(Herrn Professor Dr. Schilling, Oesterberg 11.)

THEOLOGISCHE REVUE

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben von Professor Dr. **Franz Diekamp** und Professor Dr. **Arnold Struker.**

Monatlich 1 Nummer. **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.** Preis halbj. 6,— RM
Anzeigen 0,20 die 5mal gesp. mm-Zeile. Beilagen nach Vereinbarung.

Nr. 8/9. **1927.** **26. Jahrgang.**

Zur theologischen Methode I:
Lang, Die loci theologici des Melchior Cano (Durst).
Zur christlichen Sozialethik:
Muhler, Die Idee des gerechten Lohnes
Renz, Die Lösung der Arbeiterfrage
Schilling, Die christlichen Soziallehren
Pieper, Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an? (Keller).
Tschudi, Das Chalifat (Lippl).
Schuster-Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte. 8. Aufl. (Engelkemper).
Bertholet, Das Dynamistische im A. T. (Schmidtke).
Feldmann, Das Buch Isaias (Fischer).
Bartmann, Jesus Christus (Meinertz).
Pieper, Paulus (Wikenhauser).
Bardenhewer, Der Römerbrief des h. Paulus (Rauer).
Fridrichsen, Le problème du miracle dans le christianisme primitif (Dausch).
Weyman, Beiträge zur Geschichte der lateinischen christlichen Poesie (Arens).
Christopher, S. Augustini de catechizandis rudibus liber unus (Mitterer).
Carame, Avicennae metaphysices compendium (Rolfes).
Hagen, Mahnungen zur Innerlichkeit (Gleumes).
Buchholz, Die Lehr- und Wanderjahre des Eustachius von Knobelsdorff (Lauchert).
Constant, Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces (Schweitzer).
Michel-Cavallera, Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin (Mager).
Contributi del laboratorio (dell' Università catt. di Milano) di psicologia e biologia (Lindworsky).
Frick, Das Reich Gottes (Paffrath).
Kleinschmidt, Das Auslanddeutschtum (Schlager).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur theologischen Methode.

I.

Das 6. Heft der Münchener Theol. Studien bringt eine sehr wertvolle und anregende Arbeit von Dr. A. Lang [1]), in der er die *Loci theologici* des Melchior Cano und deren Bedeutung für die theologische Methode behandelt. Der Verf. gibt deshalb seiner Arbeit den Untertitel: Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte.

In der Einleitung des Buches (S. 1—20) bietet Lang eine klare Übersicht über Canos Leben (1509—1560), Charakter und Schriften. Canos 12 Bücher *de locis theologicis* sind das klassische Werk der Fundamentaltheologie. Aber so epochemachend und einschneidend dieses Werk auch für die Entwicklung der Theologie war, so bedeutet es doch keine plötzliche, unvorbereitete Erscheinung. Das Wertvolle an Langs Arbeit ist vor allem, daß er überall die geschichtlichen Zusammenhänge aufzeigt. So beschreibt er gleich im 1. Kap. (S. 21—54) in großen Zügen die methodologischen Strömungen und Bestrebungen der vorangegangenen Jahrhunderte, die auf die Abfassung jenes Werkes über die *loci theologici* verursachend und richtunggebend eingewirkt haben. Der Verfall der Scholastik, der Humanismus, die Reformation drängten die Theologie zur methodologischen Reflexion und forderten die Klarstellung der theologischen Beweis- und Erkenntnismittel. Freilich konnte diese erst erfolgen, als auch die Theologie selbst wieder zu neuem Leben erwacht war. Diese Erneuerung der Theologie vollzog sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts und zeitigte ihre schönsten Erfolge in Spanien. Dort hat Cano die Notwendigkeit einer theologischen Methodologie am klarsten erfaßt. Seine *loci theologici* sind der erste gründliche Versuch in dieser Beziehung.

