „Erwerbt euch nicht“. Matthäus versteht, wie das vorangestellte *δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε* beweist, das Verbot des Geldes im Sinne der Unentgeltlichkeit der Missionsarbeit. Als einen bloßen lapsus calami möchte man es doch beurteilen, wenn B. aus seiner Tabelle der in den Evangelien erwähnten Münzsorten folgert (S. 44), daß Matthäus mehr Geldsorten kenne als die übrigen Evangelisten und sich eben dadurch als Fachmann in Geldfragen verrate. Sollten denn die drei anderen z. B. von einem Talent oder vom Stater wirklich nichts gewußt haben? Schließlich meint B., auch im Aufbau des ersten Evangeliums die Hand des Zöllners erkennen zu dürfen, den sein Beruf zu Ordnung und Übersichtlichkeit, zum Rechnerischen und Schematischen und Stereotypen, zum Zahlenmäßigen und streng Mathematischen geführt habe. Bei all dem ist aber noch mit keinem Wort angedeutet, daß es so etwas wie eine synoptische Frage gibt und daß das Verhältnis des griechischen Matthäus zum „hebräischen“ Original des Zöllners Matthäus ein wenig problematisch ist. Da B. diese grundlegende Frage gar nicht berührt, schwebt all das, was er an Beweisen dafür beibringt, daß das erste Evangelium von einem Finanzmann stammt, in der Luft.

Bei Paulus bringt B. eingehende Ausführungen darüber, welches näherhin das von dem Apostel erlernte Handwerk gewesen sei, mit dem Ergebnis, daß er Zelttuchweber gewesen sei. Die Behauptung vieler moderner Autoren, daß das Weberhandwerk bei den Juden verachtet gewesen sei, erklärt er als unbewiesen und grundlos. Die Sache verhält sich aber doch so, wie B. aus den trefflich belegten Ausführungen bei Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu IIB (1937), 175 u. 181 f. ersehen kann. Weil in Tarsus die Wollweberei blühte, nimmt B. an, Paulus sei selbst der Sohn eines wohlhabenden Webers gewesen und habe in der Werkstatt seines Vaters auch dessen Beruf erlernt. Er muß aber zugeben, daß dieser Beruf in den Briefen des Paulus wenig durchschimmert. Immerhin rede Paulus vom Zelthaus unseres irdischen Leibes (2 Kor 5, 1 ff.; vgl. auch 12, 9), ferner im Hebr (!) wiederholt vom Zelt, und 2 Tim 2, 15 sei bei dem Wort vom Abschneiden (?) des Wortes der Wahrheit an das kunstgerechte Abschneiden von Zelttuch gedacht. Gerade bei Paulus könnte man aber mit der von B. angewendeten Methode, wie er selbst nicht ganz verschweigt, beweisen, er sei Soldat oder Jurist oder Architekt oder auch — ein begeisterter Sportsmann gewesen. Auf die übrigen Abschnitte des Buches einzugehen muß ich mir ersparen. Die Ausführungen S. 83 f. und 84 f. sind fast wörtliche Dubletten.

Der Verf. hat die Beweiskraft seiner Methode erheblich überschätzt, und man kann seine Ergebnisse bei aller Anerkennung des Fleißes und der ehrlichen Begeisterung, die er seinem Thema gewidmet, nicht als auf „unerschütterlichen Beweisen“ beruhend anerkennen. Wir müssen uns damit bescheiden, auf diesen inneren Beweis für die Echtheit der neutestamentlichen Schriften kein großes Gewicht legen zu dürfen.

Dillingen (Donau).

J. Schmid.

Messina, Guiseppe, S. J., **Notizia su un Diatessaron Persiano** tradotto dal Siriaco. [Biblica et Orientalia. N. 10.] Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1943 (128 S. gr. 8°, 1 Tafel).

Das vorliegende Heft gibt in etwas erweiterter Form eine in der Zeitschrift Biblica 23 [1942] 268/305 und 24 [1943] 59/106 erschienene Abhandlung wieder, die auf das Interesse eines weiteren Leserkreises rechnen darf.

Durch einen Aufsatz seines Ordensbruders A. Vaccari über die Verbreitung des Diatessaron im Abendland (Biblica 12 [1931] 326/354) wurde die Aufmerksamkeit Messinas auf eine persische Hs der Laurentiana gelenkt, die bei Assemani, Bibl. Med. Laur. et Palat. codicum mss. Orientalium Catalogus, Florenz 1742, recht irreführend beschrieben ist und auch noch bei Pizzi, Cataloghi dei Codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia, III, Florenz 1886, 301 mit der Notiz „*Evangelistario o Rassunto dei quattro Evangelii*“ abgetan wird. Was Gregory, Textkritik des N. T. II, 578 darüber bringt, stützt sich auf Assemanis falsche Angaben.

Die unter der Signatur Or. 81 (Assem. XVII) verzeichnete Hs ist eine tadellos erhaltene Papierhs des 16. Jahrh. und zählt 130 Blätter (12 × 18 cm). Auf fol. 16^v—123^v bietet sie in arabischer Schrift die persische Übersetzung eines Diatessaron: Eine weitere Hs kleineren Formats (Ms. Or. 399; Assem. XXXIII) ist lediglich eine Abschrift jenes Textes. Nach einer beigelegten Notiz des früheren Eigentümers gehörte die Hs ehemals Pierpaolo Gualterio von Arezzo; vom Patriarchen Stephan V, dem Katholikos von Großarmenien, der 1548—50 in Rom weilte, erhielt er sie zum Geschenk. Gefertigt ward sie unmittelbar vorher: Am Schluß wird mitgeteilt, daß die Niederschrift von einem Kleriker Ibrahim aus Hassan Kef am Tigris (zwischen Diabekir und Dschesiret) herrührt und am 21. Nov. 1547 beendet wurde.

Nicht so sicher ist festzustellen, wer den Text dieser persischen Harmonie geschaffen hat und wann er entstanden sein mag. Doch weiß Messina es wahrscheinlich zu machen, daß ein gewisser Iwannis 'Izz al-Din zwischen 1260 und 1295 der Verfasser des Werkes ist. Den Charakter eines Klerikers dürfte er ihm mit unzureichenden Gründen (S. 52 f.) bestreiten, und noch weniger möchte ich glauben, daß er ehemals ein Muselman gewesen sei. Auf alle Fälle hat er doch eine ganz ansehnliche Arbeit geleistet, ziemlich wörtlich übersetzt und durchweg den Inhalt der einzelnen Abschnitte — er gliederte das Ganze in 4 Kapitel mit 71, 61, 60 und 59 Perikopen — zutreffend wiedergegeben. Die Selbstcharakteristik, daß hier eine Zusammenstellung des Evangeliums aus den vier Berichten erfolge „*secondo la successione e senza ripetizione, in tal modo che una parola dei quattro Evangelisti non venne tralasciata, ma tutto in questo libro fu preservato e scritto con precisione e chiarezza*“ bedürfte zwar starker Einschränkung, und daß hier etwa eine Spitze gegen Tatian sichtbar werde, wird dem wenig einleuchten, der auf dem Titelblatt von A. Osianders Diatessaron, Basel 1537, gelesen hat: *Harmoniae evangelicae libri IV in quibus evangelica historia ex quatuor Evangelistis in unum contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum, omnia vero litteris et notis ita distincta sunt, ut quid cuiusque Evangelistae proprium, quid cum aliis et quibus commune sit, primo aspectu deprehendere queas.*

Ein besonderes Interesse sichert diesem persischen Text die Tatsache, daß er die Übertragung einer syrischen Vorlage darstellt. Das ist ein Punkt, über den glücklicherweise kein Zweifel obwalten kann. Das von Messina S. 49 angeführte Beispiel, der merkwürdige Text Lk 11, 12 *e se gli domanda la fanciulla, gli darà lo scorpione*?, der sich nur aus dem Syrischen erklärt, wo das Wort für „Ei“ gewöhnlich die Bezeichnung für „Tochter, junges Mädchen“ ist, würde allein zum Beweis genügen, und sinnfällig wird die Sache dem Leser vorgeführt in der am Schluß des Heftes beigegebenen Nachbildung von fol. 1^r, das hinter der persischen Überschrift in syrischer Schrift und Sprache die Worte bringt: „Buch des heiligen

Evangeliums unseres Herrn Jesu Christi, Gottes, des fleischgewordenen Wortes“.

In der syrischen Kirche hat Tatians Diatessaron bekanntlich eine Rolle gespielt wie in keiner anderen. Durch mehr als zwei Jahrhunderte stand es dort in kanonischem Ansehen und ward wohl ausschließlich für die gottesdienstliche Vorlesung benutzt. So tritt man also an das persische, ehemals syrische Diatessaron mit besonderen Erwartungen, indem man nach seinem Verhältnis zu Tatian fragt. Messina behandelt diesen Punkt S. 56—64 nicht ganz so eingehend, wie es wünschenswert wäre, und beschließt seine vorläufige Studie, ohne zu sicheren Ergebnissen zu kommen. Die S. 77—123 mitgeteilte italienische Übersetzung der 71 Paragraphen des 1. Kapitels ermöglicht aber doch ein Urteil darüber, wie der Text zu bewerten ist. Ohne weiteres wird man feststellen, daß nicht allein in der Anordnung der Perikopen starke Unterschiede von der durch Ephrem gesicherten Reihenfolge bei Tatian sich finden, auch der Text kennt viele Lesarten nicht, die für Tatian durch Ephrem, Aphrahat, das arabische Diatessaron usw. nachweisbar sind.

Daß der persische Text zahlreiche Lesarten bietet, die sonst nur in der syrischen Überlieferung bezeugt sind, wie etwa Mt 1,20 om. *ιδου* | 1,23 + *ημων* | 1,24 + *αυτου* | 2,11 *συνοραν και λιβανον* | Lk 1,17 + *του προφητου* | 1,17 + *και* | 1,20 *λοιπον* statt *και ιδου* | 1,21 + *εστηκως και* | 1,35 om. *επι σε* | 1,42 + *προς μαριαμ* | 1,56 *επ ελισαβετ* statt *συν αυτη* | 2,5 + *εκει* usw., ist von vornherein zu erwarten, wenn noch die Peschittha derartigen Text stützt.

Aber darüber hinaus birgt das neuentdeckte Diatessaron allerdings von älterem Gut, wie es der Curetonsche, bzw. der Sinaisyrer vertritt, oder wie es unmittelbar als Tatianfassung bezeugt ist. Ich begnüge mich mit einigen Hinweisen aus der Kindheitsgeschichte. Lk 1,13 + *presso Dio*. Das ist eine Fassung, die nur bei Ephrem und Aphrahat erscheint, ein verwandter Text in sy^s | 1,15 *E sarà, και εσται* statt *εσται γαρ*, nur im arabischen Diatessaron bezeugt | 1,18 *questo come avverrà* statt *κατα τι γνωσσομαι τουτο*, so allein Tatian bei Ephrem. Zahn (Tat. Diat. 115) bemerkt dazu, daß *πως εσται τουτο* „als Wort des Zacharias, also dies nach dem der Maria Vers 34 geändert, vielleicht nur durch Gedächtnisfehler Ephräms“ angeführt werde. Die persische Harmonie erweist jene Vermutung nun als irrig; vgl. bereits Vogels, Evang. Palatinum 72 | 1,34 *e uomo a me non venne* statt *επει ανδρα ου γνωσχω*. Diese Lesart, nach der die Jungfrau ihr reines Gewissen beteuert, nicht ein Votum castitatis zum Ausdruck bringt, ist bezeugt im arabischen Tatian (*when no man hath known me*) im Lütticher Tatian (*want ic noit mans schuldech en was*) und in den Altlateinern ad lq^r | 1,61 statt *τουτω; ιωαννης*. Nur noch der Sinaisyrer bietet *τουτω ιωαννης* | 1,75 die Stellung *δικαιοσυνη και οσιοτητι* erscheint sonst lediglich im arabischen Tatian | 2,8 + *εκει*, nur noch im Sinaisyrer und im palästinensischen Lektionar; vgl. Pesch. | 2,17 om. *τουτου*, fehlt in D und wenigen anderen Griechen, den Altlateinern a e r^t, im Sinaisyrer, im arabischen und niederländischen Tatian | 2,28 + *συμεων*, nur noch im Sinaisyrer und im paläst. Lekt. | Mt 1,19. Statt *ισαηφ δε ο ανηρ αυτης δικαιος ον* setzt der persische Text voraus *και ιωσηφ ανηρ δικαιος ον*, genau dasselbe, was bei Ephrem, im Curetonschen Syrer und im Lütticher Tatian (*ende want hi eri gherecht mensche was*) bezeugt ist | 1,19 statt des ersten *αυτην* setzt der Text ein *μαριαμ* voraus, wie Ephrem mit den beiden Altsyrern | 1,20 *compagna* statt *γυναικα*, wie der Curetontext und der Lütticher Tatian | 1,20 *εξ αυτης* statt *εν αυτη*, wie b c g und die beiden Altsyrer; vgl. H. W. Hogs Notiz z. St. | 1,20 *il suo nome sarà Gesù* setzt nicht *καλεσεις*, sondern *κληθησεται* voraus. Das ist die Lesart des Curetonschen Syrsers und zweier Hss des paläst. Lekt. | 1,22 + *ησαιον*, wie D mit wenigen anderen Griechen, a b c g Ir 1/2, den beiden Altsyrern, Ephrem und dem Lütticher Diatessaron | 1,23 *κληθησεται*, wie der Curetonsche Syrer, Ir 1/3 und das Lütticher Diatessaron |

1,24 statt *την γυναικα αυτου: μαριαμ*, wie sy^c und das Lütticher Diatessaron (*ende nam marien met hem*).

Das ist nur eine kleine Auswahl von Lesarten; doch ich denke, ein Bruchteil davon genügt, um die Tatsache sicherzustellen, daß die persische Harmonie in ansehnlichem Maße echte Tatianlesarten erhalten hat. Einen „Primitive text“ bietet sie zwar ebensowenig wie die Lütticher mittelniederländische Übersetzung. Das Jahrtausend, das die Urschrift von diesen Spätlingen trennt, hat die Texte vielfältig umgestaltet, und doch können sie ihre Herkunft nicht verleugnen, der Perser noch weniger als der Niederländer.

Wir wünschen Messina Glück zu seinem wertvollen Fund und hoffen, daß es ihm bald vergönnt sein möge, den ganzen Text mit den einleitenden Untersuchungen vorzulegen. Dabei bitten wir zu erwägen, ob neben dem persischen Text nicht eine lateinische Übersetzung vorzuziehen ist, da sie die Harmonie einem weiteren Leserkreis zugänglich machen würde und vielleicht noch besser wie eine italienische den genauen Wortbestand des Originals wiedergeben könnte.

Eine Unterscheidung zwischen gewöhnlicher und schräger Schrift beim Druck der Übersetzung, um die Zutat herauszuheben, dürfte sich nicht empfehlen, da sonst leicht die Willkür herrschen wird. Wenn S. 87, Z. 7 *di nuovo* hervorgehoben wird, sieht man keinen Grund, warum in der vorhergehenden Zeile der Text *con prematura* anders behandelt ist, und was in Mt 2,11 für *ne estrassero* recht erscheint, wäre für das *donarono a Gesù* in der gleichen Zeile gewiß billig. In diesem Stück sollte die Versziffer 8 vor *Quando lo seppe* stehen, und was die Punkte zwischen *troverete* und *informate* bedeuten sollen, bleibt ein Geheimnis.

Die einleitenden Untersuchungen werden besonders dem Verhältnis der neuen Harmonie zum persischen Text der vier Einzelevangelien, für den wir freilich immer noch auf Waltons Londoner Polyglotte angewiesen sind und dessen Geschichte einstweilen in tiefem Dunkel liegt, gelten müssen. Dann wird die Frage nicht zu umgehen sein, ob das zugrunde liegende syrische Diatessaron unter Peschittha-Einfluß steht, wie es beim arabischen Diatessaron zweifellos der Fall ist. Würde man zur Wiedergabe des persischen Wortlautes jene lateinische Übersetzung gebrauchen, die in Pusey-Gwilliams Ausgabe der Peschittha verwandt ist, so wäre auch für die des Syrischen unkundigen Benutzer leicht festzustellen, wo der Perser vom Wortlaut der syrischen Vulgata abweicht. Auf diese Lesarten wird unsere Aufmerksamkeit ja zunächst gerichtet sein müssen.

Bonn.

Heinrich Vogels.

Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas. Herausgegeben von H. Lietzmann, Nikos A. Bees (*Béhs*) und G. Sotiriou. Bd. I: Die griechisch-christlichen Inschriften des Peloponnes. Herausgegeben von Nikos A. Bees (*Béhs*). Lieferung 1: Isthmos-Korinthos. Athen 1941 (Selbstverlag N. A. Bees, Averoffstr. 16) (XCII, 128 S. 4^o).

Die griechischen christlichen Inschriften zogen schon früh die Aufmerksamkeit der griechischen Gelehrten auf sich. Lieferten dieselben doch beweiskräftiges Material gegen die These des sensationslüsternen Fallmerayer von der vollständigen Ausrottung des griechischen Volkes in seinem Stammlande. Das so geweckte Interesse verdichtete sich im Laufe der nächsten 70 Jahre zum Plane eines *Corpus inscriptionum graecarum christianarum*, der dem internationalen Archäologenkongresse in Athen 1905 von französischer Seite unterbreitet, aber nur sehr unvollkommen verwirklicht wurde:

G. Millet, S. Pargoire, L. Petit, Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos. I. Paris 1904. — G. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte. Le Caire 1907. — H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure, fasc. 1. Paris 1922. Diesem durch mancherlei Schwierigkeiten abgebrochenen Unternehmen will die vorliegende Sammlung ergänzend zur Seite treten. Sie beschränkt sich räumlich auf die Grenzen des Königreiches Hellas im Erscheinungsjahre und zeitlich auf die Jahrhunderte vom Beginn der Christianisierung bis zum Jahre 1600 n. Chr. Ihr Stoff soll auf neun Bände folgendermaßen verteilt werden: I—II Peloponnes und benachbarte Inseln; III Attika und Salamis; IV Megaris, Böotien, Phokis, Phthiotis, Parnasis, Lokris, Aenis; V Euboea und Nordsporaden; VI Thessalien; VII Ätolien, Akarnanien, Epeiros; VIII Makedonien, Thrakien; IX Ionische und restliche ägäische Inseln, Kreta.

Der Ausgabe selbst geht S. X—XCII eine Bibliographie von Nikos A. Bees voraus, die schon an und für sich schätzbar ist. Sie enthält die von den Verf. benutzte Literatur von Enzyklopädien und Zeitschriften an bis zur Numismatik, Siegelkunde, Rechtswissenschaft und Astronomie.

Jede Inschrift der Sammlung wird bei ihrer Veröffentlichung genau beschrieben; Herkunft, Alter, Aufbewahrungsort werden stets angegeben; der paläographische Charakter wird bestimmt. Das Original oder der Abklatsch, nach dem das Denkmal gelesen wurde, werden fast ausnahmslos abgebildet. Der Abbildung zur Seite steht die diplomatisch treue Umschrift mit Akzenten und Satzzeichen. Abweichende Lesungen anderer Herausgeber sind vermerkt. Dem Texte folgt ein ausführlicher Stellenkommentar, der Realien aller Art, sprachliche, metrische Erscheinungen, paläographische Einzelheiten mit Aufgebot einer verblüffenden Literaturbeherrschung und souveränster Sachkenntnis erläutert. Für die korinthischen Inschriften teilen sich in die Arbeit F. J. M. de Waele und Nikos A. Bees, welcher letzterer die Hauptlast trug. Wenn der Kommentar auch manchmal auf elementare Dinge eingeht und die angeführte Literatur oft exzerpiert, so sehe ich bei dem heutigen Schwunde gelehrter Vorbildung darin nur einen Vorzug, durch den sich das gut illustrierte und ausgestattete Werk zur Einführung in die griechische christliche Inschriftenkunde sehr empfiehlt.

Die in der vorliegenden Lieferung veröffentlichten vier Inschriften vom Isthmos und die 62 Inschriften aus Korinth gehören meist ins 4.—7. Jahrh.; nur zwei bis drei reichen ins 11.—12. Jahrh. herab. Von einigen Bauinschriften und dem Anfange eines Ediktes des Prokonsul Flavius Ulpius Macarius abgesehen, handelt es sich um Grabinschriften, und zwar um solche gewöhnlicher Art. Der Wert der Publikation beruht also hier auf dem gelehrten Kommentar, dem — wie gesagt — größtes Lob gebührt. Er trägt sehr viel und sehr wertvolles Material zur christlichen Hagiographie bei, desgleichen zur christlichen Namengebung, zum christlichen Sprachgebrauch; ich verweise da nur auf die langen Ausführungen über die christliche Bedeutung von *ἀνάθεμα* (S. 40. 42), *ἀναπαύω* (S. 72), *κοιμητήριον* (S. 38. 68), *οἰκητήριον* (S. 84), *οἶκος αἰώνιος* (S. 52). Aber auch wichtige Nachrichten über das Berufsleben der Christen, über die Datierung christlicher Inschriften, über Grabkauf, Aufschlüsse über Amtstitel und viel dgl. machen den Band zu einer unerschöpflichen Fundgrube und zu

einem unentbehrlichen Hilfsmittel für jeden, der sich mit dem christlichen Altertum befaßt.

Mögen die mutigen Herausgeber die Unterstützung der Leser finden, die sie für die Fortsetzung ihres wertvollen Unternehmens dringend brauchen!

Graz.

Otmar Schissel.

Perl, Carl Johann, **Aurelius Augustinus: Der freie Wille.** Paderborn, F. Schöningh, 1941 (XVI, 255 S. 8°). Gbd. M. 5,40.

Von der im Verlage Schöningh erscheinenden Auswahl aus dem Gesamtwerk des h. A., die sich selbst als „Die deutsche Augustinusausgabe“ vorstellt, liegt nunmehr auch *De libero arbitrio* in deutscher Übertragung von C. J. Perl vor (vgl. Theol. Revue 40 [1941], 97 ff.).

Die Anlage ist i. g. die gleiche wie bei den 1940 herausgegebenen Bänden: „Die Ordnung“ und „Musik“. Auf ein sog. Vorwort (S. VII—XVI) folgt als Kernstück die Übersetzung mit je einem Inhaltsverzeichnis der drei Bücher nach den einzelnen Sinnabschnitten (S. 1—188); daran schließt sich der Kommentar (S. 189—248), und endlich ist noch eine Bibliographie (S. 249 f.) und dankenswerterweise auch ein Sachregister (S. 251—255) beigegeben.

Das Vorwort, richtiger Einleitung genannt, gibt über die Entstehungsverhältnisse (388 in Rom begonnen, in Hippo vollendet, vgl. Retr. I, 9, 1), Inhalt, Eigenart und Bedeutung der Schrift kurz Aufschluß.

Nach P. ist sie die „pragmatische“ Fortsetzung von *de ord.* und die „logische“ Fortsetzung von *de quant. an.*, soweit die psychologische Trias *solilo.*, *de immort. an.*, *de quant. an.* antimaniichäisch orientiert ist (S. IX. XII). Das Verhältnis zwischen Seele und Wille und die Frage nach dem Bösen sind hier die Hauptanliegen (S. XIII). Zwar vermeidet es A., in die Geheimnisse der Willensfreiheit, insbesondere das Geheimnis seiner Indifferenz als Theologe einzudringen (S. XV f.), aber gleichwohl ergeben die umfangreichen Erörterungen über die Freiheit des Willens, der ein sog. mittleres Gut darstellt, den Hauptgewinn (S. XIV f.), und dazu kommen noch höchst bemerkenswerte Beiträge zum Problem der menschlichen Erkenntnis, insbesondere der Gotteserkenntnis mit dem sog. augustinischen Gottesbeweis, zur Ethik, Angelologie, Dämonologie, Erbsündenlehre, Psychologie, namentlich Entstehung der Seele usw. (vgl. S. XVI).

Mit Recht wird festgestellt, daß in unserer Schrift kein heidnischer Klassiker, auch Virgil und Cicero nicht, zu Worte kommt (S. VIII). Das ist gewiß höchst auffallend. Andererseits fehlt es aber nicht an mehr oder weniger deutlichen antiken Reminiszenzen: *digladiantur* (I, 11) — Cic. leg. III, 20; off. I, 28; Tusc. IV, 21; *pietate fretus* (I, 14) — Verg. Aen. XI, 787 sq.; cf. Aug. de ord. I, 10; sua (sc. populi) res, id est publica (ibid.) — Cic. re publ. I, 39 sqq.; *eripi vel surripi* (I, 27) — Cic. Verr. II, 1, 10; Parad. 6, 3, 51; *evigilata . . . rationem* (I, 30) — Cic. Att. 9, 12, cf. Gell. noct. Att. I, 7, 4; *temporis volubilitas* (I, 31) — Cic. div. II, 15; nat. deor. II, 49; fat. 43 univ. 10; Ovid fast. VI, 271; *convexa vallium* („die Wölbung der Täler!“) . . . *memorum viriditatem* (II, 27) — Verg. Aen. I, 310; cf. Justin II, 10, 24; Plin. V, 5, 5; *omnis curarum aestus* (III, 61) — Verg. Aen. IV, 532; VIII, 19 sq.; XII, 486 sq.; cf. Horat. sat. I, 2, 110; *rerum moderamine* (III, 64) — Ovid Met. VI, 677. — Auch die beliebten und mit unvergleichlicher Meisterschaft angewandten rhetorischen Figuren, Wortspiele usw. begegnen immer wieder: z. B. I, 32 *torquet ac retorquet* 34 *sequentium et diligentium* II, 26 *fateatur et profiteatur* 30 *an alterum existat ab altero aut alterum in altero consistat* 34 *nec proficiat . . . nec deficiat* 41 *Quod dum agimus, donec peragamus* 43 *tenebatur, dum sectatur* III, 5 *effingere ac pingere*; ibid. *casibus eos agere omnia, quando cadendo agunt* 15 *amissa . . . sed non dimissa* 19 *volendo et non valendo* 56 *animarum, quas et non dilectus ipse*

faciat et diligens eas reficiat et dilectus ipse perficiat 60 mobilitate et mutabilitate; ibid. et factu facillimum et a plerisque iam factitatum est 64 proficere et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri. Quem profectum . . . ibid.: nosse atque non posse 68 pro non factis erunt, in quibus facta sunt; propter quos autem facta sunt . . . 69 doloribus et laboribus 76 tanta caritate . . . et tanta eius in eum claritate. Diese Stilmittel sind für A.s Diktion so charakteristisch, daß ein Hinweis darauf m. E. unerlässlich ist. Daß in lib. arb. „weder der Mönch von Thagaste“ noch der Presbyter von Hippo Regius spricht, sondern der junge Denker A., „der die Gnade der h. Taufe empfangen hat“ (S. IX), gilt doch nicht für das ganze Werk in gleichem Maße, sondern mehr für B. I und II, weniger für III; vgl. S. 233 unten, wo P. selbst hervorhebt, daß die folgende Untersuchung (III, 29 ff.) „fast nur noch rein theologischer Natur ist“ und S. 246 zu III, 66 ff., wo von einem „ebenso starken biblischen wie kirchlichen Wissen“ die Rede ist! Auffällig ist ja auch gerade gegenüber dem völligen Fehlen profaner Zitate die relative Häufigkeit der angezogenen Bibelstellen. Zu den bei P. vermerkten wären noch etwa hinzuzufügen: zu I, 5 vgl. I Cor. 1, 24; zu II, 4 vielleicht Jac. 1, 17; zu II, 35 Ps. 36, 4; zu II, 47 Regius 13, 1; zu II, 54 Sap. 11, 21; zu III, 29 Joh. 12, 31; 14, 30; zu III, 30 Ps. 77, 25; zu III, 35 Rom. 11, 36; zu III, 58 Mt. 7, 7 f.; Luc. 11, 9 f. Nebenbei bemerkt, steht die uns aus dem Miss. Rom. (z. B. 30. Aug. und 2. Dez.) geläufige Wendung bonorum omnium largitor Deus wörtlich so lib. arb. II, 48, ähnlich II, 49 und III, 13 (conditor). — Wenn P. meint, beim Abschluß des Buches bleibe nichts mehr zu fragen übrig oder alle Fragen bis auf wenige Ausnahmen seien gelöst (S. XIV) oder die letzte Schwierigkeit sei behoben (S. 233) usw., so werden längst nicht alle diesen beneidenswerten Optimismus zu teilen vermögen.

Bisher gab es nur eine ältere deutsche Übersetzung der Schrift de lib. arb., von J. Widmer mit Erläuterungen Luzern 1824 herausgegeben, die P. ebenso wie die französische (Oeuvres complètes, Librairie Louis Vivès, Paris 1870) herangezogen hat. Die neue Übertragung selbst weist die bekannten Qualitäten auf: ohne am Buchstaben ängstlich zu kleben, unternimmt es P., in meist gewandter und flüssiger Sprache die oft genug langen und verwinkelten Perioden und nicht selten subtilen Gedankengänge des augustinischen Textes dem gebildeten Deutschen von heute mundgerecht zu machen, und daß ihm das vielfach nicht schlecht gelungen ist, wird auch die Kritik füglich nicht in Abrede stellen können.

Dagegen läßt die philologische Akribie des Übersetzers recht viel zu wünschen übrig, und die Treue und Zuverlässigkeit der deutschen Wiedergabe sogar quoad substantiam ist längst nicht immer gewährleistet. Abgesehen von zahllosen Ungenauigkeiten, Auslassungen kleineren oder größeren Ausmaßes, auch gelegentlichen Einschüben, Mißgriffen im Ausdruck, stößt man nicht eben selten auf Stellen, an denen der Sinn völlig verfehlt, mitunter geradezu ins Gegenteil verkehrt ist: So erscheint mehrfach das Fragewort num mit nonne verwechselt (I, 6. 11. 14; II, 8). Vergleichsätze mit quanto — tanto werden fälschlich umgedreht (I, 20; II, 45 fin), die Beziehung ist unrichtig hergestellt (II, 35 sine ulto strepitu gehört zweifellos zum Verbum illabitur, nicht zum Substantiv mentibus; II, 36 und III, 35 verbinde certa ratione „mit sicherer Vernunftinsicht“! Culpare heißt „schuldig sprechen“, nicht „sich schuldig machen“ (I, 9), ex quo „seitdem“ oder „von da ab, wo“ (I, 24; III, 72), erigere animum „die Seele erheben“ (ibid.), nimirum „zweifelsohne, selbstverständlich“ (II, 30), verum „aber“ (III, 73), dummodo „wenn nur“ (III, 59), officium „Dienst, Funktion“ (III, 32 f.), nullo adiuncto vitio suo „ohne daß ein eigener Fehler dazu kommt“ (III, 39), quae ad tempus nostra dici possunt „die zeitweilig unser heißen können“ (I, 32), quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac iure praelatus est „denen er (der Geist) vielmehr kraft göttlicher Ordnung und göttlichen Rechts vorgesetzt ist, damit er sie nach seinem

Befinden leite“ (I, 35). Gleich darauf erinnert A. in Übereinstimmung mit I, 6 init. daran, „daß wir erst nach der Frage, worin das Übeln besteht, dann erst zu fragen begonnen hatten, woher wir Übles tun“, eine Reihenfolge, die P. auf den Kopf stellt. II, 10 med. lies: „Ob aber dieses Leben (sc. der Innensinn, cf. I, 9) auch sich selbst wahrnimmt, das da wahrnimmt, daß es die Körperdinge wahrnimmt“; II, 14 fin lies: „denn ich brauche nur zu zeigen, daß es ein Wesen dieser Art gibt, das du als Gott anerkennen wirst; oder wenn es ein noch höheres Wesen gibt, so wirst du zugeben, daß dieses eben Gott ist“ usw. (vgl. II, 39 init.); II, 18 schwärzt P. die Negation ein und zerstört dadurch den klaren Sinn: „berühren aber können wir ein Ganzes beide wohl zur gleichen Zeit, jedoch nur an einzelnen Teilen“. Umgekehrt übersieht er III, 70 nec — nec und verkennt so die Dreiteilung der Geschöpfe in gefühllose, fühlende und vernünftige Wesen. Ebd. bedeutet eo ipso „gerade dadurch“. II, 26 illi omnes . . . diversa sectantes kann doch unmöglich „alle die verschiedenen strebenden Menschen“ übersetzt werden, sondern nur „alle die, die Verschiedenem nachjagen“, womit auf die sectatores der innumerabiles sectae (II, 25) zurückverwiesen wird. II, 30 behauptet Evodius nur, zwar viele Rechenmeister, aber nur ganz wenige Weise oder vielleicht überhaupt keinen zu kennen. III, 1 übersetze: „Warum also glaubtest du, fest behaupten oder doch mit einigem Bedenken sagen zu müssen, was du selbst als offensichtlich falsch erweist?“ Geradezu unbegreiflich ist das Mißverständnis der Worte (III, 4) non dico non eum faceret „behaute ich gewiß nicht, Gott habe etwa den Menschen nicht geschaffen“. Richtig ist natürlich nur: „ich sage nicht, er hätte ihn nicht machen sollen“ (Potentialis der Vergangenheit!). Das Gegenteil des Gemeinten liest P. wieder III, 13 init. heraus, wenn er A. die Mahnung unterschiebt: „Sondern sage lieber, sie hätten anders werden sollen“. Nein, auch sed dicas etc. hängt noch von caveas ab; also Evodius soll sich davor hüten, „vielleicht zwar nicht zu sagen . . ., sondern zu sagen“. III, 21 wird versehentlich iniustae statt inustae gelesen; die affectiones der Seele „sollen nicht zeitverhaftet sein, von der Liebe zum Zeitlichen eingebrannt und eingepägt“. III, 24 qua inferiorem laudare adhuc cogitur gibt nur einen Sinn, wenn qua als Abl. comparat. aufgefaßt wird. III, 29 spielt offensichtlich auf den Sündenfall an, daher das Perfectum deiectus est, was mit dem Präsens, „unter dessen Einflüsterung er immer steht“, verwischt wird. Wie soll III, 35 corporalem peccantibus quoque spiritualibus longe inferiorem (sc. creaturam) „das sündhafte Körperwesen“ herauskommen? In III, 38 wird festgestellt: „Ein Wesen aber, durch dessen Fehler ein fremdes Wesen verdorben wird, hat jedenfalls einen Fehler“. P. übersetzt: „so ist der Fehler eben bei dem zweiten Wesen vorhanden“ (!). Recte quererentur (III, 53) bedeutet sicher nicht „ihre Frage wäre berechtigt“, sondern „mit Recht würden sie sich beklagen“, und diligenter (ebd.) nach credentem, sperantem meint zweifellos „den Liebenden“, nicht „den Eifrigen“. III, 40 fin. soll die etymologische Ableitung des Verbum vituperare von vitium und parare als Beweissstütze erhalten (richtiger wäre übrigens parare!). III, 75 appetendae impietatis consilium (vom Teufel) besagt ebensowenig „der Rat zu seiner begehrliehen (!) Treulosigkeit“ wie III, 76 tamquam obivus „gleichsam in einem Gegensatz“. Doch sapienti sat! Erst eine gründliche Überholung würde die Übertragung zu einem verlässlichen Arbeitsinstrument machen.

In der Zuweisung der Redeteile an die beiden Interlokutoren folgt P. mehrfach (I, 10. 11—13. 19) den älteren Ausgaben, nicht der Maurineredition, schwerlich mit Recht, auch wenn man von der handschriftlichen Beglaubigung absieht und als Kriterium gelten läßt, „daß die klärenden Äußerungen A., die zweifelnden und fragwürdigen aber Ev. zuzuschreiben sein dürften“ (S. 193). So sagt doch bestimmt der letztere: „Wenn du nur diese Aufgabe übernehmen wolltest (sic!), denn für mich ist es nicht leicht“ usw. (I, 19).

Der Kommentar bietet nicht nur gut verdeutlichende Paraphrasen des Gedankengangs mit willkommener Herausstellung seiner inneren Dynamik, sondern auch wertvolle Rück- und Ausblicke auf die Entwicklung des augustinischen Denkens und sein Weiterwirken in die Folgezeit.

Im einzelnen wäre allerdings noch mancherlei zu bemerken: Zu dem „Relativismus“ (S. 193 f. zu I, 12) — gemeint ist eine Theorie des kleineren Übels — vgl. de ord. II, 12 und G. Quadri, *Il pensiero filosofico di S. A.*, Firenze 1934, 252 ff. — Zeno ist kein Vertreter der Neueren Akademie (S. 196 zu I, 16), sondern der princeps Stoicorum (c. Ac. III, 38). — Nominalismus (S. 197 zu I, 17—18), so allgemein gebraucht, ist mißverständlich, weil terminus technicus in der Philosophiegeschichte. Übrigens gibt A. I, 19 eine vorläufige Distinktion von mens und ratio. — Die Schlußfolgerung I, 21 ist S. 199 unrichtig wiedergegeben (die Übersetzung S. 28 erweist sich gleichfalls als anfechtbar): „Alles, was ihm gleich oder überlegen ist, macht den herrschenden . . . Verstand nicht zum Sklaven der Lust, und zwar aus Gerechtigkeit. Alles aber, was ihm unterlegen ist, kann es nicht aus Schwäche. Also bleibt nur der eigene Wille und die freie Entscheidung.“ — Die Erlangung des höchsten Gutes, nicht „eines möglichst hohen Gutes“ (S. 203, vgl. S. 210) ist für die antike Philosophie Endziel des Lebens. Der Stoa gilt als solches die Tugend, und ihr Besitz verbürgt das Glück. — c. Ac. III, 42 (S. 210 M.) spricht von der „Philosophie dieser Welt, die unsere Hl. Schrift mit Fug und Recht verwirft“, vgl. de ord. I, 32 und Col. 2, 8! — Wesen und Bedeutung der Zahlen (S. 213) werden de ord. II, 41—44, 47—50 erörtert, die überragende Wichtigkeit der Eins II, 47 u. 48! — Der Begriff des Nichts (S. 224 f.) wird schon de ord. II, 44 als erster der ontologischen Grundbegriffe genannt. Über seine Problematik bei A. vgl. K. Staritz, *As Schöpfungsglaube*, Breslau 1931, 22 f. 68 f. 101 f. — Die Verwunderung (S. 232 Z. 10) erledigt sich von selbst durch das richtige Verständnis von III, 15: Subjekt ist nicht facultas, sondern creatura peccatrix. Der sündige Mensch, der büßend die Seligkeit zurückgewinnt, steht in der Mitte zwischen Engeln und Unbußfertigen. — In III, 30 ist m. E. von der Eucharistie nicht die Rede (S. 234), sondern nur von dem geistigen Genuß des ewigen Wortes seitens der Engel auch vor und seitens der Menschen erst nach der Fleischwerdung. P. schwärzt (S. 145) „in Brotgestalt“ ein; richtig ist zu übers.: „ . . . es macht uns durch den Glauben dazu fähig, uns im Schauen gleichermaßen (sc. wie die Engel) zu ernähren“. — III, 46 findet A. Gott auch in unseren Sünden lobwürdig, „nicht nur weil er sie straft, sondern auch weil sie dann geschehen, wenn man von seiner Wahrheit abweicht“. So überaus kühn ist diese Behauptung (S. 240) eigentlich nicht. — III, 57 f. wie de quant. an. 34 liegt mehr als ein „ferner Anklang an die platonische Präexistenztheorie“ (S. 244) vor trotz retr. I, 8 (in der Übersetzung ist non nicht beachtet!). — Daß die Geschichte „mit Unrecht den Rang einer Wissenschaft bekommen hat“ (S. 245), steht so de ord. II, 37 nicht!

Die Bibliographie endlich stellt etwa ein Dutzend Monographien zu A. zusammen. Sed haec quid sunt inter tantos? Namen wie Nørregaard, Alfarić, Jolivet, Quadri, Marrou, um nur diese zu nennen, sucht man vergebens.

Münster (Westf.).

Paul Keseling.

Schreiber, Georg, **Studien über Anselm von Havelberg zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters**. *Analecta Praemonstratensia* XVIII (1942) S. 1—90.

Derselbe: **Anselm von Havelberg und die Ostkirche**. Begegnung mit der byzantinischen Welt. Morgenländisches und abendländisches Zönobium. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60 (1942) S. 354—411.

1. Der Verf. von Kurie und Kloster im Mittelalter (1910), der in den letzten Jahren uns eine so reiche Fülle von Volks- und Brauchtums-Studien geschenkt hat, kehrt mit mehreren sehr inhaltreichen Arbeiten zu den Klosterstudien zurück. Ihn fesseln vor allem die Prämonstratenser, deren Bedeutung gegenüber den Zisterziensern und den Bettelorden in der Tat wohl zu wenig erkannt worden ist. In einem größeren Aufsatz Prämon-

stratenserkultur des 12. Jahrh., der in den *Analecta Praemonstratensia* der Jahre 1940 (S. 42—108) und 1941 (S. 5—33) erschienen ist, hat er die Eigenart der Jünger des h. Norbert und den Kampf um die Anerkennung ihrer Ideale herausgearbeitet. Dabei hat er schon nachdrücklich auf die Gestalt des großen Prämonstratenser-Bischofs Anselm von Havelberg († 1158) hingewiesen, der nicht nur Mönch und Bischof, sondern auch Vertrauter und Mitarbeiter der deutschen Könige war.

Die beiden neuen Arbeiten bieten viel des Neuen und Wissenswerten, mehr als die Überschriften ahnen lassen.

In den „Studien über Anselm von Havelberg“ zeigt der Verf. in einem ersten Abschnitt, überschrieben „Literarische Würdigung. Forschungsaufgaben. Otto von Freising“, wie hinsichtlich der Ergiebigkeit für die Kenntnis des Ordenslebens der viel genannte und behandelte Otto von Freising, der Zisterzienserbischof, hinter seinem Zeitgenossen, dem Prämonstratenserbischof Anselm, weit zurücksteht. Aber nicht nur für die Ordensgeschichte, sondern auch für die Geschichte der Liturgie, die der Unionsbestrebungen und der Slavenmission ist Anselm ergiebig, nicht minder für die Kirchen- und Territorialgeschichte Brandenburgs. Das Ordensgeschichtliche steht aber im Mittelpunkt der Untersuchung. Das zeigt zunächst der zweite Abschnitt: „Mehrheit der Orden. Nova religio“ (S. 23—38). Hier steht im Mittelpunkt das, wie der Verf. hervorhebt, von Gregor VII und seinen nächsten Nachfolgern beförderte Streben nach neuen Formen des Ordenslebens, das sowohl über das alte Benediktinertum als auch über Cluny bewußt hinausdrängte, einer scharfen Abweisung von seiten der monastischen Richtung älterer Art begegnete und daher einen literarischen Streit auslöste, in dem Anselm als Anwalt der Freiheit in der Kirche auftritt, der, wie feinsinnig ausgeführt wird, aus dem Hohen Liede und aus der Lehre vom Wirken des Hl. Geistes seine Argumente gegen die Ankläger der Neuerungen entnimmt. Der dritte Abschnitt: „Kanonie und Monasterium. Chorherr und Mönch. Vita apostolica“ führt tief in die innersten Bewegungskräfte der Vorgänge ein, die sich in den Änderungen des kanonischen und monastischen Lebens im 12. Jahrh. kundtaten. Anselm nimmt vom h. Augustin, nicht vom h. Benedikt das höchste Ideal, das der vita apostolica der *pauperes Christi*, das er in der Wanderpredigt des Regularkanonikers, der Seelsorge auch an entlegenen und gefährlichen Orten verwirklicht sieht. Für den Regularkanoniker ist der Übergang zum Mönchtum ein *descendere*, nicht etwa ein *ascendere*. Sehr gut sind die Hinweise des Verf. darauf, wie das Wandern jener Zeit kongenial war, in der die Könige im Wandern ihr Amt ausübten, die Ritter und Wallfahrer in ferne Lande zogen. Auch, nachdem der h. Norbert selbst vom Wanderprediger zum Begründer fester Häuser geworden war, verblieb das Wandern in seiner Gründung, nämlich in dem Mut zu Niederlassungen an Stellen, nach denen andere Orden nicht verlangten. Der ganze Fragenkomplex, der sich hier auftut und den ich hier nicht einmal andeutungsweise im einzelnen aufweisen kann, wird vom Verf. durchstreift, besonders an Hand des prämonstratenserfeindlichen „*Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem*“, der zeigt, welche Mißverständnisse zu überwinden waren. Dabei wird das Wechselspiel zwischen gegenseitiger Förderung von Zisterziensern und Prämonstratensern, wurzelnd in der Freundschaft Bernhards und Norberts, und Rivalität anschaulich gemacht, vor allem aber herausgearbeitet, welche positiven Fortschritte die Seelsorge unter dem Antriebe der norbertinischen Bewegung zugunsten der regulierten Kanoniker gemacht hat: Die starke Zunahme von Übergaben von Eigenkirchen aus weltlichen Händen an geistliche Anstalten, die sich im 11. und 12. Jahrh. feststellen läßt, und die ebenso deutlichen Bemühungen um Hebung der Stellung der Eigenkirchengeistlichen kamen dem von Anselm so klar erfaßten Ideal der Prämonstratenser entgegen, die ihrerseits die priesterliche Berufsidee tiefer würdigten, es als Pflicht und Recht betrachteten, ihre Seelsorgetätigkeit in die Bistumsverwaltung einzubauen und sogar den Adel zur Seelsorge hinzuführen vermochten.