Das 2. Kap. (S. 55—73) erklärt, was Cano unter den *loci theologici* versteht. Eine geschichtliche Untersuchung der Wandlungen des *locus*-Begriffes in Dialektik und Theologie kommt zu dem Ergebnis, daß Cano sich in seiner Auffassung des *locus* nicht an Aristoteles, sondern an den Humanisten Rudolf Agricola anschließt. Cano versteht unter seinen *loci theologici* die Erkenntnisquellen der Theologie, die Fundorte, denen die einzelnen Sätze entnommen werden können, die der Theologe bei der Behandlung von theologischen Fragen zur Begründung oder Widerlegung derselben braucht.

Das 3. Kap. (S. 74—89) entwickelt Zahl und Einteilung der *loci theologici.* Cano stellt zehn *loci* auf: 1) die Hl. Schrift, 2) die mündliche Überlieferung, 3) die katholische Kirche, 4) die Konzilien, 5) die römische Kirche, 6) die Väter, 7) die scholastischen Theologen, 8) die natürliche Vernunfterkenntnis, 9) die Philosophen, 10) die Geschichte. Wenn Cano die zehn *loci* gleichmäßig aneinanderreiht, so wollte er sie durchaus nicht als gleichwertig und gleichartig angesehen wissen. Die sieben ersten sind *loci proprii* der Theologie, die drei letzten sind *loci alieni.* „Cano war es nicht um eine logisch geschlossene Fundamentaltheologie zu tun; er wollte vielmehr den Theologen eine methodische Anweisung bieten, wie aus den einzelnen *loci* stichhaltige Beweise zu gewinnen seien. Er kümmerte sich deshalb nicht um eine adäquate Scheidung und Abgrenzung der *loci,* sondern war darauf bedacht, die einzelnen theologischen Beweise in praktischer Vollständigkeit zu behandeln. Canos *loci* stellen sich so dar als eine systematische Zusammenfassung und Weiterentwicklung der damals gegebenen fundamentaltheologischen Ansichten" (S. 89).

Das umfangreichste (4.) Kap. (S. 90—186) gibt eine klare Übersicht, geschichtliche und sachliche Erklärung und Beurteilung der Doktrin Canos, wie er sie im 2.—11. Buch seines Werkes niedergelegt hat, wo er in je einem Buch über die einzelnen *loci* handelt, deren Beweiskraft feststellt und methodische Anweisungen zum Gebrauch der einzelnen *loci* gibt. Unter anderem ist Canos Lehre über die Inspiration, den Schriftkanon, die Vulgata, sowie über die päpstliche Unfehlbarkeit, die er als Glaubenswahrheit betrachtet, bündig wiedergegeben und beurteilt.

Die aus den *loci* gewonnenen Sätze haben nicht alle den gleichen Gewißheitsgrund und Gewißheitsgrad. Der Theologe muß die gefundenen Sätze nach ihrer theologischen Gewißheit werten. Diese Wertung ist nach Cano die wichtigste und schwierigste Aufgabe des Theologen. Die von Cano aufgestellten Prinzipien, die bei dieser Wertung in Betracht kommen, behandelt Lang im 5. Kap. (S. 187—210). Die klare Abgrenzung der unter die Glaubensgewißheit fallenden Wahrheiten hat eine klare Auffassung des Wesens des Glaubens zur Voraussetzung. Lang bringt deshalb zunächst eine Darstellung der Glaubensanalyse nach Cano, behandelt eingehend die umstrittene Frage, ob nach Cano die theologischen Konklusionen auch zu den Glaubenswahrheiten gehören und erwähnt noch Canos Lehre über die theologischen Zensuren. Dieselben sollen eine rasche und präzise Wertung der aus den *loci* geschöpften theologischen Sätze ermöglichen.