Diese Inhaltsskizze soll nur eine Vorstellung von den Grundfragen geben, um die sich die ganze Untersuchung bewegt. Von der Fülle der Einzelfragen, die dabei zur Sprache kommen, und den vielen Lichtern, die auf so manche Probleme der spannungsreichen Zeit des 12. Jahrh. fallen, kann hier nicht eigens die Rede sein. Bekanntlich ist das Schrifttum Anselms nicht allzu groß; die „*Dialogi de processione Spiritus Sancti*“, aus deren erstem Buch der Verf. sehr viel für seine Fragestellungen herausholt, das Schreiben an Abt Egbert von Huysburg, Briefe an Wibald von Stablo und ein „*Tractatus de ordine pronuntiandae litaniae*“, der aber hier nicht in Frage kommt. Um so dankenswerter ist es, daß der Verf. aus diesem Schrifttum, das er von den geistigen Kämpfen der Zeit aus gründlich durchleuchtet, so viel Neues herausholt.

2. In der Mitte der an zweiter Stelle oben genannten Arbeit, die Anselm und die Ostkirche behandelt, stehen die eben erwähnten „*Dialogi de processione Spiritus Sancti*“, die Anselm über seine Religionsgespräche in Konstantinopel, gehalten 1136 in der Irene-Kirche und in der Hagia Sophia mit dem Erzbischof Niketas, später (1149—1150) auf Wunsch Eugens IV. niedergeschrieben hat. Im Jahre 1153 hat er dann nochmals und zwar in Thessalonike mit dem Metropolitens Basilius von Achrida die Klingen des Geistes gekreuzt.

Schreiber behandelt die *Dialogi* zunächst in ihrem dogmatischen Gehalt, dann aber als Zeugnisse des geschichtstheologischen Denkens, das Anselm mit Rupert von Deutz, Otto von Freising und anderen Theologen des 12. Jahrh. gemeinsam hatte. Er zeigt weiter, wie von selbst diese geschichtstheologische Betrachtung auch zu einer vergleichenden Ordensschau wurde, bei der man Anselm einen großen Zug und weiten Blick nicht absprechen kann. Von da aus gewinnen endlich seine Bemerkungen über das östliche Mönchtum, das er in Byzanz in seiner Blüte kennenlernte, größeren Gehalt. Schreiber begnügt sich nun nicht damit, das zu erläutern, was Anselm hierzu geschrieben hat, sondern er fügt eine sehr fesselnde Darstellung des östlichen Mönchtums, verglichen mit dem des Abendlandes nach Spiritualität und Organisation, aus eigenem hinzu, wobei besonders eingehend die rechtlichen Verhältnisse, vor allem die Frage der Rechte des Klostergründers über die Regel, immer verglichen mit den entsprechenden Verhältnissen im abendländischen Mönchtum, zur Sprache kommen. Auch hier wird eine Fülle von Dingen behandelt, auf die im einzelnen einzugehen nicht wohl möglich ist. Ich erblicke einen Hauptwert der sehr ausgezeichneten Arbeit darin, daß sie zeigt, wie sehr unsere Kenntnis des abendländischen Mönchtums vertieft wird, wenn man einmal in dieser Weise das morgenländische neben es stellt.

Bonn.

W. Neuß.

Auer, Dr. Johann, **Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta**. Erster Teil: Das Wesen der Gnade. [Freiburger Theologische Studien. Heft 62.] Freiburg i. Br., Herder, 1942 (XV, 362 S. gr. 8^o). M. 12.

Der Verfasser, der anscheinend ursprünglich eine Darstellung der Gnadenlehre des Kardinals Matthäus ab Aquasparta geplant hatte, hat, da die Theologie desselben nicht sonderlich originell ist und lediglich den Vorteil hat, zum guten Teil im Druck zugänglich gemacht worden zu sein, sich in anerkannter Weise entschlossen, eine Entwicklungsgeschichte der Gnadenlehre in der Hochscholastik zu geben und innerhalb derselben die Meinung des Kardinals an der ihr zustehenden Stelle zu vermerken. Im vorliegenden Band haben wir den ersten Teil dieses Werkes vor uns.

Nach einer Darstellung des Lebenslaufes und Lebenswerkes und nach der Schilderung der Lehrrichtung des Kardinals und grundlegenden Bemerkungen über Methodisches und Sachliches betreff des Gott-Mensch-Verhältnisses und des Bildes vom Menschen gibt ein erster Abschnitt eine historische Darstellung der Lehre von der Gnade als übernatürlichem Geschöpf. Dies betrifft vor allem ihre Unterscheidung vom Hl. Geist und vom bloßen Wohlgefallen Gottes, sodann ihr Verhältnis zur Tugend, zur Seele und deren Fähigkeiten und zur Glorie. Im zweiten Abschnitt wird die Geschichte der „Gnadenvorstellung“ gezeichnet, d. h. der Metaphysik der Gnade, dann u. a. auch des Werdens, Verlustes und der Vermehrung derselben, sowie der Erkennbarkeit der Gnade und des Gnadenstandes, endlich der Arten der Gnade.

Herangezogen sind außer den im Druck zugänglichen Autoren der Hochscholastik aus Handschriftenmaterialien vor allem: Alexander von Alessandria, Bombolongus von Bologna, Eustachius von Arras, Gerhard von Abbeville, Jakob von Viterbo, Johannes Peckham, Johannes Quidort, Johannes von Rupella, Matthäus ab Aquasparta, Nikolaus von Ockham, Odo Rigaldi, Petrus von Falgar, Petrus de Trabibus, Philipp der Kanzler, Raymund Rigaldi, Richard Fishacre, Romanus von Rom, Simon von Lens, Vitalis von Four, Walter von Brügge, Wilhelm von Barlo, Wilhelm Petri Godino, Wilhelm de la Mare, Wilhelm von Melitona, Wilhelm von Ware. Wo die entsprechenden Vorarbeiten durch andere bereits geschehen sind, wird auch die Vorgeschichte der einzelnen Probleme kurz skizziert.

Da es zu weit führen würde, die vom Verf. festgestellten Entwicklungslinien genau nachzuzeichnen, sei nur darauf hingewiesen, daß der Einheit bei den Dominikanern Spaltung bei den Franziskanern nach verschiedenen Richtungen gegenübersteht. Ein endgültiges Urteil wird sich aber erst gewinnen lassen, wenn das Werk vollständig vorliegt.

Hier sei lediglich vermerkt, daß in dieser historischen Untersuchung, die alle Anerkennung und stärkste Beachtung verdient und die nur durch eine völlige Hingabe an diese Aufgabe zu einem Ende gebracht werden konnte, doch noch nicht das gesamte Material erfaßt ist. Daß die englischen und französischen Handschriften und so eine Reihe von Autoren unberücksichtigt blieben, dürfte der Ungunst der Zeit zuzuschreiben sein. Anders ist dies aber bei Guericus de S. Quintino, von dem A. Fries eine römische Handschrift namhaft machen zu können geglaubt hat. Besonders aber fällt auf, daß die Schrift- und insbesondere die Pauluskommentare grundsätzlich vernachlässigt worden zu sein scheinen. Und doch wurde gerade in dieser Literaturgattung die Gnadenlehre sehr eingehend behandelt. Freilich stellt ihre Durcharbeitung noch ganz andere Anforderungen an die Geduld als die Bearbeitung einiger klassischer Fundorte in den Sentenzenkommentaren und in den Quästionensammlungen. Ich bin überzeugt, daß man in der Paulinenliteratur z. B. für die Erkennbarkeit von Gnade und Gnadenstand weitere Materialien finden müßte.

Auch die Literatur wurde nicht völlig berücksichtigt. So vermisste ich A. Fries, Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Praeposition von Cremona und Wilhelm von Auxerre (Freiburg i. Br., 1940); ferner E. Filthaut, Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden (Vechta, 1936). Meine Arbeit über das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg, 1923) und mein Aufsatz über die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik (Scholastik, 1933) hätten bei den Ausführungen über Vermehrung und Verminderung der Gnade nicht ohne Nutzen herangezogen werden können. Auch sollte man stets auf die primäre Literatur zurückgreifen, da sich sonst die auch hier nicht immer umschiffte Gefahr nicht vermeiden läßt, einem Kompilator Verdienste zuzuschreiben, die ihm nicht zugehören.

Zum Schluß die Bitte, in Werken, die sich mit Scholastik beschäftigen und von dauerndem Wert bleiben wollen, auch eine Sprache zu gebrauchen, die allgemeinverständlich ist und sich von den nur bedauerlichen Auswüchsen der „modernen Theologensprache“ fernhält. Dies um so mehr, als uns ja die Scholastik glücklicherweise in den Besitz einer eindeutigen Terminologie gesetzt hat. Nicht zuletzt aus diesem Grund würde ich eine Entgleisung, wie sie z. B. der Ausdruck „Gnadenvorstellung“ bedeutet, in einem Werk von dem Wert des vorliegenden sehr gerne vermissen.

Bamberg

Artur Landgraf.

Binon, Stéphane, Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos. Étude diplomatique et critique. Publiée par les soins de François Halkin S.J., Bollandiste. Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique (= Bibliothèque du Muséon, vol. 13]. Louvain, Bureau du Muséon, 1942 (XV, 335 S. gr. 8°; mit 11 Tafeln).

Der Verf., dem wir wertvolle Untersuchungen über den h. Mercurius und eine Reihe von Aufsätzen aus dem Gebiete der Byzantinistik verdanken (vgl. das Verzeichnis S. XIII—XV) und der eine kritische Geschichte der Athosklöster vorbereitete, ist im Alter von 32 Jahren am 26. Mai 1940 an der Spitze seiner Kompanie den Heldentod gestorben. Der Bollandist F. Halkin hat die Vervollständigung und Drucklegung des vorliegenden Werkes übernommen, das eine Lücke in den bisher in Angriff genommenen Aktenpublikationen der Athosklöster ausfüllt, da ältere Ausgaben teils unvollständig und unzureichend, teils unerreichbar sind. Leider ist dem Verf. der Zutritt zum Archiv von Xeropotamou versagt geblieben, er mußte sich mit dem Katalog des Mönches Euthymios und unzureichenden Editionen begnügen, deren Untersuchung und Wertung keine leichte Arbeit waren; dagegen war es ihm möglich, wenigstens kurze Zeit im Archiv des Paulusklosters zu arbeiten, allerdings ohne die photographische Kamera benutzen zu dürfen; immerhin konnte er ein Inventar der griechischen Urkunden aufnehmen, das er im 4. Anhang vorlegt.

Wie der Untertitel besagt, verfolgt die Arbeit den Zweck, den Urkundenbestand kritisch zu untersuchen; eine vollständige Geschichte der beiden genannten Klöster zu geben, ist nicht beabsichtigt, jedoch in den diplomatischen Grundlagen geboten. Der erste Teil behandelt die diplomatischen, monumentalen und hagiographischen Quellen der Gründungszeit; über diese Periode liegt auch ein Aufsatz von G. da Costa-Louillet, *La Vie de S. Paul de Xéropotamou et le Chrysobulle de Romain I^{er} Lécapène* (Byzantion XI [1936], S. 181—211) vor, der zu wesentlich gleichen Resultaten kommt. Die angeblich älteste Urkunde ist ein Chrysobull des Kaisers Theodosius II vom Jahre 427, dessen Original durch einen Brand vernichtet worden sei. Daß es sich hier um eine Fälschung handelt, ist von vornherein klar; der Verf. weist nach, daß sie zwischen 1706—36 hergestellt wurde. Aus derselben Zeit stammt die in drei Rezensionen vorliegende Goldbulle des Kaisers Romanos I Lekapenos v. J. 924 bzw. 944; wenn auch dieser Kaiser dem Kloster wahrscheinlich Wohltaten erwiesen hat, ja sogar als erster Gründer angesehen werden darf, so muß die Urkunde doch als Fälschung bezeichnet werden, da ihr erwiesenermaßen ein Chrysobull des Kaisers Johannes VII Palaiologos vom Jahre 1407 als Vorlage gedient hat; das wird in einer interessanten Untersuchung der drei Rezensionen gezeigt und im ersten Anhang durch Vorlage der Texte verdeutlicht. Um diesen Urkunden sowie solchen von Theophylakt, dem Sohne des Romanos I und von Konstantin VII Porphyrogenetos (913—957) Glaubwürdigkeit zu verschaffen, wurde dann noch

ein Sigillion des Patriarchen Timotheos II (1612—1621) fabriziert. Eine Schenkungsurkunde des Protospathars Johannes zur Zeit der Kaiser Konstantin VII und Romanos II vom Jahre 956 ist leider noch nicht so ediert, daß man ihr unbedingtes Vertrauen schenken könnte; sie wäre das älteste Dokument, das die Selbständigkeit des Klosters bezeugt. — Die monumentalen Quellen, die für das hohe Alter von Xeropotamou sprechen sollen, versagen sämtlich; ein gewisses Interesse beansprucht die Silbereinfassung eines (älteren) Ophitmedaillons mit der Panagia; sie trägt zwar den Namen der Kaiserin Pulcheria, stammt aber aus der 2. Hälfte des 18. Jahrh.; das gleiche gilt von den übrigen Inschriften. — Unter dem Titel „Hagiographische Quellen“ werden die Legende und die Geschichte des h. Paulus, des Gründers der beiden Klöster, einer eingehenden Untersuchung unterzogen; erstere hat einen literarischen Niederschlag erst in Schriften des 18. und 19. Jahrh. gefunden, und zwar mit verschiedenen Varianten. Paulus, mit dem Taufnamen Prokopios, ist Sohn oder Enkel des Kaisers Michael I Rangabe oder sogar Enkel Karls des Großen, nach einer anderen Version stammt Paulus (Petrus) von Romanos I ab. Nach den geschichtlichen Nachrichten, die der Verf. sorgfältig gesammelt hat, sind höchstwahrscheinlich zwei Träger dieses Namens zu unterscheiden: Paul I ist der erste Higumen des dem h. Nikephoros geweihten Klosters Xeropotamou, er starb kurz nach 996; ob er oder erst Paul II auf dem 956 überwiesenen Gebiet ein zweites Kloster gründete, das später nach ihm benannt wurde, ist nicht ganz sicher, wahrscheinlich handelt es sich um den zweiten Paulus.

Im 1. Kapitel des zweiten Hauptteils werden die Untersuchungen über die Urkunden von Xeropotamou seit dem 12. Jahrh. vorgelegt; diesem gehört ein Sigillion des Nikephoros Komnenos an, in dem er die Schenkung seiner Großmutter Maria bestätigt; ihm schließt sich ein unediertes Bestätigungsschrysbull des Kaisers Michael VIII Palaiologos vom Dezember 1275 an; in Verbindung damit geht Verf. auf die seit dem 18. Jahrh. bestehende Legende ein, wonach Michael wegen seiner Lateinerfreundlichkeit allerlei Unglück über das Kloster gebracht habe. Von seinem Nachfolger Andronikos liegt in nicht weniger als vier Versionen ein Chrysobull vom Jahre 1302 vor; die an dem authentischen Schriftstück vorgenommenen Änderungen gehen auf den Fälscher der Urkunde des Theodosios und die ersten beiden Rezensionen des Chrysobulls des Romanos zurück, wie in eingehenden Untersuchungen nachgewiesen wird. Von den zwei Testamenten von 1441 und 1495 ist das erstere ebenfalls unecht und dem zweiten nachgebildet. Von großer Bedeutung wäre der Hatti-Scherif des Sultans Selim I, das auch in zwei Rezensionen vorliegt, doch ist seine Echtheit aus den vom Verf. genannten Gründen recht zweifelhaft. — Anfang des 18. Jahrh. waren die Gebäude des Klosters dem Verfall nahe; da Mittel für einen Wiederaufbau fehlten, ging 1736 der Prohigumenos Makarios auf Sammelreisen, versehen mit den inzwischen verfertigten Urkunden und einer berühmten Reliquie des h. Kreuzes, deren Schenkung schon in dem Chrysobull des Theodosios erwähnt, aber in dem des Romanos vom Jahre 944 etwas anders dargestellt wird, insofern hier die Kreuzpartikel an Stelle des versprochenen, kurz vorher für Byzanz gewonnene Mandilion, des Erlöserbildes aus Edessa, an das Kloster gegeben wird. Von dem Ertrage der Sammlung begann man den Bau, der jedoch größere Kosten verursachte, zu deren Tilgung Caesar Dapontes Sammelreisen von 1757—1765 unternahm.

Der Urkundenbestand des Paulusklosters, der im 2. Kapitel behandelt wird, ist weniger umfangreich und jünger. Um 1360 kauft ein Mönch Antonios (Arsenios) Pagasis, wohl serbischer Herkunft, das zum einfachen Kellion gewordene St. Paul; er wie sein Nachfolger müssen seinen Besitzstand gegen Ansprüche anderer Klöster verteidigen. Almosen aus Serbien und der Moldau-Walachei ermöglichen im 15. Jahrh. einen Neubau; seit 1725 verdrängen griechische Mönche die Serben. Im 19. Jahrh. bringen die Archimandriten Anthimos und Sophronios das verarmte Kloster zu neuem Glanz. Nicht ohne Widerstand eines Teiles der Mönche gibt es 1839 die idiorhythmische Verfassung zugunsten der koinobitischen auf. Ein Teil des Klosters wurde 1890—1895 neu

errichtet, der 1902 abbrannte und mit ihm die Bibliothek mit etwa 200 Hss.

In den „Conclusions“ S. 205—212 wird eine zusammenfassende Geschichte des Klosters Xeropotamou, in den „Notes additionnelles“ S. 213—216 ein Bericht über die bisherigen Ausgaben seiner Akten und über die alle Athosklöster behandelnden Werke von Smyrnakis und Vlachos gegeben. Die „Appendices“ S. 217—307 enthalten: 1. die drei Versionen des apokryphen Chrysobulls des Romanos und ihre Quellen, 2. die Überarbeitungen des verschwundenen authentischen Chrysobulls des Andronikos II, 3. die griechische Übersetzung einer Schenkungsurkunde des Woiwoden Johann Theodor Kallimachi vom Jahre 1758/59, 4. das Inventar des griechischen Archivs von St. Paul. — Register der Eigennamen, der zitierten Hss und benutzten Werke beschließen das sehr gut ausgestattete und mit Abbildungen versehene Werk.

Für die Urkunden der beiden Klöster gilt in besonderem Maße das Urteil, das F. Dölger aus reichster Sachkenntnis in der Byzantinischen Zeitschrift 1939, S. 321 aussprach, daß nämlich die Archive des Athos neben einem reichen Schatz von echten und einwandfreien Erzeugnissen der byzantinischen Kaiserkanzlei auch eine erhebliche Zahl von Falscha erhalten haben, Zeugnisse einerseits für die kaum zu überschätzende Ehrfurcht der byzantinischen Untertanen vor dem Willen des „göttlichen“ Kaisers, andererseits für einen erbittert und mit allen Mitteln geführten Kampf der Athosklöster untereinander um ihre Besitzungen. — Binon hat immensen Fleiß und umfangreiches Wissen für seine Arbeit verwendet und Ordnung und Klarheit in den Wirrwarr der Urkunden gebracht; um so schmerzlicher muß man es empfinden, daß es ihm nicht mehr vergönnt war, die kritische Geschichte der Athosklöster zu vollenden.

Münster (Westf.).

A. Rücker.

Ebeling, Dr. Heinrich, Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. XXI.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1941 (X, 356 S. gr. 8°). M. 18.

Über „die Stellung Eckharts in der Geistesgeschichte“ (S. 3) will Ebeling Klarheit schaffen, und er kommt zu dem „Ergebnis“: „Die Mystik Eckharts wurzelt und entspringt der augustinisch-aristotelischen Problematik des 13. Jahrh., die sich in den Schulkontroversen zwischen Thomisten und Franziskanern zur Zeit Eckharts offenbart. Sie findet ihre Lösung in einem neuplatonischen Spiritualismus, der die kirchlichen Lehrnormen sprengt und in seiner Art etwas Neues ist“ (S. 346).

Diese, dem Kenner der spätmittelalterlichen Literatur und der Eckhart-Schriften seit Denifles Forschungen vertraute Tatsache, will E. im Unterschied von den „bisherigen Versuchen dieser Art“ erstmalig herausgestellt haben, weil „diesen die sachliche Voraussetzung fehlte, nämlich die Orientierung über die historischen Grundlagen der Spekulation E.s. Einzig der Beitrag E. Seebergs bildet einen sachlichen Anknüpfungspunkt und enthält derartige historische Perspektiven, daß hier in idealer Weise historische Interpretation und geistesgeschichtliche Deutung koinzidieren“ (S. 346 Anm. 349).

Man muß gegenüber dieser Behauptung doch darauf hinweisen, daß Denifles, Jos. Kochs, Grabmanns, Thérys Arbeiten, auf denen hauptsächlich Ebelings Studie aufbaut, für jeden Kenner der damaligen Geistesgeschichte dieses Ergebnis längst sichergestellt haben, das allerdings für die in der Scholastik fremden akatholischen und neuheldnischen Eckart-Erklärer und Eckart-Schwärmer neu ist.

Dabei ist Ebeling auf den Meister, der sicher am stärksten Eckarts geistige Entwicklung beeinflusst hat, viel zu wenig eingegangen, obwohl Grabmanns Münchener Sitzungsbericht vom Jahre 1936 über die „Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poietikos“ ihn darauf hinwies: Meister Dietrich von Freiberg. Er kennt diesen nur aus Grabmann, obwohl sein wichtigster Traktat „De intellectu et intelligibili“ seit 1906 gedruckt vorliegt und auch von seinen übrigen Schriften einige ganz, andere wenigstens im Auszug gedruckt sind¹. Ein Vergleich der Lebensdaten Dietrichs und Eckarts hätte auch folgende amtlichen Berührungspunkte ergeben: Dietrich leitete die noch ungeteilte deutsche Provinz des Predigerordens 1293—1296. Eckart wurde der erste Vicarius der 1296 abgetrennten sächsischen Provinz, wurde also teilweiser Amtsnachfolger Dietrichs. 1297 wurde Dietrich magister regens, das heißt: Inhaber eines der beiden theologischen Lehrstühle des Predigerordens an der Pariser Universität; 1302 wird Eckart auch dort sein Nachfolger. 1304 bestätigt das Generalkapitel von Toulouse, auf dem Dietrichs Anwesenheit bezeugt ist, die 1303 erfolgte Wahl Eckarts zum Prior der nun endgültig abgetrennten Provincia Saxonica. So erscheint Eckart während rund eines Jahrzehnts in amtlicher Nähe und Verbundenheit mit Meister Dietrich. Und wie seit 1326 die Lehren Eckarts, so erregten 20 Jahre früher die Schriften Dietrichs Aufsehen und Widerspruch bei den Ordensgenossen, und aus demselben Grund: wegen ihrer neuplatonischen Grundtendenz, die der aristotelischen Denkweise der thomistisch gerichteten Ordensdoktrin widersprach. Hätte Ebeling diese Spuren, auf die ihn Grabmanns Arbeit gesetzt hatte, näher verfolgt, so hätte er auch feststellen können, daß die Vorliebe Eckarts für den Neuplatoniker Proklus, für den h. Augustinus, für die arabischen Neuplatoniker für die Lichtmetaphysik (nicht nur die Lichtphysik) sich schon bei Meister Dietrich findet. Er hätte Dietrichs Gestalt dann nicht erst S. 318 ff. in die Darstellung einbezogen, sondern ihn schon S. 9 nicht nur als mathematischen Physiker einfach erwähnen, sondern als den unmittelbaren Vorgänger Eckarts in der Wiederbelebung der augustinischen und neuplatonischen Gedankenmassen stets herausstellen müssen. Auch hätte er Dietrich als den Vorläufer Eckarts in der mystischen Unterweisung der Nonnen des Predigerordens kennengelernt, als den ihn ein von Konstantin Höfler ediertes Gedicht einer Nonne kennzeichnet: „Der hohe meister Diderich, der wil uns machen froh, Er sprachet luterlichen al in principio. Des adelaes fluke wil er uns machen kunt. Die Sel wil er versenken in den grunt ane grunt. Scheidet abel Der wise meister Hechard“ etc. (Germania XV [1870] S. 97).

Zeigt sich so eine bedeutende Lücke in der geistesgeschichtlichen Fundierung der Studie, so ist die Deutung und Wertung der Eckartschen Gedankenwelt sehr getrübt durch die Verständnislosigkeit gegenüber Thomas v. Aquin. Man müßte ein ganzes Buch schreiben, um hier die Mißverständnisse zu klären. Sie gehen aber im Grunde auf zwei zurück: die Seins- und die Gnadenlehre.

E. hält es für den Ausgangspunkt der thomistischen Seinslehre, „daß Gott das esse omnium“ sei (S. 21). Die Texte, die er aus Thomas anführt sind aber solche, in denen Thomas

¹ Neuestens seine Trakt. de Tempore und de Mensuris durationis. Siehe F. Stegmüller, Meister Dietrich v. F. „Über die Zeit und das Sein“. Sonderdruck aus Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. Tome XV à XVII, Paris 1942. S. 153—221.

die Lehre des Pseudo-Areopagiten kritisch bespricht und dem Satz „Deus est esse omnium“ einen kirchlich-erträglichen Sinn zu geben sucht, indem er ihm die neue Deutung gibt: „Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta. Et ideo dicitur (nämlich vom Ps.-A.) esse omnium rerum“ (S. 22 Anm. 29). Wie kann E. nun einen Satz, den Thomas nur niederschreibt, weil er von einer ihm verehrungswürdigen Autorität stammt, dem er aber sofort eindeutig einen anderen Sinn gibt, zum Ausgangspunkt von Thomas eigener Meinung machen? Natürlich wird dann alles mißverstanden und lauter Inkonsequenz bei Thomas gesehen. Wenn S. 27 Anm. 53 zitiert wird: „Esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab (!) esse divino“, worin deutlich das göttliche esse als Vorbild und Wirkursache des Seins der aus nichts (d. h. nach dem Nichtsein) geschaffenen Dinge bezeichnet ist, so wird S. 28 sofort daraus: „dieses esse sei, wie Thomas ausdrücklich (!) sagt, ein aus (!) dem göttlichen deduziertes“. Und dann wird Thomas „ein formal zurückgehaltener Pantheismus“ (S. 29) zugeschoben. Nein! E. hätte dem Aquinaten vorwerfen dürfen, daß er, in unhistorischer Pietät dem Pseudo-Areopagiten gegenüber, den Satz: „Deus est esse omnium“ nicht offen als tatsächlich pantheistisch abgelehnt, sondern nur umgedeutet hat. Aber nicht darf er diesen Satz als Ausdruck der Ansicht des Thomas ansehen. Das ist für den Kenner der Schreibweise des h. Thomas schon an der Überschrift und dem Anfang des fraglichen Artikels, auf den E. verweist, erkennbar: „Utrum Deus sit esse omnium rerum“ (In I Sent. d. 8 qu. 1 a 2): die Argumentation beginnt: „Videtur, quod Deus sit esse omnium rerum“ — wodurch von vornherein zu erkennen ist, daß das nicht die Meinung des Verf. ist. Darum heißt der Schluß des corpus articuli: Unde patet, quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur (scil. a Dionysio) esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective (!) et exemplariter (!) manat“. Der ganze Artikel ist nur eine umdeutende Auseinandersetzung mit dem Pseudoareopagiten, ist in Wirklichkeit die Ablehnung des Pantheismus und des Ontologismus, der hinter dem Satz des Pseudo-Areopagiten steckt, den aber Thomas ihm nicht zutraut.

Eben damit fallen alle Vorwürfe gegen die thomistische Seinslehre, als ob die von Eckart konsequent zum Immanenz-Pantheismus weiter entwickelt sei. Eckart ist dem mit Pantheismus geladenen, wenn auch christlich umgedeuteten Neuplatonismus ergeben, Thomas ist dessen klarster Gegner.

Von der Gnade sagt E. in immer wiederholtem Mißverstehen des Aquinaten: Dieser fasse „die Gnade als ein esse auf, das substantiell in Gott und akzidentell in der Seele sei“ (S. 116). Dann geht er an die Feststellung des „thomistischen Widersinns“: „Entweder muß die Gnade wesensmäßig substantiell auch in der Seelenessenz Gnade sein oder sie ist es überhaupt nicht“ (S. 121). „Thomas meint, die Gnade sei eine Partizipation an dem göttlichen Sein“ (S. 149), wofür Anm. 252 zitiert wird: Thomas S. Theol. III qu. 62 a. 1: „gratia nihil aliud est quam quaedam participata similitudo (!) divinae naturae“. Gerade dieses Zitat hätte E. seine ganzen widersinnischen Darlegungen über den „thomistischen Widersinn“ zeigen können. Er versteht nicht, daß Thomas folgenden klaren Gnadenbegriff hat: Die Gnade ist ein von Gott, ohne unser Verdienst [darum Gnade] der Seele gegebener, geschaffener Seinszustand (habitus), wodurch sie eine übernatürliche teilweise Ähnlichkeit (similitudo) mit der göttlichen Natur bekommt. Sie ist nicht, wie E. meint, eine „Partizipation an dem göttlichen Sein“ (S. 149), nicht eine Gnaden-substanz, die substantiell in Gott und akzidentell im Menschen ist. Wenn von Gottes Gnade geredet wird, so ist einerseits Gottes Huld gegen uns gemeint, andererseits das, was durch diese Huld in uns hervorgebracht wird: ein übernatürlicher Seinszustand, eine übernatürliche Ähnlichkeit mit Gott, so daß die Seele instand gesetzt ist, die verborgenen Geheimnisse Gottes gläubig teilweise zu erkennen, ihn um dieser Geheimnisse willen auf neue Weise zu lieben, und dadurch auch eine neue Ähnlichkeit mit dem dreifaltigen Innenleben Gottes zu bekommen. Das alles ist ein

dem Wesen der Seele ohne deren Verdienst geschenkter, geschaffener Zustand, darum Gnade genannt, geschenkt und verliehbar, darum nur akzidentell, nicht substantiell ihrem Wesen anhaftend. Nicht aber ist die Gnade eine Partizipation am göttlichen Sein.

Weil E. Thomas nicht versteht, so behauptet er, Eckart „radikalisieren“ (S. 150) die thomistische Gnadenlehre, oder sei „konsequent“ (S. 149), während bei Thomas Widersprüche und „Widersinn“ zu konstatieren seien. In Wirklichkeit stellt E. dann selbst bei Eckart „Umbiegung“ (S. 166) und Widersprüche genug fest. Aber man kann im Rahmen einer Besprechung die ganze Wirrnis nicht klären, die E. mit seinem mißverstandenen Thomas durch das ganze Buch anrichtet. Man müßte ein neues Buch dazu schreiben.

Verdienstlich bleibt es, daß einmal auch außerhalb der katholischen Gelehrtenwelt ernstlich versucht wird, die Eckart-Interpretation den historisch ungebildeten Dilettanten zu entziehen und nun im Rahmen des geistigen Zeitgeschehens um 1300 Eckarts Quellen, Eckarts Widersprüche, Eckarts unvermeidliches Scheitern zur Darstellung zu bringen. Wenn dabei neue Verwirrung gestiftet wurde, weil der Verf. nicht zum richtigen Verständnis des Aquinaten durchzudringen vermochte, so zeigt das nur, wie schwierig diese Materie ist.

Eine Auseinandersetzung mit Karrers Bemerkungen zu E.s Buch in dieser Zschr. 1942 Sp. 262—264 würde eine neue Besprechung erfordern. Nur so viel sei gesagt, daß die Verweise Karrers auf Texte bei Eckart, die jede formale Identität des göttlichen und kreatürlichen Seins leugnen, nicht beweisen, daß er diese Identität nirgend behauptete, sondern nur, daß Eckart tatsächlich voll von Widersprüchen ist, weil er kein klarer Denker war.

Freiburg i. B.

Engelbert Krebs.

Uhl, Anton, Peter von Schaumberg, Kardinal und Bischof von Augsburg 1424—1469. Ein Beitrag zur Geschichte des Reiches, Schwabens und Augsburgs im 15. Jahrhundert. [Münchener philos. Dissertation.] Speyer a. Rh., Pilgerdruckerei, 1940 (205 S. 8°).

Peter v. Schaumberg (geb. 1388, Bischof von Augsburg 1424, Kardinal 1439, gest. 1469) darf zu den tüchtigsten Kirchenfürsten Deutschlands im 15. Jahrh. gerechnet werden. Drei Kaisern (Sigismund, Albrecht II, Friedrich III) diente er in unentwegter Treue und wurde von ihnen wiederholt mit wichtigen Vermittlungsaufträgen betraut. Am Baseler Konzil und namentlich an dessen Überwindung nahm er hervorragenden Anteil. Die Kurie bediente sich vielfach seiner diplomatischen Geschicklichkeit und seines Einflusses im Reich. Sein Hochstift verwaltete er mit Umsicht und anerkanntem Erfolg. Als Bischof erfüllte er vollauf seine Pflicht; namentlich ließ er sich die innere Reform der Klöster angelegen sein. Seinem Klerus und seinem Bistumsvolk gab er durch seine eigene makellose Lebensführung, seine Frömmigkeit, seinen pflichterfülltesten Vorbild. Geistig trefflich vorgebildet ließ er auch den geistigen Strömungen seiner Zeit, dem Humanismus zuvörderst, freundliche Förderung angedeihen.

Man muß sich wundern, daß dieser Mann, der in der Reichs- und Kirchengeschichte des 15. Jahrh. so häufig zu nennen ist, nicht schon längst eine monographische Behandlung gefunden hat. Vielleicht schreckte manchen, der sich daranmachen wollte, die Fülle des Stoffes, die es zu bewältigen galt und die dann doch wieder für manchen Zweig der Wirksamkeit Peters Lücken ließ. Uhl hat sich durch diese Schwierigkeit nicht behindern lassen. Mit zähem Fleiß hat er aus den Münchener und Augsburger Archiven, aus

gedruckten Quellen- und Regestenwerken, aus umfänglichem Schrifttum die Bausteine zu seinem Werk zusammengetragen. Allen Quellenstoff hat er trotzdem nicht erfasst. Das Repertorium Germanicum ist z. B. nicht berücksichtigt, auch nicht O. Geigers Regesten des Füssener Archivs. Aus städtischen, herrschaftlichen, klösterlichen Archiven und Bibliotheken wäre noch manches zu holen gewesen. Auch im Literaturverzeichnis vermissen wir das und jenes; Riezler, Geschichte Baierns, ist beispielsweise nicht herangezogen und hätte doch manches geboten. Statt Joachimson muß es übrigens heißen Joachimsohn. Der Quellenstoff ist mit großer Hingabe verarbeitet. Die Gliederung des Werkes ist übersichtlich, die Darstellung klar, freilich oft beschwert mit Nebensächlichkeiten, die ohne Schaden für das Gesamtbild weggelassen werden konnten. Vor allem hätte verzichtet werden sollen auf schlecht begründete Vermutungen, die der Kenner nicht anders denn als Flicksel bewerten kann. Unangenehm macht sich diese schwach verdeckte Unsicherheit besonders in dem Kapitel „Bischof Peter und der Frühhumanismus“ bemerkbar, das überhaupt ziemlich schwächlich geraten ist. In seinen Urteilen bleibt Uhl immer ansprechend sachlich.

Als Nichttheologe hat Verf. das Schwergewicht auf die politische und kirchenpolitische Tätigkeit Peters gelegt. Hier ist wohl Abschließendes geboten, wenn auch Einzelheiten noch schärfer gezeichnet werden können. Sehr eingehend ist das mit manchen Spannungen belastete Verhältnis Peters zur Reichsstadt Augsburg behandelt; die Forschung dankt es dem Verf., daß er für diesen Abschnitt das Archiv seiner Heimatstadt Augsburg gründlichst ausgeschöpft hat. Dürftig sind dagegen die Kapitel über die Hochstiftsverwaltung, die seelsorgliche Tätigkeit, das Verhältnis zum Domkapitel. Da ich an anderer Stelle die Lücken dieser Kapitel ausfüllen werde, kann ich hier von näheren Hinweisen absehen.

Ich möchte nur, um nicht irrige Ansichten einwurzeln zu lassen, auf einige Unrichtigkeiten hinweisen, die zum Teil hätten vermieden werden können, wenn Uhl seine Vorlage nachgeprüft hätte. Petrus war nach dem Zeugnis seines Zeitgenossen Sigismund Meisterlin bei seiner Ernennung zum Bischof in Rom („qui tunc in Romana curia morabatur“; vgl. Archiv f. d. Geschichte des Hochstifts Augsburg 6, 696). — Die Schwester Peters, die wir 1433 in Augsburg antreffen (S. 15 f.), wird Margareta gewesen sein, die Gattin des bischöflichen Hofmeisters Franz vom Stein zum Diemenstein, die Uhl nicht kennt. — Nachdem König Friedrich III in dem Streit der beiden Ingolstädter Herzöge am 9. Mai 1443 ein Friedensgebot erlassen hatte, erscheint die von Uhl (S. 76) übernommene Nachricht Lichnowskys, Friedrich habe am 31. Mai 1443 Bischof Peter zum bewaffneten Eingreifen in diesem Kampf aufgefordert, nicht recht glaubwürdig; Riezler, Geschichte Baierns 3, 340 f. weiß davon nichts. — Von einer Bücherschenkung Peters an das Domkapitel im Jahre 1444 (S. 127) steht an der angezogenen Stelle MB 35b, 41 ff. nichts; Uhls Irrtum geht auf seine Vorlage (Gebele, Augsburgs Bibliophilen 16) zurück, die Peter v. Schaumburg mit seinem Bruder Otto verwechselt. — Daß die von Steiner, Synodi dioecesis Augustanae (so lautet der Titel, nicht Synodi Augustani!) 1, 125—135 abgedruckte Synodalrede von Bischof Peter gehalten wurde (S. 128 A. 4), wird vom Herausgeber nicht gesagt. — Der Anteil der Stadt Augsburg an der Regelung der Pensionsbezahlung an Peters Vorgänger Anshelm v. Nennungen ist stark verzeichnet (S. 140); Augsburg hat nicht bloß die Pension an Anshelm übermittelt, sondern tatsächlich für Bischof Peter erlegt. — Mit der Verkündigung des päpstlichen Bannes über Jakob v. Argon und Genossen wurde Bischof Peter nicht 19. Februar 1467 betraut (S. 179), sondern bereits 19. Februar 1466, wie sich aus dem Zusatz der Datierung „im dritten Regierungsjahr Papst Pauls“ unzweideutig ergibt. — Kaiser Sigismund hat nach Bischof Peters

unmißverständlicher Äußerung auf Kürze der Reden („coram eo fanda multo compendio dici“) Gewicht gelegt, nicht auf Schmucklosigkeit (S. 182). — Nicht Bischof Peter, sondern sein Nachfolger Johann Graf v. Werdenberg stand mit dem Humanisten Rudolf Agricola in Verbindung (S. 185). — Nicht die Vitals (S. 194), sondern die Gertrudiskapelle des Augsburger Domes hatte B. Peter zu seiner Grablege bestimmt (MB 35a, 227 f.); tatsächlich wurde er allerdings in der Vitalskapelle begraben. — Daß die bekannte Grabtumba B. Peters im Augsburger Dom 1467 vollendet wurde, ist uns durch keine Quelle überliefert, schon gar nicht durch die S. 194 A. 13 angeführte (Deutsche Städtechroniken, Augsburg 5, 317). — Flüchtigkeitsfehler (z. B. S. 40 Friedrich v. Lauenburg st. Erich V.; S. 47 Verlegung des Baseler Konzils nach Ferrara 19. August 1437 statt 18. September 1437; S. 80 Februarreichstag 1445 in Frankfurt st. in Mainz) und unrichtige Zitate sind wohl damit zu entschuldigen, daß der Verf. wegen Einberufung zum Heeresdienst die Korrektur anderen anvertrauen mußte.

Uhls ergebnisreiche und für eine Erstlingsleistung sehr gediegene Untersuchung hat den tiefen Eindruck, den der Augsburger Kardinal nach Haltung und Wirksamkeit auf seine Zeitgenossen machte, als durchaus begründet erwiesen.

Dillingen a. d. D.

Friedrich Zoepfl.

Archiv für Elsässische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Joseph Brauner. 15. Jahrgang. Kolmar, Alsatia-Verlag, 1941/1942 (263 S.).

Nach längerer Pause legt der um die elsässische Kirchengeschichte hochverdiente Straßburger Archivdirektor Joseph Brauner einen neuen gewichtigen Band des nun zum 15. Male erscheinenden „Archivs für Elsässische Kirchengeschichte“ vor. Die „Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte“, welche die ersten 13 Jahrgänge betreute, hat sich 1939 aufgelöst, und seit dieser Zeit zeichnet der Begründer und Herausgeber selbständig.

Von den alten Mitarbeitern ist auch in diesem letzten Bande der Altmeister Luzian Pflieger mit zwei Beiträgen vertreten, von denen der eine die unedierte Predigt Geilers von Kaysersberg „Von der artt der Kind“ bringt.

Alfred Pflieger steuerte einen „Beitrag zur religiösen Volkskunde“ „zur Laufe toter Kinder“ bei.

Der gleichfalls in allen Jahrgängen vertretene P. Medard Barth legt diesmal zwei „kleine Beiträge“ vor; der eine davon („Eine Krankenheilung des Prinzen Alexander von Hohenlohe im Elsaß 1825“) stellt eine der wenigen Studien über neuere Kirchengeschichte dar.

Auch der kleine Aufsatz von E. Reinhard über „J. H. von Wessenbergs Beziehungen zum Elsaß“ beleuchtet kirchengeschichtliche Verhältnisse des 19. Jahrhunderts.

Zwei Arbeiten von Florenz Landmann beschäftigen sich mit Thomas Murner; die umfangreichere behandelt die unvollendete Jugendschrift des berühmten Franziskaners: Tractatus de immaculata Virginis conceptione (1499).

Eine höchst bedeutsame Untersuchung des Straßburger Oblatenpaters Eugen Breitenstein behandelt die Frage nach der „Autorschaft der Geiler von Kaysersberg zugeschriebenen Emeis“. Es handelt sich im einzelnen darum, ob die von dem Franziskaner Pauli wiedergegebene „Emeis“ von dem berühmten Prediger stammt oder von Pauli verändert wurde. Breitenstein kommt zu dem Ergebnisse, daß die „Emeis“ in der uns überlieferten Form wesentlich Geiler zugehört.

Unter den „kleinen Beiträgen“ stellt Breitenstein dann noch „sprichwörtliche Redensarten aus der Emeis“ von Geiler zusammen. — Von den übrigen Aufsätzen bringt der eine „Papsturkunden für das Elsaß bis 1198“ (Heinrich Büttner), ein anderer von Otto Schmitt unterrichtet über „zwei verlorene Muttergottesstatuen des 13. Jahrhunderts vom Straßburger Münster“ (wozu

drei Tafeln mit sieben Abbildungen das notwendige Anschauungsmaterial vermitteln), während Jakob Gabler in den „Ordnungen der Verwaltungsorgane des Großen Spitals zu Straßburg aus dem 15. Jahrhundert“ ein Thema aus der Geschichte der christlichen Caritas behandelt. — Auch unter den „kleinen Beiträgen“ finden wir noch manches kostbare Mosaiksteinchen zur elsässischen Kultur- und Geistesgeschichte.

So reiht sich auch dieser Band des „Archivs für elsässische Kirchengeschichte“ an seine Vorgänger würdig an, über die ein Gesamt-Register am Schlusse nähere Auskunft gibt. Hoffentlich bedeutet dasselbe nicht gleichzeitig den Grabesang des rühmlichen Unternehmens.

Münster (Westf.).

E. Reinhard.

Rahner, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, Kösel-Pustet, 1942 (229 S. 8°). Gbd. M. 4,80.