Ist der dogmatische Gewißheitsgrad genau abgeschätzt, „dann erst ist die erste Etappe des theologischen Beweisverfahrens vollendet: die Feststellung der dogmatischen Gegebenheiten. Das Resultat dieser ersten Etappe sind klarformulierte, durch beigegebene theologische *notae* dogmatisch genau gewertete Sätze, die als Grundlage zur weiteren theologischen Untersuchung dienen können. Diese erste Aufgabe der Theologie will keinen näheren oder gar erschöpfenden Aufschluß über den Inhalt der einzelnen Sätze geben, sie will nur ihre Beziehung zur Offenbarung, d. h. den Grad ihrer dogmatischen Gewißheit bestim-

[1]) **Lang,** Dr. Albert, **Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises.** Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. [Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6]. München, Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1925 (256 S. 8°). M. 5,50.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

men. Sie vermittelt nicht ein inhaltliches Wissen von den theologischen Prinzipien, sondern ein formelles Wissen über dieselben. Sie beweist sie nicht durch Aufzeigen ihrer inneren Evidenz, sondern sie sichert sie durch den Nachweis ihrer äußeren Bezeugung. . . . Man hat diese erste Funktion des theologischen Beweisverfahrens die positive Theologie genannt. Bei Cano findet sich dieser Ausdruck noch nicht, aber diese Bezeichnung ist bei ihm grundgelegt, wenn er als Hauptaufgabe dieser ersten Funktion das *„ponere principia"* nennt (l. XII, c. 3; l. II, c. 4). In diesem Sinne gehört die Gewinnung aller theologischen Gegebenheiten zur positiven Theologie, auch die Feststellung der unfehlbaren kirchlichen Entscheidungen, ja auch der nicht unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, soweit sie durch die Lehrgewalt der Kirche oder durch das einmütige Väter- oder Theologenzeugnis sichergestellt sind. Auch letztere Wahrheiten stehen dem Theologen als objektive Gegebenheiten mit einer autoritativen Gewißheit gegenüber"[1]) (S. 208 ff.).

Diese Gegebenheiten bilden das Material für die zweite Aufgabe der Theologie, deren Behandlung und Lösung als spekulative Theologie bezeichnet wird. Die spekulative Theologie sucht so gut als möglich in die ganze Inhaltlichkeit der geoffenbarten und im Glauben erfaßten Wahrheiten einzudringen. Der Mensch begnügt sich nicht mit der äußeren Bezeugung der Wahrheiten; sein Streben geht auf die innere Begründung derselben, er möchte zum Glauben das Wissen, zur *auctoritas* die *ratio* fügen (S. 211). Im 6. Kap. seines Buches (S. 211—228) entwickelt Lang die Aufgaben und Normen einer gesunden spekulativen Theologie im Anschluß an die Grundsätze und Weisungen, die sich an verschiedenen Stellen zerstreut bei Cano finden. Die spekulative Theologie muß den Sinn, die Bedeutung und die Tragweite der von der positiven Theologie aufgestellten Sätze genau feststellen. „Nicht um den Beweis, sondern um die Erklärung der Prinzipien handelt es sich dabei, nicht um die erstmalige Sicherstellung eines noch angezweifelten Satzes, sondern um die bessere Auffassung einer schon angenommenen Wahrheit" (S. 219). Eine zweite Aufgabe ist die rationale Begründung der aufgestellten Sätze, insofern und insoweit eine solche möglich ist. Denn es „ist ein wichtiger Unterschied unter den Glaubenssätzen zu machen. Die einen enthalten rein übernatürliche, keinem Menschengeist zugängliche Wahrheiten und sind deshalb von allen einfachhin zu glauben; andere unterrichten über Dinge, die auch natürlich erkennbar und nur *per accidens* von Gott geoffenbart sind, weil sie nicht von einem jeden oder nicht mit der nötigen Sicherheit erkannt werden können. Nur für letztere Wahrheiten kann die Vernunft zwingende Beweise führen. Die rein übernatürlichen Wahrheiten dagegen sind keiner natürlichen Beweisführung zugänglich, ja es wäre verderblich, sie auf Vernunftbeweise stützen zu wollen; für sie können höchstens Wahrscheinlichkeitsbeweise und Zweckmäßigkeitsgründe vorgebracht werden oder es kann durch Analogien aus der erschaffenen Welt ihr Verständnis erleichtert werden. Aber auch diese Wahrscheinlichkeitsgründe dürfen von dem Theologen nicht verachtet werden" (S. 220 f.). Weiterhin sucht die spekulative Theologie aus den Offenbarungswahrheiten auf dem Weg der Schlußfolgerung neue Wahrheiten abzuleiten, den in Schrift und Tradition eingeschlossenen Wahrheitsschatz zu heben und aus dem Dunkel gleichsam ans Tageslicht zu fördern. Endlich ist es Aufgabe der spekulativen Theologie, die gegnerischen Einwände zurückzuweisen und alle Lehren zu einem einheitlichen System zu verarbeiten. Am Ende dieses Kapitels bestimmt Lang im Anschluß an Cano das Verhältnis von spekulativer und positiver Theologie in kurzen klaren Sätzen. Positive und spekulative Theologie unterscheiden sich nach ihrem Ausgangspunkt, nach ihrem Ziel und in ihrem Beweisverfahren; aber sie dürfen nicht voneinander getrennt und ausschließlich geübt werden. Sie ergänzen sich gegenseitig und bilden zusammen die Theologie.