Der Titel des Buches mag zunächst ungewöhnlich anmuten, trifft aber genau das Anliegen des Verf. Der Schau-seite des Umschlags sind einige Zeilen der Empfehlung beigegeben, als ob „Ergebnisse neuer deutscher Religionsphilosophie, vor allem aus Arbeiten von Scheler und Heidegger...“ mit thomistischem Gedankengut zu einem neuen eigenständigen Gebäude vereinigt seien. Aber gerade die vorliegende Religionsphilosophie kommt zu einer Gegenstellung (von Scheler-Heidegger) und muß es auch. Zum Verständnis des Buches sei jetzt schon darauf hingewiesen, daß es erst von der andern Schrift des Verf. „Geist in Welt“ (Innsbruck 1939) seine innere Durchleuchtung erhält. Die gedrängte Darstellung erklärt sich aus der Entstehungsgeschichte: Das Buch enthält die Niederschriften von Vorlesungen auf einem theologischen Ferienkurse.

R. umschreibt Religionsphilosophie als fundamentaltheologische Anthropologie (SS. 24f., 214f.) und denkt dabei „an uns gläubige Philosophen“, für die Anthropologie immer theologische Anthropologie ist. Wie kommt R. zu dieser Ausdeutung? Er steigt in die Tiefen der Ontologie (Metaphysik) bis zu ausgedehnten Erörterungen über den Seinsbegriff, und zwar aus der Überzeugung heraus, daß christliche Philosophie ihrem innersten Wesen nach fundamentaltheologische Anthropologie sein muß (S. 224). Zwei große Gedankenreihen leiten sich von dem Grundbestande des Menschen her. Erstens: der Mensch ist Geist; zweitens: der Mensch ist hinnehmender Geist.

Zum Ersten: der Mensch ist Geist d. h. die absolute Offenheit für alles Sein bis hinauf zu Gott („Transzendenz auf das Sein schlechthin“ SS. 68, 85, 107f., 117, 206). Diese absolute Offenheit des menschlichen Geistes auf die absolute Weite allen möglichen Seins ist ein apriorisches Vermögen (S. 77). R. nennt es „Vorgriff“; er ist die Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis überhaupt, wenn er sich auch erst in der aposteriorischen Erfassung eines Seienden als dessen notwendige Bedingung erkennen und erfassen läßt (SS. 78f., 82). Der Mensch fragt darum notwendig nach dem Sein; ja, „die Transzendenz auf das Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen“ (S. 68). — Was ist Sein? R. erörtert diese Frage eingehend, weil ihm Religionsphilosophie „ein Stück der allgemeinen Metaphysik ist“ (S. 205). Die Definition des Seins reicht uns den Schlüssel zu den verschlungenen Ausführungen R.s: „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntnis in ihrer ursprünglichen Einheit, die wir als Beisichsein oder Gelichtetheit des Seins nannten“ (S. 186). Und der Mensch wird deshalb eben Geist genannt, weil „die apriorische absolute Transzendenz auf das Sein schlechthin zur Grundverfassung des Menschen gehört“ (S. 88). — Dem Begriff „Gelichtetheit“ wird entscheidende Wichtigkeit beigelegt. Gelichtetheit besagt grundsätzlich Begreifbarkeit (SS. 120, 206). Gelichtetheit (als Begreifbarkeit) macht das Wesen des

Seins aus (SS. 123, 206). Ja, „ein Seiendes hat nur in dem Maße Sein, als es wissend bei sich selber ist“ (S. 157). Daraus wird dann gefolgert: „Das Sein überhaupt ist in einem allgemeinen Sinne sagbar d. h. kein Seiendes ist einer wissenden Eröffnung seines Wesens von sich selbst her schlechthin entzogen“ (S. 206). Damit hat R. seine Religionsphilosophie grundgelegt: Der Mensch als Transzendenz auf Sein überhaupt „ist immer schon auf das absolute Sein Gottes ausgerichtet“ (SS. 206, 214). Angewandt auf sein Grundanliegen „Hörer des Wortes“: Der Mensch ist kraft seines Grundwesens (als Offenheit auf das Sein in ungegrenzter Weise) auf Gott aus, was er möglicherweise offenbart (S. 206). — Offensichtlich entwickelt R. seinen Seinsbegriff von dem absoluten Sein (Gott) her, auf das der menschliche Geist immer und wesentlich ausgerichtet ist. Von selbst meldet sich hier die Frage nach der Analogie. Hierin ist die Grundfrage der Religion verborgen — die Erkenntnis des transzendenten Gottes. In Gott geht es um ein Seiendes, das der menschlichen Erkenntnis nicht in seinem Selbst gegeben ist. Wie kann es trotzdem gewußt werden? „Durch Negation der Grenze einer unmittelbar zugänglichen Seinsmächtigkeit, durch Verschiebung dieser Grenze nach oben gegen das reine Sein hin“ (S. 191). So führt die Bejahung der unzulänglichen (kontingenten), unmittelbar erfahrbaren Gegebenheiten notwendig auf die Existenz eines esse absolutum als Bedingung der Möglichkeit des Kontingenten (S. 83). Diese ontologische Hindernis aller kontingenten Seinsgrade wird vom menschlichen Geiste auch erkenntnistheoretisch implicite in dem oben genannten „Vorgriff“ erfaßt [„der Vorgriff geht auf das absolute Sein in dem Sinn, daß das esse absolutum durch die grundsätzlich unbegrenzte Weite des Vorgriffs immer und grundsätzlich mitbejaht ist“ (S. 82)]. R. wehrt sich hierbei ausdrücklich gegen einen apriorischen Gottesbeweis [im Sinne Augustins/Anselms/Leibnitz]. — Hier stehen wir am entscheidenden Punkt dieser neuen Grundlegung einer Religionsphilosophie. Die schwierigen Begriffe Gelichtetheit, Vorgriff, Analogie sind letztlich in der zweiten Gedankenreihe begründet, die anknüpft: der Geist (des Menschen) ist hinnehmender Geist.

Zum Zweiten: R. bekennt sich ohne Einschränkung zu dem aristotelisch-thomistischen Erkenntnisprinzip: Nihil in intellectu nisi in sensu. Der Mensch hat Erkenntnis nur, „indem und dadurch, daß ihm ein Gegenstand sich von sich selber her zeigt“ (S. 147). Der menschliche Geist kann also nur durch die conversio ad phantasmata „in Welt“ sein. R. bezeichnet diesen Tatbestand als „Geschichtlichkeit“, insofern der Mensch immer nur in Hinwendung an eine geschichtliche Erscheinung Sein erkennen kann (S. 208), d. h. „der Mensch ist, um Geist zu sein, wesentlich... ausgerichtet auf Geschichte“. Für eine mögliche Offenbarung Gottes ergibt sich aus dieser geistigen Struktur des Menschen, daß sie in menschlicher Geschichte kommen muß, wenn sie überhaupt kommt (S. 203). Und noch ein Anderes ergibt sich daraus: Das durch hinnehmende Tätigkeit erfaßte innerweltliche Seiende vermag im Wort eröffnet zu werden (SS. 88, 190). Für ein außerweltlich Seiendes (Gott) ist das Wort (als begriffliches Zeichen) überhaupt der einzige Zugang für den endlichen menschlichen Geist (S. 193f.).

Nun ist der Weg für den Menschen als „Hörer des Wortes“ frei: Wenn der Mensch als Geist immer vor Gott steht (S. 114) und immer schon auf dem Wege zu Gott ist (S. 89); wenn er somit sich einer möglichen Offenbarung Gottes gegenübersieht, die in menschlicher Geschichte kommen muß (falls sie überhaupt kommt) — so kann er sie hören. Er muß sie auch hören; denn Gottes Offenbarung [falls sie kommt] erfolgt immer als geschichtliches Ereignis in menschlichen Wort, damit der Mensch sie vernehmen kann. Weil nun aber der Mensch von Natur aus auf alles Seiende (in seiner geschichtlichen Form) — also auch auf eine mögliche Offenbarung ausgerichtet ist, darum muß er „Hörer“ sein [„Nur wer so hört, und soweit er so hört, ist das, was er eigentlich zu sein hat: Mensch“ (S. 204)]. So wird metaphysische Anthropologie in Wahrheit zur Ontologie der potentia obiectualis (S. 225) und Religionsphilosophie ist Analytik der Hörigkeit des Menschen auf eine mögliche Offenbarung in menschlicher Geschichte (S. 204).

R. hat damit Religionsphilosophie auf das schärfste von Theologie abgegrenzt und doch wieder die Offenheit des Menschen für den Inhalt der göttlichen Offenbarung als Wesenskonstitutiv des Menschen außerordentlich tief begründet. Wenn er diese Begründung auch ganz vom thomistischen Ideengut aus vollzieht, so geht er doch darüber hinaus dadurch, daß er den Menschen immer existentiell [erkennend und wertend] auffaßt. R.s Buch ist nicht so leicht zu lesen wie etwa die Summa des h. Thomas; aber es bringt reichen Gewinn.

Fulda.

D. Breitenstein.

Casel, Odo, **Glaube, Gnosis, Mysterium**. Münster (Westf.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1941 (156 S. 8°). Kart. M. 4.

Die von dem Herausgeber des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft als Sonderdruck veröffentlichten Untersuchungen wollen keine abschließende Darlegung der Mysterienlehre bieten, sondern sollen diese von verschiedenen, bisher weniger betonten Gesichtspunkten aus beleuchten, insbesondere von dem Blickpunkt aus, daß zur Mysterienlehre eine eigene Denkweise gehört, und zwar „die der altchristlichen Gnosis, d. h. jenes vom Glauben ausgehenden und vom h. Pneuma erleuchteten Eindringens in die Tiefe der göttlichen Offenbarung, die die Apostel und Kirchenväter ‚Gnosis‘ nannten“. Sie behandeln: I. Das Kultmysterium in der Gnosis; II. Ganzheitliches Denken und Kult; III. Mysterium als Bild; IV. Theologische Philologie; Zum Worte Mysterium. — Die Abhandlungen sind, wie wir das bei dem gründlich arbeitenden Liturgiewissenschaftler gewohnt sind, mit reichlichen Belegen aus den Kirchenvätern und auch aus neueren Autoren durchsetzt.

Die Mysterienlehre ist ein beliebtes Thema in der gegenwärtigen katholischen Theologie geworden. Ja, es scheint sich hier und da etwas wie eine Erneuerung der christlichen Gnosis herauszubilden (vgl. die Arbeiten von Koepgen und Urs von Balthasar). Während nun Casel in seiner Grundauffassung den zuletzt genannten Autoren sehr nahestehen scheint, setzt er sich sehr ab von der Auffassung, die im „Lehrgeheimnis“ die Mitte des Mysteriums erblickt (K. Prumm). Nach Casel erfährt der Mensch in der Offenbarung nicht in erster Linie theoretische Lehren, sondern Tatsachen. „Hinter der ganzen Bedeutungsfülle des Wortes *μυστήριον* steht die lebendige Anschauung einer Offenbarungsreligion, in der Gott nicht Lehren doziert, sondern sich in Taten und Hulderweisen manifestiert. Diese Taten und Lebens-Mitteilungen brechen aus der unausdenkbaren und unaussagbaren Fülle des Reichtums und der Tiefe Gottes hervor und geben dem Menschen im Pneuma teil daran, wodurch der Mensch selbst in jene Tiefen hineingezogen wird. Die Göttliche Wahrheit geht daher nicht in rationalen Gedanken und Sätzen auf, sondern bleibt auch nach der Manifestation Mysterium. Ihren sichtbaren Ausdruck aber findet die göttliche Wesenmitteilung innerhalb der Gemeinde der Berufenen und Be-gnadeten in kultischen Symbolen, die dem Profanen verschlossen, dem Mysten im Pneuma verständlich sind, ohne ihren wesenhaft mystischen Charakter zu verlieren“ (S. 132 f.). Diese Umschreibung des Mysteriums — das hat der verdiente Liturgiewissenschaftler mit vielen Belegen überzeugend dargetan — paßt durchaus auf die Periode der alexandrinischen Kirchenväter, überhaupt auf alle jene Kirchenväter, welche angefangen von den frühen Apologeten den gnostisch-

neuplatonischen Mysterienbegriff übernahmen und ins Christliche übersetzten. Jedoch hat er uns nicht überzeugt, wenn er behauptet, daß schon Paulus unter die Mystagogen einzureihen sei. Bei ihm hat das Wort Mysterium zunächst, wie auch C. zugestehen muß, den Sinn des in Gott verborgenen Heilsplanes, einer „in der Sphäre Gottes vorbereiteten und zur Erfüllung gebrachten Geschichte“ (Bornkamm), es ist also eschatologisch gemeint.

So vorsichtig C. auf historischem Gebiete zu Werke geht, so kühn ist er, wenn er sich auf das religionsphilosophische Gebiet begibt. Gewiß hat er recht, wenn er das Abklingen einer rationalistischen Epoche verkündet und sich für die Pflege eines „ganzheitlichen Denkens“ auch in der Theologie einsetzt. Er glaubt so zu einer eigentlichen theologischen Glaubensschau zu kommen, zu einer christlichen Gnosis, die er in Gegensatz stellt zu einer Theologie, die die Glaubenssätze mit dem Geiste einer rationalen Philosophie zu durchdringen sucht (S. 41). Bedenklich erscheint uns aber die aus der müden Stimmung des Versagens der „Wissenschaft“ heraus entstandene Parole, in gewissem Sinne zu vorwissenschaftlichen Denkformen zurückzukehren, zur „ursprünglichen ganzheitlichen Denkform“, wie er sie schon bei den primitiven Völkern finden will (S. 45 f.). Eine solche ursprüngliche, primitive ganzheitliche Denkform gibt es nicht, weil Denkform ein differenziertes Bewußtsein voraussetzt, das — wie der von C. zitierte van der Leeuw treffend ausführt — den Primitiven fehlt (S. 48 ff.). Der Primitive hat eine Lebensform, er ist ganz hingegeben an die Welt seiner Umgebung. „Das primitive Leben wird gelebt, nicht erlebt.“ Wer nicht erlebt, hat erst recht keine Denkform, weil diese noch mehr Bewußtheit voraussetzt. Die Lebenstotalität des Primitiven darf daher nicht mit einem ganzheitlichen Denken, mit einem totalitären Erfassen der Wirklichkeit verwechselt werden. — Bei den Kirchenvätern kann man eher von einer bestimmten Denkform reden. Aber wie kommt C. zu dem allgemeinen Urteil: „Die Denkweise der Kirchenväter ist eine für alle Zeiten gültige Denkform“ (S. 60)? Inwiefern „ist sie durch die neutestamentliche Offenbarung geradezu göttlich bestätigt worden“? Man kann eine vierfache Denkform unterscheiden, 1. eine kosmisch-organische (Mystiker, Goethe), 2. eine ethisch persönliche (Sokrates), 3. eine physikalisch-mechanische (Demokrit, Newton) und 4. eine rational-mathematische (Aristoteles, Descartes). Keine dieser Denkformen kann den Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder gar auf göttliche Verbürgung erheben. Nach C. soll die Denkweise der Kirchenväter die Stufen der menschlichen Erkenntnisformen wie in einer Spitze zusammenfassen. Eine solche Vereinigung aller Denkformen (noch zusammen mit dem unmittelbaren Erleben und Schauen) ist aber eine für uns sterbliche Wesen unmögliche Synthese, selbst dann, wenn das Pneuma uns erleuchtet. Übrigens gibt es keine für alle Zeiten gültige bestimmte Weise des Erkennens — und Denkform ist eine Weise des Erkennens —, ebensowenig wie es eine allgemeingültige Weise der Entdeckung von Wahrheiten oder des Erlernens einer Kunst gibt, allgemeingültig können nur die erkannten Wahrheiten oder die geschauten Werte sein. Was C. christliche Gnosis nennt, bleibt ähnlich so wie bei Koepgen eine ungeklärte Sache, eben eine mystische Angelegenheit. C. sagt einmal, das „ursprüngliche ganzheitliche Denken“ vor Augen, daß wir uns irgendwie die „Vorzüge des primitiven Denkens“, seine Ganzheit, Einfalt und Einheit auf einer höheren gereinigten Stufe wieder aneignen sollen (S. 60, vgl. auch S. 46). Nun gibt es aber keinerlei Rückkehr mehr zur „primitiven Geistigkeit“ für den heutigen Menschen. Wir können unmöglich mehr, gleich dem Primitiven, Traumwelt, Spielwelt, Bildwelt so wirklich nehmen wie die Sachwelt, es ist uns unmöglich, den Unterschied zwischen den verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zu übersehen. Wir können die Verquickung des Heiligen mit der primitiven Wirklichkeit (z. B. daß dieser Stein Tabu ist) nicht mitvollziehen, aber auch nicht die Verquickung von Mythos und Geschichte (S. 59). Diese beiden liegen für uns in einer wesensverschiedenen Ebene der Wirklichkeit. Die ganze Magie des Primitiven können wir weder nacherleben noch mitmachen, ohne unehrlich zu werden (z. B.

daß Wirklichkeiten einer unsichtbaren Welt durch symbolische Handlungen herbeigezaubert werden in die Sichtbarkeit (S. 63). Darum brauchen wir aber den Kult noch nicht intellektuell aufzulösen. Der Kult kann uns doch „die symbolische Darstellung und Verwirklichung geistigster Wirklichkeiten und Ereignisse sein“ (S. 64). Die kultischen Symbole können uns Transparente einer höheren Wirklichkeit sein. Aber der Kult muß dann auch tatsächlich „geistigste Wirklichkeiten“, d. h. religiöse Werte und Wirklichkeiten, nicht Wirklichkeiten der realen (z. B. der physischen oder geschichtlichen Ordnung) abbilden und vergegenwärtigen. Das „ganzheitliche Denken“ wird bedenklich, wenn es eine Verquickung der verschiedenen Sphären der Wirklichkeit von uns fordert. Die dadurch hervorgerufene Unklarheit kommt uns bei der Behandlung des eucharistischen Mysteriums durch C. zum Bewußtsein. Er lehnt die Deutung der Messe als einer bloßen Vergegenwärtigung der Wirkkraft des Opfers Jesu ab (S. 68). Nicht die moralische Wirkung, sondern die ganze Heilstat Jesu werde verwirklicht, die Eucharistie „contient et realise“ das Kreuzesopfer — diese Ausdrucksweise des französischen Gelehrten Masure lobt er als klar (S. 74). Wie schillernd ist aber hier der Begriff „realisieren“? Das Kreuzesopfer als einmaliger historischer Vorgang, als Akt im Bereiche des Physischen und Psychologischen kann nicht mehr realisiert werden, realisiert werden kann nur die in diesem Akte eingebettete und an ihm aufleuchtende Entsühnung und Heiligung der Menschheit durch Christus, also eine religiöse Wertwirklichkeit (die natürlich nicht mit einer moralischen Wirkung gleichzusetzen ist). Von dem historischen Vorgang als solchen gibt es nur eine subjektive Vergegenwärtigung. Ist dieses die Meinung Casels? Wenn man folgenden Satz liest, könnte man es meinen: „Das Kultmysterium hat als Bild (im oben dargestellten Sinne) die Kraft, das Wesentliche der Heilstat, eben ihre ewige Heilsbedeutung, aus dem geschichtlichen Ereignis herauszudestillieren und im Symbol dar- und hinzustellen. Durch den Ritus ist es daher möglich, die geschichtliche Heilstat, die als Geschichte vergangen ist, als Heilstat jeder Generation unmittelbar zugänglich zu machen“ (S. 110 f.). Aber seine Polemik gegen Soehngen, dem er „Ablehnung einer objektiven Gegenwart der Heilstat im Sakramente“ vorwirft (S. 101 f.), läßt uns daran zweifeln, ob wir die Meinung Casels getroffen haben. Wir müssen der Kritik Soehngens beipflichten, der erklärt, daß die Mysterienlehre C.s der Gefahr unterlaufe, entsprechend der platonischen Denkweise die sakramentale Gnadenwirksamkeit als eine in sich stehende Wirklichkeit, als ein in sich selbst verlaufendes, nicht als ein an uns geschehendes Bild aufzufassen, kurz, das sakramentale Gleichbild zu hypostasieren, als wenn es abgetrennt von der sakramentalen Wirksamkeit an sich bestehe und dieser gleichsam vorgegeben sei. (Vgl. Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, S. 95 ff.) Wir möchten Soehngens These zustimmen: „Wenn die Kirche mit ihrem Hohenpriester Christus das Gedächtnis seines Opfertodes im Mysterium vollzieht, dann wird diese Heilstat hier und jetzt dadurch hingestellt, daß sie an uns und von uns innerlich mitvollzogen wird, innerlich, das heißt durch den lebensschaffenden Geist des Herrn“ (Wesensaufbau des Mysteriums S. 47).

Unklar bleibt schließlich bei C., wie schon angedeutet, die Wesensbestimmung der Gnosis. Gegenüber dem Glauben, der „als abgekürzte Gnosis“ bezeichnet wird (S. 12), wird die eigentliche Gnosis als tiefere höhere Erkenntnis, als „die wissenschaftliche Beweisführung“ für die göttliche Lehre beschrieben, aber wesentlich unterschieden von jeder anderen Logik und Beweisführung (S. 12, 18). Gibt es mehrere Logiken? Es gibt nur eine. Entweder ist die Gnosis eine wirkliche unmittelbare Schau von Wesenheiten, von heiligen Werten, oder sie ist ein Denken über das Geschaute und Erlebte oder ein „gefolgertes Ergebnis“ aus dem als wahr Hingenommenen, dann unterliegt dieses Denken den allgemeinen Denkgesetzen. Die denkende Verarbeitung des unmittelbar Geschautes oder des Geglauhten und seine Fassung in Systemen könnte als Gnosis im Sinne der „wissenschaftlichen Erkenntnis“, aber nicht als Gnosis im Sinne des Schauens verstanden werden. Ganz gleich nun, wie man sie versteht, die ganze Gnosis ist auf

neuplatonischem Boden erwachsen oder wenigstens nur von diesem Boden her verständlich, ihre Auffassung des Mysteriums steht weit ab von dem schlichten Glauben an die Geheimnisse des Gottesreiches, wie er im Evangelium gefordert wird.

Wie weit eine „christliche Gnosis“ heute noch möglich ist, bleibt auch nach den Ausführungen C.s eine offene Frage. Diese Frage wieder mit allem wissenschaftlichen Rüstzeug in Angriff genommen zu haben, ist das Verdienst C.s.

Duisburg.

Oskar Schroeder.