[1]) Lang fährt fort: „Das letzte Ziel der positiven Theologie wird freilich immer bleiben, die dogmatischen Wahrheiten aus der Schrift und Tradition unmittelbar zu begründen. Und insofern ist diese Arbeit im eminentesten Sinne positive Theologie" (S. 210). In einer Anmerkung fügt Lang noch hinzu: „Cano bemerkt ausdrücklichst, daß sich der Theologe nicht mit der kirchlichen Entscheidung zufrieden geben darf: . . . *cavendum est, ne, si in argumentorum confutatione ad Ecclesiam tamquam in aram confugimus, rustici potius quam theologi esse videamur* (l. II, c. 18)." Meine späteren Ausführungen werden zeigen, wie ich mich zu diesen Sätzen stelle. Vgl. unten Sp. 312, Anm.

Das Schlußkapitel (S. 229—241) endlich berichtet, wie nach Cano die Ausbildung des Theologen sich zu gestalten hat, damit er den an ihn gestellten Anforderungen gewachsen sei, und in welcher Weise der gründlich vorgebildete Theologe bei der Behandlung theologischer Probleme vorgehen soll.

Diese Inhaltsangabe dürfte zeigen, daß das Buch eine Reihe interessanter Fragen behandelt und wertvolle Anregungen bietet. Nicht im Rahmen des Buches lag eine Untersuchung, ob die in den Lehrbüchern der Dogmatik vielfach übliche Methode den von Lang im Anschluß an Cano entwickelten Grundsätzen entspricht, und ob nicht eine folgerichtige Weiterverarbeitung und Ordnung der bei Cano sich findenden methodologischen Grundsätze erforderlich ist, bzw. ob und inwieweit dieselbe bereits erfolgt ist und praktisch verwertet wird. Die folgenden Ausführungen möchten einen Beitrag zur Lösung dieser Frage bieten.

* * *

Wir sprechen zuerst von der Methode, wie sie die Eigenart der katholischen Theologie für die allseitige wissenschaftliche Behandlung eines Satzes zu fordern scheint, wenn der zu behandelnde Satz als Dogma, d. h. als eine von allen Gläubigen mit unerschütterlichem Glauben festzuhaltende Wahrheit, bezeichnet wird. Hernach werden die Modifikationen anzugeben sein, die in der Methode einzutreten haben, wenn der zu behandelnde Satz nicht eine Glaubenswahrheit ist, sondern einen geringeren Gewißheitsgrad hat.