Grimm, Leonhard, **Der katholische Christ in seiner Welt.**

Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene. I. Band: Gott und sein Werk. Freiburg i. Br., Herder, 1940 (272 S. 8°). Gbd. M. 4,40. — II. Band: Der Christ und sein Leben. Ebd. 1941 (424 S. gr. 8°). M. 4,40; gbd. M. 5,80.

Die Christen „die Herrlichkeit unseres Glaubens in ihrer ganzen Schönheit schauen und leben“ zu lehren, ist ein wirklich hochgestecktes Ziel. Aber die vorliegende Laiendogmatik läßt nicht selten etwas von dem Glanze christlichen Glaubens aufleuchten, besonders im zweiten Bande bei der Behandlung der Gnadenlehre, die es wagt, mit Gotteskindschaft und Teilnahme an der göttlichen Natur ernst zu machen. Das ist so sehr der Fall, daß sich die Lehre von den Appropriationen wie ein Fremdkörper im Rahmen des Ganzen ausnimmt. Da ist in guten Kapiteln „das Werk des Sohnes, die Erlösung der Welt“ dargestellt. Nun soll die „Heiligung der Welt“ als „Werk des Heiligen Geistes“ erklärt werden. Und das erste Kapitel hebt an mit dem Hinweis auf die Appropriationslehre. Wie also? Ist es also auch bloß Zueignung, daß der Sohn Gottes für uns Mensch geworden ist und sich geopfert hat? Und was soll es dann einige Sätze weiter heißen: „Dieser Heilige Geist will nun auch in seinem Wirken in der Welt das Band der Liebe sein“ (S. 179). Das ist doch nur eine menschliche Redeweise. Aber freilich an dieser Verlegenheit ist der Verf. nicht schuld. Nun wird der einfache Christ den Kopf schütteln. Bei der Behandlung der Heiligkeit Gottes sollte nicht auf Is. 6, 3 verwiesen werden, wenn darunter die Heiligkeit von Wollen und Tun verstanden wird (S. 48). Der Heiligkeitsbegriff in Is. 6, 3 meint viel mehr, wie auch der Verf. zaghaft andeutet. Die Entwicklung dieses Mehr im „Heiligen“ kann nicht entbehrt werden, schon nicht mit Rücksicht auf die Gnadenlehre (vgl. „heiligmachende Gnade“). Ganz und gar unglücklich ist es, daß die Behandlung der h. Kommunion vom Meßopfer völlig und nicht bloß äußerlich getrennt wird.

Münster (Westf.).

J. Pascher.

Östliche und westliche Mystik. [Eine heilige Kirche, 22. Jahrgang, Heft 1, hrsg. von Friedr. Heiler:] München (ohne Jahr), Ernst Reinhardt (279 S. 8°).

Mit einem ganzen Stab von Mitarbeitern, von denen N. v. Arseniew, M. Dibelius, Gr. Lüers auch in katholischen Kreisen bekannt und geschätzt sind, hat Fr. Heiler eine Aufsatzreihe über die Mystik herausgegeben, die eine große Zahl von Fragen zu diesem Thema behandelt. Weitere sollen in einem zweiten Heft beantwortet werden. Zu ihnen wird vielleicht auch die katholische Auffassung der Mystik gehören. Ein Haupteindruck, den man von dem Buch mitnimmt, ist nämlich, daß hier der Begriff der Mystik sehr weit gefaßt ist, während er im katholischen Lager, trotz mancher Schwankungen und Varianten, ziemlich eng geworden ist. Es ist klar, daß solche Definitionen dem freien Belieben anheimgestellt sind; aber wir würden kaum weder

von Naturmystik, noch von Kultmystik sprechen und selbst natürliche und philosophische nur als einen analogen Begriff bezeichnen, weil ihm das wesentliche, gnadenhafte Element abgeht.

So stellt schon der erste Aufsatz: das mystische Erleben als Bewußtseinsphänomen (P. K. Hoffmann-Reichhoff), den man als eine Philosophie der Mystik bezeichnen kann, einige Probleme. Danach ginge nämlich Mystik, wenigstens aktuell, weder mit dem Glauben zusammen, weil sie Schauen ist, noch mit der Logik, weil sie das Quale, diese nur das Quantum zu verarbeiten weiß. Schließlich ist das Schauen mehr ein Fühlen als ein Erkennen. Der Katholik läßt auch beim Schauen den Glauben bestehen, weil es noch nicht die Visio beata ist und nennt die Mystik ein gefühlsbetontes Erkennen, das aber in keiner Weise in Gegensatz zur Logik tritt, höchstens, wie der Glaube, über sie hinausgeht. — Die mit vielen, schönen Texten belegte Naturmystik (Protestantismus und Mystik, K. Leese) möchte man lieber als religiös vertieftes Naturgefühl bezeichnen und für die Kultmystik des Ostens (Mystik und Dogma im östlichen Christentum, C. Fink) sich fragen, ob dort wirklich das individuelle mystische Erlebnis so stark zurücktritt und ob das gemeinschaftliche, kultische, sakramentale, das sicher die wesentliche Gottesvereinigung bewirkt, heute noch passend Mystik genannt wird. — Ähnlich fällt in dem vorzüglichen Beitrag von N. v. Arseniew (Die eingetretene Fülle) die Mystik ungefähr mit dem übernatürlichen Gnadenleben zusammen; geheimnisvoll nennen wir es, aber nicht mystisch, schon weil uns Mystik nur ein bewußtes Erleben ist. — K. Goldammer („Wege aufwärts“ und „Wege abwärts“), trennt sehr gut, auch historisch, die beiden Typen der Mystik, die Gott mehr auf der *via negationis* bzw. auf der *via eminentiae* finden, mehr den transzendenten bzw. den immanenten Gott. Mit Recht weist er auch darauf hin, daß die griechische Mystik der christlichen mehr die Form als den Inhalt gegeben hat. — Fr. Heiler selbst bietet eine wertvolle Ergänzung zum Bild des Mystikers, wenn er zeigt, wie dieser, auch außerhalb des Christentums, häufig zur Tat, zum Apostolat zurückkehrt (Weltabkehr und Weltrückkehr außerchristlicher Mystiker). Beschauung füllt nur bei wenigen, gerade im Christentum, das ganze Leben. Theresia und Johannes vom Kreuz waren Menschen der Tat; sonst hätten sie nicht ihren ganzen Orden reformieren und so viele Klöster stiften können; die Tatmenschen Ignatius und Franz Xaver waren beide tief beschaulich. Christus selbst hat den prophetischen Typ ebenso wie den mystischen verwirklicht. — M. Dibelius tut das auch am Beispiel des Völkerapostels dar (Paulus und die Mystik). Vorwiegend ist allerdings bei Paulus die Heilsgeschichte, das Glauben, das Tun; das Ruhen in Gott tritt zurück, damit auch das Frui, das Augustin später so betont hat. Manche Bilder hat Paulus der heidnischen Mystik und wohl auch den Mysterien entlehnt; aber ihr Inhalt ist heilsgeschichtlich, sakramental, sogar ethisch. Er kennt aus eigener Erfahrung Gnosis, Visionen, Extasen; aber sie spielen ihm eine geringe Rolle gegenüber der Gnade einerseits und dem christlichen Leben, vor allem der Liebe, andererseits. Mit dieser Auseinandersetzung dürfte D. wohl auf den wesentlichen Punkt gekommen sein, daß im Christentum überhaupt die Gottvereinigung in erster Linie nicht in der Erkenntnis besteht, also auch nicht in der Mystik, insofern sie gerade diese meint, sondern in der Liebe. Nur so wird es verständlich, daß im N. T. sehr viel von Vollkommenheit und Liebe, sehr wenig aber von Mystik die Rede ist, wie man sie von Plato und vom Neuplatonismus her kennt. — Noch einige geschichtliche Aufsätze ergänzen das Bild. So kann man nur anerkennen, daß der weitere Begriff der Mystik hier eine vielseitige Beleuchtung erhält. Noch mehr wird man sich der sachlichen und vornehmen Art der Darstellung freuen, wie sie sich auch in den zahlreichen Besprechungen kundtut.

Königstein i. T.

E. Raitz v. Frentz

Kleinere Mitteilungen

Analecta hymnica et hagiographica.

Im folgenden möchte ich hinweisen auf einige bisher unbeachtete hymnologische und hagiographische Textzeugen, die mir an Vorsatzblättern und Einbänden der Kreis- und Studienbibliothek Dillingen a. d. D. untergekommen sind und mehrfach neue Lesarten bieten. Nur diese *lectiones singulares* führe ich an; anderwärts bezugte Lesarten übergehe ich.

1. Buch XXIV 483 (Gotschalcus, Praeceptorium divinae legis. Nürnberg 1503. — Compendium theologiae veritatis. Venedig 1500), gebunden anfangs 16. Jahrh. Als Vorsatz sind 2 Pergamentblätter aus liturgischen Hss s. XV verwendet, die, von verschiedenen Händen geschrieben, mehrere Hymnen bieten:
 - a) (Hand 1) In conceptione sanctissimae genitricis Mariae hymnus ad vespas. Virga de Jesse — regnat in aevum. = Dreves-Blume, *Analecta hymnica* 4, 46 Nr. 65. Sonderlesarten: 2, 2 *aurora stella*. 3, 2 *sacro sancta*. 4, 2 *ordinatus*. 7, 2 *uterque*.
 - b) (Hd. 1) De sancto Vito hymnus. Martyrum virtus simul — flatu gloria perpes. = *Analecta hymnica* 52, 324 f. Nr. 381. Sonderlesarten: 3, 4 *flamine*. 5, 2 *retrahit*.
 - c) (Hd. 2) De sancta Dorothea. Gens fidelis iocundetur — casta generatio precamur. Schluß fehlt. = *Analecta hymnica* 52, 162 f. Nr. 177. Sonderlesarten: 1, 4 *modulatur*. 6, 4 *zemate*. 7, 10 <.
 - d) (Hd. 3) Anfang fehlt . . . tenebras mente fugemus — perenni tempore saeculi. = *Analecta hymnica* 50, 171 f. Nr. 123. Hymnus Walahfrid Strabos auf den h. Gallus (Feststellung verdanke ich H. P. Dr. Anselm Manser, Beuron). Sonderlesart: 10, 1 *benignus*. Die Strophen 8 und 9 fehlen wie in mehreren anderen Hss.
 - e) (Hd. 3; mit Notation, wie bei f und g). De omnibus sanctis hymnus. Christe, qui virtus — omni tempore saeculi. = *Analecta hymnica* 14a, 122 f. Nr. 120.
 - f) (Hd. 3) Ad nocturnum (Omnium sanctorum). Christe, redemptor omnium — in sempiterna saecula. = *Analecta hymnica* 51, 150 Nr. 129.
 - g) (Hd. 3). Ad laudes (Omnium sanctorum). Jesu, salvator saeculi — subveni et pia. Schluß fehlt. = *Analecta hymnica* 51, 152 Nr. 130.
2. Buch XXIV a 135 (Papias, Vocabularium. Venetiis 1485. Hain 12379). Einband etwa gleichzeitig mit dem Druck. Als Vorsatz sind zwei Pergamentblätter aus einer Hs s. X/XI verwendet, von denen das eine 2 Macc 6, 29—7, 17 enthält, das andere Bruchstücke aus einem Offizium des h. Andreas. Aus letzterem hebe ich hervor:
 - a) Hymnus ad vespas. Laus angelorum inclita. = *Analecta hymnica* 51, 163 Nr. 140. Die Hälfte des Hymnus ist der Länge nach weggeschnitten.
 - b) Lesungen der ersten Nocturn. Passionem sancti apostoli Andreae, quam oculis nostris vidimus — quam coram positi vidimus, prout possumus, explicamus. = R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* 2, 1, Lipsiae 1898, 1, 1—3, 2. Sonderlesarten: 2, 6 *spiritus + sanctus*, was den griechischen Textgestaltungen entspricht. — (Anfang fehlt) ad superstitiosam sectam, quam nuper detectam — non invitatus, sed sponte suscepit. = Lipsius-Bonnet 4, 1—5, 9. — Egeas dixit: cum traditus asseratur a suo discipulo — quod si forte volueris audire, retex . . . (Schluß fehlt). = Lipsius-Bonnet 5, 9—8, 9. — Versiculus (mit Neumen ohne Linien, wie die übrigen Resp., Vers. und Antiph.). Cumque carnifices — populorum clamantium.

= Lipsius-Bonnet 24, 2 f. Sonderlesarten: 24, 2 *eum* nach *ducerent*. 24, 3 *concursum* nach *factus est*. — Antiph. Christus me misit — populum acquisivi. = Lipsius-Bonnet 19, 6 f. Sonderlesart: 19, 6 in qua] *ubi*.

3. Buch XXIV 227 (V. Gruner, *Expositio officii missae sacrique canonis*. Argentorati o. J. Hain 6808). Auf der Innenseite des Hinterdeckels sind von einer Hand s. XV/XVI ein lateinisches hymnisches Christophorusgebet und lateinische und deutsche Christophorusverse eingetragen, die anscheinend noch nicht bekannt sind und darum hier vollständig wiedergegeben werden:

O docilis flecti pueri sub imagine Christe (!),
Nos in honore tui respice Christoferi.
Qui geris aeternum dominum caelique marisque,
Naufragio miseros eripe, Christofere.
Aeterna dominum caeli mercede tulisti,
Christofere, aeternum nos tuare, precor.
Tale onus o humeris tali mercede tulisti,
Christofere, ut valeas exhilarare diem.

Also haut Got sant Christoff geert
Und all die seind durch in gewert,
Die in frw mit andacht ansehen,
Den sol deß tags nit leyd beschechen.
Quisquis eris magni miratos (!) corporis olim
Christoferi, magnus, ut fateamur, erat,
Qui dominum celorum humeris gestare, periclis
Nos quoque honorantes se relevare potest.

4. Buch IX 1397 (H. Roselen, *Wolgegrünt Kunst u. artig Rechenbuch*. Köln 1610). Zum Einband ist ein Bruchstück (Pergament) eines Antiphonars s. XV verwendet, enthaltend drei Antiphonen der zweiten Nokturn eines Offiziums der h. Afra. = J. A. Hoeyneck, *Geschichte der Liturgie des Bistums Augsburg*. Augsburg 1889, 402. Abweichend von Hoeyncks Text fügt das Bruchstück dem Antiphon *Quam vir sanctus nach consolatus bei: ad penitentiam et conversionem cohortatur*.

5. Buch XXIV 497 (*Supplementum supplementi chronicarum ab ipso mundi exordio usque ad redemptionis nostrae annum 1510 editum et novissime recognitum et castigatum a venerando patre Jacobo Philippo Bergomate*. Venetiis 1513). Als Vorsatz dienten dem Buchbinder zwei um etwa ein Viertel beschnittene Pergamentdoppelblätter aus einem der *Legenda aurea* nahestehenden *Passional* s. XIV mit einfach gehaltenen Initialen und Rubriken. Enthalten sind Bruchstücke der Viten folgender Heiliger:

- a) Augustinus. (Anfang fehlt) *ut ipse sibi — dubitavit, qui fonte doc . . .* (Schluß fehlt). = Th. Graesse, *Jacobi a Voragine legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*, Dresdae et Lipsiae 1846, 561 f. — (Anfang fehlt) *Papam delata est — ipse divitias contempsit* (Schluß fehlt). = Graesse 562—566.
b) Savina. (Anfang fehlt) *iuxta treas ad miliare — imperatore decollata est*. = Graesse 578.
c) Sabina. Sabina, illustrissima femina — fecerat. Coepitque (Schluß fehlt). = ASS Aug. 6, 503. Bei Graesse nicht.
d) Mamertinus. (Anfang fehlt) *infirmis requisivit — coram eis sancti Amatoris*. = Graesse 580 f. — (Anfang fehlt) *monachus monasterii sancti Germani — capiaris et absolvens* (Schluß fehlt). = Graesse 581 f.

Dillingen a. d. D.

Friedrich Zoepfl.

»Thoma, Franz, **Weg — Wahrheit — Leben**. Die Religion des Christentums in der Schau der Bibel, Liturgie und Kunst. II. Teil: Unser Weg. München, Kösel-Pustet (190 S., 3 Bildtafeln). Kart. M. 2,80. — Für Unterricht und Arbeitsgemeinschaft ist dieses Buch eine wahre Fundgrube wegen der wertvollen Hinweise auf Hl. Schrift, Liturgie und Kunst. Von besonderem Wert sind ferner jene Abschnitte, die das Glaubensgut fürs Leben auswerten. Dagegen dürften die theologischen Parteien größere Tiefe besitzen. Dem Benutzer ist dringend zu raten, daß er sich hier lieber an der katholischen Sittenlehre von Fritz Tillmann schule. Was dort über die Übernatürlichkeit des christlichen Lebens gesagt wird, führt in die wirkliche Tiefe. Was Thoma beispielsweise über den Glauben vorlegt (S. 29 ff.), ist geradezu als dürr zu bezeichnen. Das ist wahrhaftig nicht die weltüberwindende Kraft des Völkerapostels, und das ist auch nicht die göttliche Tugend des Glaubens in ihrer übernatürlichen Lebendigkeit, das ist ein theologisches Abstraktum. Viel besser ist, was über die Liebe gesagt wird (S. 58 ff.). Wenn jedoch richtig gesagt wird, des Christen Liebe zu Gott sei Christusliebe, müßte auch erklärt werden, was darunter zu verstehen ist. Sonst könnte man auf den Gedanken kommen, Christusliebe meine nur Liebe zu Christus, wie auch der liturgische Hinweis auf die Herz-Jesu-Litanei nahelegt. Und es ist doch so viel mehr, nämlich Liebe in oder durch Christus. Alles in allem wünschen wir, das sittliche Leben des Christen würde mehr als Nachfolge Christi durch Leben in Christus dargestellt.

Pascher.

»Mulder, Professor Dr. W., **Parochie en Parochiegeestelijkheid**. Utrecht-Nijmegen, Decker en van de Vegt, Tweede herziene Druk, 1942 (XII, 315 S. gr. 8^o). Fl. 3,60. — Die neue Auflage nach kaum drei Jahren zeigt, wie sehr das stattliche Buch gerade den Wünschen der Praxis entgegenkam. Die Neuauflage blieb im wesentlichen unverändert. Der Verf. beschränkte sich auf den Nachtrag neuerer kirchlicher Erlasse und einiger Literatur. Die Rechte von Eltern, Kirche und Staat an der Schule werden unter Bezug auf das kanonische Recht klarer herausgestellt.

C. Noppel.

Bücher- und Zeitschriftenschau¹

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Jansen, B., Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der neueren Philosophie bis 1800 (*Scholastik* 1942, 4, 523/30).
Kristensen, W. B., *De rijkdom der aarde in mythe en cultus*. Amsterdam, Noord-Holl. Uitgevers Mij., 1942 (16). Fl. 0,50.
Lods, A., *De quelques récits de voyage au pays des morts* (*Acad InscrBellesL* 1940, 434/53).
Falkenstein, A., Zu „Juannas Gang zur Unterwelt“ (*Arch OrForsch* 1942, 3/4, 113/38).
Sander-Hansen, C. E., *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern*. Kopenhagen, Munksgaard, 1942 (32). Kr. 2,50.
Vandier, I., *Une nouvelle étude sur les croyances religieuses égyptiennes* (*JSavants* 1942, juill., 125/34).
Contentau, G., *La Divination chez les Assyriens et les Babylo niens*. P., Payot, 1940 (376; fig. et pl.). Fr. 50.
Ungnad, A., *Ahura-Mazdâh und Mithra in assyrischen Texten* (*OrLitzg* 5/6, 193/201).
Otten, H., *Mythische und magische Texte in hethitischer Sprache*. Berlin, Vorderasiat. Abt. d. Staatl. Museen (VI S.; 50 gez. Taf.). In Hlw. Mappe M 12.
Cumont, F., *Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens* (*AcadInscriptBellesL* 1942, juill./déc., 284/310).
Przyłuski, J., *Les Mages et les Mèdes* (*RHistRel* 1940, 2/3, 85/101).
—, *Les rapports entre l'Inde et l'Iran depuis l'époque védique* (*Ebd.* 1, 5/24).
Orr, W. G., *Armed Religious Ascetics in Northern India* (*Bull JohnRylandsLibr* 1940, 1, 81/100).

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

- Kitayama, J., *Der Shintoismus, die Nationalreligion Japans*. Berlin, Limpert (16). M 0,50.
- Fischer, A., *Der »Koran« des Abu l-'Alā' al-Ma'arrī*. Lpz., Hirzel, 1942 (100). M 3,80.
- Virolleaud, Ch., *La Mecque et Saint-Jacques de Compostelle* (AcadInscrBellesL 1942, juill./déc., 277/83).
- Triomphe, R., *Mythe et légende chez les Grecs* (RArch 19, 1942/3, jan./mars, 31/36).
- Lerat, L., *Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leurs parents* (RPhilologie 1/2, 62/86).
- Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. P., Geuthner, 1942 (IV, 544 4^o). Fr 600.
- Dayreux, Juliette, *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*. Liège, Fac. de philos., 1942 (XI, 240; 57 pl.).
- Soury, G., *La démonologie de Plutarque*. P., Les Belles-Lettres, 1942 (242).
- , *Aperçus de philosophie religieuse chez Maximin de Tyr*. Ebd. 1942 (80).
- Wifstrand, A., *Die wahre Lehre des Kelsos*. Lund, Gleerup, 1942 (41).
- Bommersheim, P., *Plotin u. der Aufbau der religiösen Personalwelt* (BIDtschPhilos 14, 4, 370/86).
- Labriolle, P. de, *Apatheia: Mélanges Ernout*. P., Klincksieck, 1940 (215/24).
- van der Horst, P. C., *Fatum, Tria Fata; Parca, Tres Parcae* (Mnemosyne 11, 3, 217/27).
- Block, R., *Origines étrusques des livres Sibyllins: Mélanges Ernout*. P., Klincksieck, 1940 (21/28).
- Merlin, A., *Le mithræum de S. Prisca à Rome* (RArchéologique 1941 janv., 10/15).
- Grönbech, W., *Kultur u. Religion der Germanen*. Hrsg. v. O. Höfler, übertr. v. Ellen Hoffmeyer. 4. Aufl. Bd. 1. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anst., 1942 (343). Hlw. M 12.
- Kuhn, H., *Das altgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten* (ZDtschAlt 1942, 3/4, 133/66).
- Krüger, E., *Die gallischen u. die germanischen Dioskuren, Diwanno u. Dinomogetimarus u. die Alces* (TriererZ 1940, 8/27).
- Massow, W. v., *Bronzestatuetten einer Göttin aus Belgium* (Ebd. 28/34).
- Dumézil, G., *La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et le Mort* (RHistRel 1940, 125/33).
- Hamel, A. G. van, *Mythe en historie in het oude Ierland*. Amsterdam, Noord-Holl. Uitgevers Mij., 1942 (37). Fl 0,75.

Biblische Theologie.

- Vosté, J.-M., *De revisione Bibliae hebraicae iuxta votum Concilii Tridentini* (Angelicum 1941, 4, 387/94).
- Bronno, E., *Some Nominal Types in the Septuagint. Contributions to Pre-Masoretic Hebrew Grammar* (ClassMediaevalis 1940, 1, 180/213).
- Enciso, J., *El estudio bíblico de los códices mozárabes* (Estudios Bibl 1942, 221/312).
- Avuso Marazuella, T., *La Biblia de Calahorra: Un importante códice desconocido* (Ebd. 341/71).
- Bruin, P., *Beruf u. Sprache der biblischen Schriftsteller*. Roma, Herder, 1942 (109 16^o).
- Duncker, G., *De finalitate matrimonii secundum Gen. 1 et 2* (Angelicum 1941, 2/3, 165/77).
- Dussaud, R., *Yahwé* (AcadInscrBellesL 1940, 364/86).
- , *Étymologie du terme hébreux 'Olah (holocauste)* (Ebd. 1941, 6, 530/40).
- Chabot, J.-B., *Comment s'appelait la mère adoptive de Moïse?* (Ebd. 1942 juill./déc., 396/401).
- Vischer, W., *Das Christuszeugnis des AT. T. 1. Das Gesetz*. 6. Aufl. Zollikon-Zürich: Evang. Verlag (318). Fr 10.
- Gil Ulecia, A., *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas*. Zaragoza 1941 (240). Pes 20.
- Dhorme, E., *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque* (RHistRel 1941, 2/3, 113/40).
- Das Neue Testament. Deutsch nach der Vulgata. Übers. v. J. F. von Allioli. Mit neuen Einleitungen u. Erklärungen*. Kolmar, Verl. »Alsatia« (773; 2 Kt.). Pp. M 3,60.
- Leal, J., *El valor histórico de los Evangelios*. Granada, Facultad Teol. S. J., 1940 (210). Pes 7.
- Giordani, H., *Signo de contradicción*. Trad. esp. por M. Llamera. Barcelona, Edit. Poliglota (s. a.) (319).

- Meinertz, M., *Die Tragweite der Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels* (ThGl 3, 135/41).
- Florit, F., *Parlano anche i papiri? Le più recenti conferme sull'autenticità del IV Vangelo*. Roma, Pont. Ateneo Lateranense (30 16^o). L 5.
- D. G. H., *Jo 8,25: „Principium qui et loquor vobis“* (RevEsp Teol I, 1, 1940 oct., 243/46).
- Fascher, E., *Ich bin die Tür! Eine Studie zu Joh 10,1—18 (Schluß)* (DtscheTheol 1942, 10/12, 118/33).
- Segovia, A., *El texto „Pater maior me est“ (S. Juan 14,28) explicado por un polemista antimacedoniano* (RevEspTeol 1941, 3, 603/609).
- Zuntz, G., *Textual Criticism of the Acta of the Apostles* (Class Mediaevalia 1940, 1, 20/46).
- Pieper, K., *Die Bibel bei Paulus* (ThGl 3, 141/44).
- Rabanos, R., *El Sacerdocio de Cristo según S. Pablo*. Madrid, La Milagrosa, 1942 (216). Pes 10.
- Manson, T. W., *St. Paul in Ephesus. 2. The Problem of the Epistle to the Galatians* (BullJohnRylandsLibr 1940, 1, 59/80).
- van Unnik, W. C., *De verlossing 1 Petrus 1:18—19 en het probleem van den eersten Petrusbrief*. Amst., Noord-Holl. Uitgevers M., 1942 (106). Fl 1,70.
- Loennertz, R., *Plan et division de l'Apocalypse* (Angelicum 1941, 4, 336/56).
- Eiján, S., *El Cenáculo de Jerusalén*. Santiago de Compostela, Eco Franciscano, 1941 (63).
- Weigand, E., *Zwei neue Hypothesen über die konstantinischen Bauten am H. Grabe in Jerusalem* (ByzZ 1940, 1, 78/88).
- Beyer, G., *Die Kreuzfahrergebiete von Jerusalem u. S. Abraham (Hebron)* (ZDtschPalästV 1942, 2, 165).
- Grabar, A., *Les fresques de la synagogue de Doura-Europos* (AcadInscrBL 1941, 2, 77/91).
- , *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura (245—256 après J.-C.)* (RHistRel 123, 2/3, 1941, 141/92; 124, 1, 1941, 5/35).

Historische Theologie.

- Vian, N., *Tavole e indici generali dei primi cento volumi di „Studi e Testi“*. Città del Vaticano, Bibl. Vat., 1942 (XXIII, 182). L 50.
- Robbers, H., *De zin der Geschiedenis* (BijdrNedJezuiten 1942, 2, 233/59).
- Llorca, B., *Manual de historia eclesiástica*. Barcelona, Editorial Labor, 1942 (899).
- Saba, A., *Storia della Chiesa. Vol. III*. Torino, U. T. E. T. (972). L 220.
- de Ghellinck, J., *Les recherches sur l'origine du Symbole depuis XXV années (fin)* (RHistEccl 1942, 3/4, 361/410).
- Zeiller, J., *La croix d'Herculanum* (AcadInscrBL 1941, 4, 305/307).
- Vielliard, R., *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*. Macon, Protat, 1941 (161; 10 plans).
- Vega, A. C., *El Primado romano en la Iglesia española desde sus orígenes hasta el siglo VII* (RevEspTeol 1942, 1, 63/99).
- Madoz, J., *El Primado romano en España en el ciclo Isidoriano* (Ebd. 2, 229/55).
- Devreesse, R., *Le Christianisme dans le Sud palestinien* (RSciencesRel 1940, 3/4, 235/51).
- Stadtmüller, G., *Die Christianisierung Südosteuropas als Forschungsproblem* (Kyrios 6, 1/2, 1942/3, 61/102).
- Stegemann, V., *Christentum u. Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jh. n. Chr.* (WeltAlsGesch 1941, 5/6, 295/330).
- Blatt, F., *Un nouveau texte d'une apologie anonyme chrétienne (Ἀπαγία Martino P. Nilsson dedicatum)*. Lund 1939, 67/95).
- Alfonsi, L., *Appunti sul Ἀόγος di Taziano* (Convivium 1942, 273/81).
- Axelsson, B., *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix*. Lund, Gleerup, 1942 (126).
- den Boer, W., *Clément d'Alexandrie et Minuce Félix* (Mnemosyne 11, 3, 161/90).
- Kroymann, Aem., *Quintus Septimus Florens Tertullianus, Opera*. P. 2, vol. 2. — Vindobonae, Hölder-Pichler-Tempsky, 1942 (XLVII, 331). M 24.
- Favez, Ch., *La fuite de s. Cyprien lors de la persécution de Décus* (REtudesLat 1941, 1/2, 191/201).

- Seston, W., Authenticité et data de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens: *Mélanges Ernout*. P., Klincksieck, 1940 (345/54).
- Ogara, F., La libertad de enseñanza ante los edictos escolares de Juliano (*Razón y Fe* 1942, 126, 71/91).
- Nissen, Th., Eine christliche Polemik gegen Julians Rede auf den König Helios (*ByzZ* 1940, 1, 15/22).
- Ferrua, P., *Epigrammata Damasiana*. Rec. et adnot. Città del Vaticano 1942 (XVI, 315). L 100.
- Martil, G., La tradición en San Agustín a través de la controversia Pelagiana (*RevEspTeol* 1941, 2, 279/311: 3, 489/543; 4, 813/44; 1942, 1, 35/61; 2, 357/77; 3, 547/603).
- Orbe, R., San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico (*Ebd.* 1941, 2, 313/37).
- Nygren, A., Die Ehrenrettung von *amor* bei Augustinus (*Δραμα* Martino P. Nilsson dedicatum. Lund 1939, 367/73).
- Guignebert, Ch., La culture antique et s. Augustin (*RHistRel* 1940 juill., 25/41).
- , S. Augustin et la fin du monde antique, à propos d'un ouvrage récent (*RHistorique* 1940 juill./déc., 403/43).
- Keseling, P., Augustin u. Ovid (*PhilolWochenschr* 1940, 9/12, 91/2).
- Nailis, Ch., Aurelius Augustinus en Euhemerus (*PhilolStudien* 1939/40, 2, 81/90).
- Linnér, St., Syntaktische u. lexikalische Studien zur *Historia Lausiaca* des Palladius. Uppsala, Lundequist (134). Kr 5.
- Euringer, S., Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alex., des Severus von Synnada u. des Theodotus von Ancyra in Dillmanns *Chrestomathia Aethiopica* (*Orientalia* 1/2, 113/34).
- Schuster, I., La storia di S. Benedetto e dei suoi tempi. Milano, Vita e Pensiero (XIII, 391 16°). L 50.
- Christ, K., In caput Quadragesimae (*Regula S. Benedicti* 48) (*ZentralblBiblW* 1/2, 33/59).
- Alamo, M., Nouveaux éclaircissements sur le Maître et s. Benoît (*RHistEcl* 1942, 3/4, 332/60).
- Schmitz, Ph., Histoire de l'Ordre de s. Benoît. T. II. Oeuvre civilisatrice jusqu'au XII^e s. Maredsous, Abbaye, 1942 (429).
- Pérez de Urbel, J., Historia de la Orden Benedictina. Madrid, Editorial Fax, 1941 (474 4°).
- Morin, G., Brillantes découvertes d'un jésuite espagnol [J. Madoz] et rétractation qui s'ensuit (*RHistEcl* 1942, 3/4, 411/17).
- Alamo, M., Les lettres de s. Braulion sont-elles authentiques? (*RHistEcl* 1942, 3/4, 417/22).
- Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken. Hrg. vom Deutschen Hist. Inst. in Rom. Bd. 32. Rom, Regenberg, 1942 (XII, 322 4°). M 20.
- Anderson, O. S., Old English Material in the Leningrad Manuscript of Bede's Ecclesiastical History. Ed. and discussed. Lund, Gleerup, 1941 (VII, 165; 3 gez. Taf.). M 15.
- Sparber, A., Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung. Bressanone, Weger, 1942 (127; mehrere Taf.). M 4.
- Barth, M., Der h. Arbogast, Bischof von Straßburg, seine Persönlichkeit u. sein Kult. Kolmar, Verl. Alsatia, 1940 (VIII, 238; 5 Bl. Kt., zahlr. Bl. Abb. 4°). M 29,20.
- Rivera, J. F., A proposito de una carta de Alcuino recientemente encontrada (*RevEspTeol* 1941, 2, 418/33).
- Schoengen, M., *Monasticon Batavum*. D. 1. Suppl. 3. De Benedictijnsche Orden benevens de Carmelieten en Jezuïeten. Door D. de Kok. Amst., Noord-Holl. Uitgevers Mij, 1942 (144). M 10,50.
- Winter, E., Byzanz u. Rom im Kampf um die Ukraine. 955—1939. Lpz., Harrassowitz, 1942 (227). Pp. M 6.
- Laurent, V., Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III (1191—1198) (*Echosd'Or* 1940, 1/2, 26/58).
- Lot, F., Textes manœux et Fausses Décrétales (*fin*) (*BiblEcole Chartes* 1941, 5/34).
- Fournier, Ed., L'enseignement des Décrétales à l'Université de Paris au Moyen Age (*RHistEglFrance* 1940, 58/62).
- Michel, A., Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform. Lpz., Hiersemann (VIII, 215). M 15.
- Ludat, H., Bistum Lebus. Studien zur Gründungsfrage u. zur Entstehung u. Wirtschaftsgeschichte seiner schles.-poln. Besitzungen. Weimar, Böhlau, 1942 (VIII, 398). M 17,50.
- Maschke, E., Der deutsche Ordensstaat. Gestalten seiner großen Meister. 3. Aufl. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anstalt (127). Lw. M 4,80.
- Schumacher, B., Studien zur Geschichte der Deutschordensballei Apulien u. Sizilien (*AltpreußForsch* 1941, 187/230; 1942, 1/25).
- Höffner, J., Die religiös-kulturelle Sendung des mittelalterlichen Dorfpfarrers (*PastorBonus* 1, 14/20).
- Zepp, P., Die Pfarrei Sinzig u. ihre Priester (*PastorBonus* 1, 20/26).
- Bihl, M., De domino Hieronymo Iohannis, qui S. Francisci defuncti stigmata palpavit (*ArchFranciscHist* 1940, 1/2, 219/20).
- Henquinet, F.-M., Eudes de Rosny O.F.M., Eudes Rigaud et la Somme d'Alexandre de Halès (*Ebd.* 3/54).
- P. Jean de Dieu, Les exigences idéalistes et la théorie bonaventurienne de la certitude (*RPhilosophique* 1942/3, 1/3, 49/80).
- Marcello da Gaggio Montano, Dottrina bonaventuriana sul peccato originale. Bologna, Tip. S. Giuseppe (218 16°). L 25.
- Prezioso, F., De Aristotelis creatianismo secundum S. Bonaventuram et secundum S. Thomam. Roma, Officium Libri Cath., 1942 (109).
- Vann, G., S. Thomas Aquinas. Lo., Hague & Gill, 1940 (182).
- Brink, B. H., A propos des soixante ans de la Commission Léonine (*Angelicum* 1940, 1, 77/87).
- Braun, H., St. Thomas u. der gestirnte Himmel (*Ebd.* 32/76).
- Walz, A., De genuino titulo „Summa theologiae“ (*Ebd.* 1941, 2/3, 142/51).
- Bochenski, I. M., S. Thomae Aq. de modalibus opusculum et doctrina (*Ebd.* 1940, 2/3, 180/218).
- ter Haar, F., De triplici statu mentis post indagatam veritatem iuxta doctrinam S. Thomae (*Ebd.* 1941, 1, 3/35).
- Orlandis, R., El último fine del hombre según S. Tomás (Manresa marzo, 34/53).
- Brazzaro, B., La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Tommaso. Grottaferrata. Scuola tip. San Nilo, 1941 (253).
- Alonso, M., Pedro Hispano: Scientia libri de anima. Publ. y anot. Madrid, Instit. Filos. Luis Vives, 1941 (570).
- Grabmann, M., Humberti de Prulliaci O. Cist. Quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem (*Angelicum* 1940, 4, 352/69).
- Diebold, P., Wilhelm von Montfort-Feldkirch, Abt v. St. Gallen (1281—1301), eine Charaktergestalt des ausklingenden 13. Jahrh. St. Gallen, Fehr (48; mehr. Bl. Abb. 4°). Fr 3,75.
- Amorós, L., Anfredo Gontero O.F.M., discípulo de Escoto y lector en el Estudio general de Barcelona. Su comentario al lib. II y III de las Sentencias (*RevEspTeol* 1941, 3, 545/72).
- Smeets, U., *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*. Romae, Typogr. Augustiniana, 1942 (XVI, 182).
- Toffanin, G., Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo. Bologna, Zanichelli (XVI, 415 16°). L 50.
- Ledig, G., Dantes Göttliche Komödie, in den einzelnen Gesängen aus mittelalterlichem Denken erläutert. Jena, Fischer (XII, 460). M 18.
- Gmelin, H., Dantes Weltbild. 2. verm. Aufl. Lpz., Quelle & Meyer (157). M 2,20.
- van den Oudenrijn, M. A., Johannes Anglus: Von den Tugenden der Seele. Ein armen. Exzerpt aus der Prima secundae der Summa theologiae des Hl. Thomas von Aquin (1337). Mit Einl., lat. Übers. u. Glossar. Hrg. Frbg. (Schweiz), Librairie de l'Université, 1942 (154 4°). Fr 15.
- Baath, L. M., Acta Pontificum Svecica. I. Acta cameraria. Vol. I fasc. 2: 1348—1370. [Diplomatarium Svecicum. Appendix.] Stockholm, Norstedt, 1942 (XXI, 441—830 4°). Kr 18.
- Bihl, M., Statuta generalia Ordinis edita in Capitulo generali a. 1354 Assisi celebrato, communiter Farineriana appellata. Editio critica et analytica (*ArchFranciscHist* 1942, 1/2, 35/112; 3/4, 177/253).
- Oliger, L., De secta Spiritus libertatis in Umbria saec. XIV. Roma, Ediz. di „Storia e Letteratura“ (XII, 166).

- Denis-Boulet, Mme, La canonisation de Charles de Blois en 1376 (AcadInscrBelles-L 1942 juill.-déc., 252/62).
- Jacob, E. F., The Brethren of the Common Life (BullJohn RylandsLibr 1940, 1, 37/58).
- Mojonnier, A., Bruder Klaus. Niklaus von Flües Leben. Diesseits-Abseits-Jenseits. Zürich, Verkehrsverlag, 1942 (107; mehr. Bl. Abb.). Fr 3,20.
- , Niklaus von Flüe. Bruder Klaus. — Hilber, P., Niklaus von Flüe. Im Bildnis der Jahrhunderte. Ebd. 1942 (304 mit Abb., mehr. Taf. 4^o). Lw. Fr 42.
- Pacetti, D., La predicazione di S. Bernardino in Toscana. Con documenti inediti (ArchFranciscHist 1940, 3/4, 268/318; 1941, 3/4, 261/83).
- , Le prediche Bernardiniane di un codice Senese in una recente pubblicazione (Ebd. 1941, 1/2, 133/84).
- Bughetti, B., Il codice Bernardiniano continente gli schemi del Santo in volgare per la Quaresima di Firenze 1425 (Siena, Osservanza, Museo Castelli n. 28) (Ebd. 185/235).
- Thils, G., Le „Tractatus de Ecclesia“ de Jean de Raguse (Angelicum 1940, 2/3, 219/44).
- Clasen, S., Heinrich von Werl O. Min., ein deutscher Skotist I (WissWeish 1/2, 60/72).
- Nikolaus von Cues, Schriften in deutscher Übersetzung. H. 4. Von Gottes Sehen. Übers. v. Elisabeth Bohnenstaedt (239). M 5,80. — 5. Der Laie über Versuche mit der Waage. Übers. v. Hildegund Menzel-Rogner (95). M 3,80. Lpz., Meiner, 1942.
- Beltrán de Heredia, V., La Facultad de Teología en la Universidad de Sigüenza (RevEspTeol 1942, 3, 409/69).
- Halkin, L.-E., D'Erasmus à s. François de Sales (EtudesClass 1941, 1/2, 3/13).
- , Un humaniste liégeois oublié: Maître Nicolas Nickman. Les éditions de 1519 et 1542, expurgées à la main, des Commentaires d'Erasmus sur le N. T. (Ebd. 1940, 4, 369/79).
- Ritter, G., Luther. Gestalt u. Tat. 3. neubearb. u. verm. Aufl. Mchn., Bruckmann (291). Pp. M 4.
- Zur Theologie Luthers. Aus der Arbeit der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland. 1. Helsinki. Akateeminen Kirjakauppa (115). M 3.
- Brachmann, W., Glaube u. Geschichte. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung über den deutschen Protestantismus. Frankfurt a. M., Diesterweg, 1942 (VII, 119). Pp. M 4,80.
- Goetz, K., Die Verbindung von Kirche u. Staat in der alten reformierten Kirche Basels (BaslerZ 1941, 5/22).
- Roersch, A., La „Vita Bibantii“ de Laevinus Ammonius (RHistEcll 1/2, 152/55).
- Rassow, P., Die politische Welt Karls V. Mchn., Callwey, 1942 (93). Pp. M 3,50.
- Solana, M., Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento, siglo XVI. 3 vol. Madrid. Artes gráficas, 1941 (700; 604; 634 4^o). Pes 150.
- Lanz, A. M., L'autorità e l'infallibilità del Papa nella dottrina Lovaniese del secolo XVI (Gregorianum 1942, 3/4, 348/74).
- Mostazo, A., El ministro extraordinario de la Confirmación en Trento (RevEspTeol 1942, 3, 471/519).
- Oltra Hernández, M., Die Gewisheit des Gnadenstandes bei Andreas de Vega O.F.M. Münst. Diss. Düsseldorf, Ges. für Buchdruck. u. Verlag, 1941 (111).
- Temño Sáiz, A., Bartolomé Torres, teólogo. Contribución al estudio español del siglo XVI (RevEspTeol I, 1, 1940 oct., 55/137).
- Cuevas, Eus., Fr. Alfonso de Mendoza agustino, primer tratadista de Cristo-Rey (CiudadDios 154, 1942, 333/62).
- Walz, A., La storiografia del Baronio e la storiografia di oggi (Angelicum 1940, 1, 88/110).
- Jiménez Duque, B., Problemas místicos en torno a la figura de S. Juan de la Cruz (RevEspTeol 1941, 5, 963/83).
- Yurre, Gr. R., Suárez y la trascendencia de la maternidad divina (Ebd. 873/917).
- S. Laurentii a Brundisio Opera omnia. Vol. VII: Adventus. Padova, Tip. del Seminario (XIV, 582 4^o). L 115.
- Tromp, S., De biforini conceptu cum Christi mystici tum Corporis Christi mystici in Controversiis S. R. Bellarmini (Gregorianum 1942, 3/4, 279/90).
- Martin, J., Systematisierung des *Traité de l'amour de Dieu* des h. Franz v. Sales (ThQuart 1/2, 47/63).
- Fr. Otilio del Niño Jesús, Un mariólogo carmelita español del siglo XVII: R. P. José de Jesús María, Quiroga 1562—1629 (RevEspTeol 1941, 5, 1021/56).
- Ceyssens, L., An supplicium P. Servatii Vinck O.F.M. († 1638) expleat rationem martyrii? (ArchFranciscHist 1940, 1/2, 161/98).
- Fransolet, M., François de Quesnoy, sculpteur d'Urbain VIII, 1597—1643. Bruxelles, Palais des Académies. 1942 (235; 32 pl.).
- Peuckert, W.-E., Nikolaus Kopernikus, der die Erde kreisen ließ. Lpz., List (351). Hlw. M 5,80.
- Dupréel, E., Le pari de Pascal et les valeurs (RPhilosophique 1942/3, 4/6, 97/110).
- Décréau, J., Le „Mépart“ de Paray-le-Monial (RHistEgl France 1941 janv., 73/78).
- Pascal, P., L'abbé de Saint-Cyran, les Chartreux et les solitaires de Port-Royal (RHistorique 1941 avril, 232/84).
- Codignola, E., Carteggi di giansenisti liguri. Vol. III. Firenze, Le Monnier, 1942 (918 4^o). L 120.
- Kleyntjes, J., Un hospice pour nouveaux convertis à Rome, au XVII^e s. (RHistEcll 1942, 3/4, 435/47).
- Čyževskýj, D., Zwei Ketzer in Moskau (Kyrios 6, 1/2, 1942/3, 29/60).
- Aland, K., Spener-Studien. Berl., de Gruyter (213). M 14.
- Six, F. A., Studien zur Geistesgeschichte der Freimaurerei. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anst., 1942 (176). Pp. M 4,80.
- Verhaegen, P., Révolutionnaires de 1792—1793 (RHistEcll 1942, 3/4, 447/55).
- Steinbüchel, Th., Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit u. in ihrer grundsätzlichen Bedeutung (WissWeish 1/2, 41/60; 3/4, 103/26).
- Flori, M., Balmes. Su vida, sus obras y su tiempo. 2 vol. Barcelona, Ed. Balmes, 1942 (348; 411; ill.). Pes 25.
- Schmidt, E., Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus. T. 1. Pius IX u. die Zeit der Rüstung 1848—1870. 2. Aufl. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anst., 1942 (386). Hlw. M 12.
- Hagen, A., Hefe u. das vatikanische Konzil (ThQuartalschr 1942, 4, 223/52).
- , Die Unterwerfung des Bischofs Hefe unter das Vatikanum (Ebd. 1943, 1/2, 1/40).
- Blumhardt, J. Chr., Krankheitsgeschichte der Gottlieb Dittus. Ausführl. Orig.-Bericht. Neu durchges. v. E. Zuber. Basel, Brunnen-Verlag (78). Pp. Fr 2,75.
- Leslie, Sh., Letters of Hervert Cardinal Vaughan to Lady Herbert of Lea 1867 to 1903. Lo., Burns Oates, 1942 (453).
- Ammann, A. M., La politica ecclesiastica degli Zar e lo scoppio della rivoluzione bolscevica del 1917 (CivCatt magg. 15, 212/24).
- Carli, F., Pio X e il suo tempo. Firenze, Salani, 1941 (319 16^o). L 14.
- Dölger, F., Mönchsland Athos. Mit Beiträgen von ... Mit 183 Abb. Mchn., Bruckmann (303 4^o). Hlw. M 15.
- Halkin, L.-E., Les études d'histoire ecclésiastique locale en France (RHistEcll 1942, 3/4, 455/65).
- Walz, A., L'Angelicum. Cenni storici e descrizione d'un Ateneo Pontificio dell'Urbe (Angelicum 1942, 4, 289/311).

Systematische Theologie.

- Adam, K., Was ist katholische Theologie? (WissWeish 1/2, 1/22).
- Maccaferrie e Giraudo, Bibliografia sul problema della teologia. Bologna, Studio Domenicano, 1942 (50).
- Cordovani, M., Per la vitalità della teologia cattolica (Angelicum 1940, 2/3, 133/46).
- Stolz, A., De „theologia kerygmatica“ (Ebd. 4, 337/51).
- Straubinger, H., Gnosis, Glaube u. Theologie (ThQuartalschr 1942, 4, 253/67).
- Wirtz, H., Freude an Gott. Das Wissen um die ersten u. letzten Dinge des Lebens. Olten, Walter (412). Lw. Fr 10,80.
- Simón, J., A Dios per la ciencia. Barcelona, Editorial Lumen, 1941 (288). Pes 20.
- Ciappi, L., Intuizione del bello e conoscenza del divino: estetica e rivelazione (Angelicum 1941, 2/3, 105/27).
- Degl' Innocenti, U., Osservazioni sulla filosofia cristiana (Ebd. 4, 357/78).
- De Ruggiero, G., Storia della filosofia. La filosofia moderna. Bari. Laterza (532 16^o). L 60.

- Bascuñana Llopez, J., Exposición y crítica de la fenomenología di Edmund Husserl. Barcelona, Seminario Conciliar, 1940 (61).
- Fabro, C., Introduzione all'esistenzialismo. Milano, „Vita e Pensiero“ (196 16°). L 16.
- Nogué, J., Le toucher et l'espace (RPhilosophique 1942/3, 1/3, 5/16).
- Berteval, W., Bergson et Einstein (Ebd. 17/28).
- Hauser, G., Über den Zusammenhang zwischen Geometrie u. Philosophie. Luzern, Räder, 1942 (104 mit Fig.). Fr 3,85.
- Mierke, K., Verlaufsformen der Konzentration (ZAngewandte Psych 64, 3/4, 165/90).
- Thiel, M., De progressu a notione nominis ad intrinsecam rei notitiam (Angelicum 1941, 2/3, 128/41).
- De Coninck, A., L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur. Bruges, Desclée De Brouwer (118).
- Cysarz, H., Das Schöpferische. Die natürlich-geschichtliche Schaffensordnung der Dinge. Halle, Niemeyer (306). Hlw. M 11.
- Clara, M., Entwicklungsgeschichte des Menschen. 3. verb. Aufl. Mit 243 Abb. Lpz., Quelle & Meyer (XV, 559). Hlw. M 13,60.
- Anile, A., Le meraviglie del corpo umano. Torino, Ed. internaz., 1942 (283). L 32.
- de Castro Albarrán, A., Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo. Ed. II. Salamanca, Cervantes, 1942 (210). Pes 10.
- Barbera, M., La biotipología humana (CivCatt febr. 20, 224/33; apr. 3, 13/21; magg. 15, 225/33).
- Messineo, A., La crisi della persona umana (Ebd. magg. 15, 202/11).
- Petermann, Das Problem der Rassen Seele. 2. Aufl. Mit 80 Abb. u. 20 Tab. Lpz., Barth (XII, 230). M 7,20.
- Schneider, E., Person u. Charakter. Charakterformen u. Charakterformer. 2. Aufl. Mit 16 Abb. Ebd. (VII, 155). M 7,50.
- Maltha, A. H., De divinarum relationum existentia, quidditate, distinctione (Angelicum 1940, 1, 3/31).
- Backes, I., Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes (PastorBonus 1, 27/29).
- Ferrero, M., Los donos del Espíritu Santo. Thesis. Manila, Univers. de S. Tomás, 1941 (124).
- Menéndez-Reicada, I. G., Necesidad de los donos del Espíritu Santo. Salamanca, Convento de S. Esteban, 1941 (82).
- Kelly, B., The Seven Gifts of the Holy Ghost. Lo., Sheed & Ward, 1941 (134).
- Utz, A. F., Gebet, Vorsehung, Wunder (ZAszMyst 2, 111/15).
- Leitz, H., u. H. Bruns, Die Engel, ihr Wesen u. Werk. Alte bibl. Wahrheiten neu gezeigt u. bezeugt. Marburg, Spener-Verlag, 1941 (96). M 1,40.
- Schilling, Die Sünde als Beleidigung Gottes (ThQuart 1/2, 41/46).
- Horváth, A. M., Sünde u. Unsündlichkeit (Forts.) (DThomas Fr 1942, 4, 347/79).
- Schütz, A., Glaube u. Gesundheit. Ein Beitrag zum Problem Sünde-Krankheit. Zürich, Gotthelf-Verlag (104). Fr 2,50.
- A. R., Animadversiones in articulum [in ephemeride „Marianum“ 1941, 1]: „De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae“ (Angelicum 1941, 2/3, 196/204).
- Roschini, G. M., Mariologia. III. Summa Mariologiae. Pars II. Milano, Ancora, 1942 (476). L 40.
- Solá, Fr., La Immaculada Concepción. Barcelona, Editorial Lumen, 1941 (200).
- Bover, J. M., El hecho de la corredención o la corredención Mariana generalmente considerada (RevEspTeol 1941, 4, 681/729).
- Gomá y Tomás, I., La mediación universal de Maria Santissima. Barcelona, Casulleras, 1941 (519).
- Beumer, J., Das Verhältnis von geschaffener u. ungeschaffener Gnade (WissWeish 1/2, 22/41).
- Puig de la Bellacasa, J., De sacramentis. Compendium scholasticum-theologicum. Barcelona, Balmes, 1941 (740).
- de Castro, M., Es válido el Sacrificio de la Misa celebrado en una sola especie? (RevEspTeol 1941, 4, 665/80).
- Backes, I., Eine neue Auffassung der Mysterien Gegenwart (PastorB 1938/9, 10, 285/92).
- Breitenstein, D., Neues u. Altes über die Ehe (Paulus 1941, 3/4, 158/84).
- Segarra, F., Sententiae eschatologicae. Madrid, Fax, 1942 (466).
- Althaus, P., Der Christenglaube u. das Sterben. Güt., Bertelsmann, 1941 (31).
- Quervain, A. de, Die Heiligung. Ethik. T. 1. Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1942 (471). Lw. Fr 19,50.
- Dignant, O. E., Tractatus de virtute religionis. Ed. IV rec. St. Willems. Brugis, Beyaert, 1940 (256).
- Bollnow, O. F., Über die Ehrfurcht (BIDtschPhilos 16, 4, 345/69).
- Peinador, A., De iudicio conscientiae rectae. Madrid, Editorial „Coculsa“, 1941 (160).
- Hering, H.-M., De obligatione restitutionis in damnificatione ex errore (Angelicum 1940, 2/3, 147/55).
- , Quomodo solvendi sunt casus: Recurrendo ad sola principia an etiam ad prudentiam? (Ebd. 1941, 4, 311/35).
- Woroniecki, H., De legis sic dictae poenalis obligatione (Ebd. 379/86).
- Kindt-Kiefer, J. J., Mensch u. Staat. Zur Bindung des Staates an das Gewissen. Bern, Haupt, 1942 (46). Fr 2.
- Guerrero, Eust., Disciplina social y obediencia cristiana. Madrid, „Razón y Fe“, 1942 (164). Pes 9.
- Larenz, K., Vom Problem der Rechtspflicht (ZDtschKulturphilos 9, 2, 77/94).
- Bruculeri, A., Gli equivoci dell'amoralismo politico (Civ Catt apr. 3, 22/30).
- Jiménez Duque, B., El problema místico (RevEspTeol 1942, 4, 617/47).
- Fr. Claudio de Jesús Crucificado, Hacia una definición de la teología mística (Ebd. 1941, 3, 573/601).
- Roig Gironella, J., Los estudios de ascética y mística y las corrientes filosóficas modernas (Manresa marzo, 3/18).
- Busch, E., Mystik u. Philosophie (ZDtschKulturphilosophie 9, 2, 142/51).
- Riveau, A., A la recherche d'une „mystique“ (RDeuxMondes mars 15, 113/25).

Praktische Theologie.

- Lauer, A., Index verborum Codicis iuris canonici. Città del Vaticano 1941 (XXXVI, 936). L 500.
- Ariño Alafont, Colección canónica Hispana. Diss. Univ. Gregor. Avila 1941 (144).
- Liermann, H., Aufgaben der rechtsgeschichtlichen Forschung (ArchEvKRecht 1941, 5/6, 273/89).
- de Lamadrid, R. S., El derecho público de la Iglesia católica. Granada, Facultad Teol. S. J., 1940 (168). Pes 7.
- Dumas, A., La notion de la propriété ecclésiastique du IX^e au XI^e s. (RHistEgliseFrance 1940, 14/34).
- Cagnasso, F. B., De potestate Ordinarii loci in Vicarios paroeciales necnon in temporalia bona paroeciae religiosae (Angelicum 1941, 1, 36/100).
- Oesterle, G., De vicario oeconomico instituendo (Ebd. 1940, 4, 370/84).
- , Ad bicentesimum anniversarium declarationis S. C. C. „Matrimonium“ (Ebd. 1941, 4, 273/300).
- Bender, L., Matrimonium invalidum (Ebd. 301/10).
- Wenner, J., Päpstliche Richtlinien für die kirchlichen Ehegerichte (ThGl 3, 144/79).
- Anné, L., Les rites fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire. Louvain, Bibliothèque de l'Univ., 1941 (XXVIII, 517).
- Cappello, F. M., Per la difesa del vincolo matrimoniale e della famiglia (CivCatt apr. 3, 3/12).
- Strebel, J. J., Geschiedene Ehen. Erfahrungen u. Gedanken eines Richters. Luzern, Räder (149). Fr 4,80.
- Arata, A., Il problema dell'unità cristiana e le Chiese orientali. Milano, „Vita e Pensiero“ (80 16°). L 5.
- Krüger, P., u. Tyciak, J., Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumen. Theologie. Pad., Bonifacius-Druck., 1940 (365). Pp. M 9,30.
- Jugie, M., Les Eglises russes à la veille de la guerre actuelle (Echosd'Or 1940, 1/2, 176/89).
- Crivelli, C., I protestanti nella Siria. III (CivCatt magg. 15, 234/41).

- D'Elia, P. M., *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579—1615) editi e commentati. Vol. I. Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina. Parte I, libri 1—3.* Roma, Libr. dello Stato, 1942 (CLXXXVIII, 390; 18 tav.). L 300.
- Zunzunegui, J., *Los orígenes de las Misiones en las Islas Canarias* (RevEspTeol I, 2, 1941, 361/408).
- Unruh, Margarete, Samuel Jakob Enderlin. *Der Bahnbrecher der Sudan-Pionier-Mission in Ober-Ägypten.* Basel, Brunnen-Verlag, 1942 (78). Fr 2.
- Meier, J., *Die katholische Männerbewegung der Schweiz. Tatsachenbericht u. Planung.* Luzern, Rex-Verlag (16). Fr 0,50.
- Bergmann, B., *Das Mutterherz. Ein Buch des Dankes u. der Liebe.* Pad., Bonifacius-Druck. (230 mit Abb.). Pp. M 3,60.
- Richard, G., *Sexuelle Aufklärung u. Erziehung. Erfahrungen als Arzt u. Vater.* Zürich, Verl. f. Wissenschaft, Technik u. Industrie (61). Fr 3,20.
- Matzner, Elfriede, *Das Kind in der Kirche Christi. Religiöse Formung des Kindes durch den kirchl. Religionsunterricht.* Mit 4 Taf. Frbg., Herder, 1942 (XV, 159). M 2,20.
- Hahn, G., *Die Kirche der Märtyrer u. Katakomben. Werkstunden. 2. Aufl. Mit 47 Werkbildern.* Ebd. 1941 (XI, 474; 8 Bl.). M 8,60.
- , *Die abendländische Kirche im Mittelalter. Ihr äußerer Aufbau. Werkstunden. Mit 67 Werkbildern.* Ebd. 1942 (XIV, 415; 24). M 7,80.
- Schmidt, Ph., *Volkskundliche Plaudereien.* Mit 40 Abb. Bonn, Verlag d. Buchgemeinde (245). Pp. M 5,80.
- Peuckert, W. E., *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters.* Stuttgart, Spemann, 1942 (222 mit Abb.; mehr. Taf.) Pp. M 4,80.
- Maurer, Th., *Die elsässischen Sagen. T. 1. Ureuropäisches Sagengut. Könige u. Heilige. Maria. Straßb., Heitz (XXIX, 160). M 6,80.*
- Schreiber, G., *Kultische Nacht u. Goldene Samstage* (ZAsz Myst 2, 96/111).
- Tarchnišvili, M., *Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. u. 6. Jahrh. (Kyrios 6, 1942/3, 1/2, 1/28).*
- van den Oudenrijn, M. A., *Aus dem römisch-armenischen Meßbuch des Franziskaners Fr. Pontius (1345) (Handes Amsorya 1939, 7/12, 201/18).*
- Tutesian, E. M., *Armenische Kirchengesänge in Neumen* (Ebd. 254/5).
- Kunz, L., *Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien* ByzZ 1941, 1, 40/44).
- Fischer, B., *Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung* (Pastor Bonus 1, 1/14).
- Vandvik, E., *Lux illuxit laetabunda. La grande séquence de la messe d'Olav vers 1150* (SymbOslo 1941, 117/23).
- Rivera, J. F., *Gregorio VII y la Liturgia mozárabe* (RevEsp Teol 1942, 1, 3/33).
- Bréhier, L., *L'histoire du Pontifical Romain au moyen âge I* (JSavants 1942, juill., 97/107).
- Pagliari, C., *Martyrologii Romani fontes in ipso citati. Serie I. Fasc. 1—15.* Torino, Soc. ed. internaz., 1933—1942 16°.
- Gaiffier, B. de, *Le bréviaire d'Evora de 1548 et l'hagiographie ibérique* (AnalBoll 1942, 131/39).
- Nicolau, M., *La liturgia en la espiritualidad contemporánea* (Manresa marzo, 19/33).
- Laros, M., *Das Problem des Rosenkranzes* (ThGl 3, 125/31).
- Schweinsberger, F., *Über das Vorlesen u. Vorbeten in der Kirche* (Ebd. 164/70).
- Deichmann, F. W., *S. Agnese fuori le mura u. die byzantinische Frage in der frühchristlichen Architektur Roms* (ByzZ 1941, 1, 70/81).
- Dunbar, F. L., *Rom. 600 Bauwerke der Ewigen Stadt. Mit 26 Kt., 224 Abb. u. 76 Zeichn. nach Marten van Heemskerck.* Berl., Habel (XV, 295; 78). Pp. M 12,80.
- Baldracco, E., *Note sull'oratorio di S. Zenone* (RivArch Crist 1942, 1/4, 185/210).
- Stange, A., *Der Bamberger Dom u. seine Bildwerke. 24 Taf. mit erl. Text. Neuaufl. Berl., Angelsachsen-Verlag, 1942 (10 S. mit Abb.; 24 Taf. 4°). In Umschl. M 5,50.*
- Hege, W., *Der Bamberger Dom u. seine Bildwerke. Beschrieben v. W. Pinder. 5. Aufl. Berl., Deutscher Kunstverlag, 1942 (63; 80 S. 4°). Hlw. M 9,50.*
- Klapheck, R., *Der Dom zu Xanten u. seine Kunstschatze. Mit Aufn. v. W. Hege. 2. Aufl. Ebd. 1941 (81; 62 4°). Hlw. M 9,50.*
- Renger-Patzsch, A., *Norddeutsche Backsteindome. Beschrieben v. W. Burmeister. 3. erw. Aufl. Ebd. (49; 144 S. Abb. 4°). Hlw. M 9,75.*
- Seeger, Th., *Die Münster am Oberrhein. Beschrieben v. W. Hotz. 2. Aufl. Ebd. (62 mit Abb.; 120 S. Abb. 4°). Hlw. M 11,75.*
- Dell'Acqua, G. A., *Romanische Plastik in Italien.* Berl., Günther (2 Bl.; XL S. Abb. 4°). In Umschl. M 2,85.
- Duverger, J., en Dhamens, E., *Nieuwe gegevens betreffende de monumenten te Brou?* (Belgisch TijdschrOudheidk 1942, 2/3, 97/111).
- Faider-Feytmans, G., *Le cimetière mérovingien de Tertre* (Ebd. 113/30).
- Boutemy, A., *Les enlumineurs de l'abbaye de St. Amand* (Ebd. 131/67).
- Gevaert, S., *Le problème des représentations figurées dans les fonts baptismaux de Renier de Huy 1107/18* (Ebd. 169/82).
- Hegemann, H. W., *Der Engel in der deutschen Kunst. Mit 64 Bildtaf. Brünn, Rohrer (38 4°). Pp. M 6,50.*
- Braun, J., *Tracht u. Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst. Mit 428 Abb. Stuttg., Metzler (854 4°).*
- Habicht, V. C., *Niedersächsische Glasmalereien des Mittelalters in Skandinavien.* Osnabrück, Fromm (99 mit Abb.). Pp. M 6,50.
- Wyl, J. v., *Der Luzerner Totentanz. 15 Bild-Taf. mit Text v. W. J. Müller.* Zürich, Morgarten-Verlag, 1942 (7; 15 Taf. 2°). In Mappe Fr 14.
- Boeck, W., *Mantegna. Der Meister der oberital. Frührenaissance.* Burg, Hopfer, 1942 (64 mit Abb.). Pp. M 1,50.
- Salvini, R., Botticelli, 10 Farbtafeln. Aus d. Ital. übertr. v. Emmi Pfeiffer. Lpz., Goldmann, 1942 (2 Bl.; 10 Taf. 4°). In Mappe M 6.
- Gubalke, A., *Die leise Hand. Leonardo da Vincis Heiliges Abendmahl der Christenheit erklärt.* Siegen, Schneider, 1941 (79; Abb., mehr. Taf.). Pp. M 2,20.
- Mesnil, J., *Raffael. Mülhausen i. E., Braun (32 Bl. mit Abb.). M 1,50.*
- Gutmann, H. B., *Franciscan Interpretation of Raphael's „School of Athens“* (ArchFranciscHist 1941, 1/2, 3/12).
- Salvini, R., *Luca della Robbia.* Berl., Günther (2 Bl.; XL S. Abb. 4°). In Umschl. M 2,85.
- Dussler, L., *Sebastiano del Piombo.* Basel, Holbein-Verlag, 1942 (223; zahlr. Bl. Abb. 4°). Lw. Fr 85.
- Muñoz, A., *Velazquez. Ins Deutsche übertr. v. Emmi Pfeiffer.* Lpz., Goldmann, 1941 (XXX; 128 S. Abb., mehr. Taf. 4°). Lw. M 20.
- , *Murillo. Aus d. Ital. übertr. v. Emmi Pfeiffer.* Ebd. (XXXI; 128 S. Abb. 4°). Hlw. M 20.
- Winterswyl, L. A., *Auferstehung. 2. Aufl. Frbg., Herder, 1942 (8; 25 Taf.). Pp. M 1,25.*
- Herrmann, Hilde, *Marienleben. 2. Aufl. Ebd. 1942 (8; 25 S. Abb.). Pp. M 1,25.*
- Wunderle, G., *Andachtsbild u. Andacht* (ZAszMyst 2, 83/96).

Christliche Kunst.

- Protitsch, A., *Ikongraphie u. byzantinische Kunst. Ein Beitrag zum Untersuchungsverfahren der Kunstwissenschaft.* 3. Aufl. Sofia, Staatsdruckerei (61; 75 Abb. 4°). M 10.
- Burckhardt, J., *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens. Vollst. Neudruck. Mit 112 Abb. auf Taf. Wien, Bernina (927). Pp. M 7,50.*