Die erste Aufgabe der theologischen Untersuchung oder, wie Lang sich ausdrückt, „die erste Etappe des theologischen Beweisverfahrens" ist „die Feststellung der dogmatischen Gegebenheiten" (S. 208), in unserem Falle also der Nachweis, daß der klar formulierte Satz eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist, die von allen Gläubigen in unerschütterlichem Glauben für wahr gehalten werden muß. Wie kann der Theologe den Offenbarungscharakter und die auf alle Gläubigen sich erstreckende Glaubensverpflichtung nachweisen? Für den protestantischen Theologen, soweit er das lutherische Prinzip von der Hl. Schrift als einziger Glaubensquelle anerkennt, ist die Lösung der Frage, eben weil er nur die Schrift als Glaubensquelle anerkennt und eine äußere Autorität bei deren Auslegung ablehnt, sehr einfach. Er muß zeigen, daß der aufgestellte Satz klar und eindeutig in der Schrift ausgesprochen ist. Kann er dies nicht oder entstehen Zweifel über den Sinn eines Schrifttextes, so ist er hilflos. Er kann dann selbst nicht glauben, noch viel weniger anderen gegenüber eine Glaubensverpflichtung nachweisen. Anders liegt die Sache für den katholischen Theologen. Er soll nach Cano die dogmatischen Gegebenheiten den *loci theologici* entnehmen und mit deren Hilfe bestimmen. Aber von den zehn *loci theologici* des Cano kommen nur die ersten sieben in Betracht, weil nur sie *loci proprii* der Theologie sind. Die drei letzten dagegen sind, wie bereits erwähnt, *loci alieni*. Die aus diesen letzteren entnommenen rein natürlichen Kenntnisse gehören an sich nicht zum Offenbarungsschatz, sondern dienen nur als untergeordnete Hilfsmittel zu dessen Verteidigung und Ausnützung. Sind nun die sieben ersten *loci theologici* einander koordiniert in der Art, daß mit Hilfe eines jeden derselben unabhängig und losgelöst vom anderen der Nachweis der Glaubensverpflichtung erbracht werden kann? In manchen Lehrbüchern findet man tatsächlich die Methode, daß der Beweis für ein Dogma erbracht wird 1. aus der Schrift,

2. aus der Tradition, 3. aus den Entscheidungen der Päpste, 4. aus den Entscheidungen der Konzilien, 5. aus den Vätern, 6. aus den Theologen. Es werden also ungefähr die von Cano aufgestellten *loci* in der von ihm gewählten Reihenfolge benützt. Nicht mit Unrecht bemerkt indes Scheeben (Handbuch der Kathol. Dogmatik I [1873] S. 108, Nr. 213), daß seit Cano die *loci theologici* „in allzu loser und unvermittelter Zusammenstellung behandelt zu werden pflegten", daß bei ihrer Behandlung und Anwendung „der organische Zusammenhang" fehle. Um diesem Mißstande abzuhelfen, muß die katholische Theologie sich darüber Klarheit verschaffen, welche Kraft den einzelnen *loci* zukommt, ob und inwiefern man aus den einzelnen eine Glaubensverpflichtung zwingend nachweisen kann. Die von Cano aufgestellten *loci* müssen also auf ihre Natur und Beweiskraft und ihr etwaiges gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis näher untersucht und bestimmt werden. Sind diese Fragen einmal klargestellt und beantwortet, so ergibt sich von selbst die richtige Methode, wie der Theologe den Offenbarungscharakter und die Glaubensverpflichtung bezüglich eines Satzes endgültig nachweisen kann und muß.

Zunächst führt diese Untersuchung zur Unterscheidung der sieben eigentlichen *loci theologici* in zwei Gruppen: die zwei ersten (Schrift und Tradition) enthalten die Offenbarung in sich objektiv. Die fünf nächsten (die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche, die Väter, die Theologen) stellen in ihrem Wesen nur ein einziges Erkenntnismittel dar, nämlich das kirchliche Lehramt, allerdings in seinen verschiedenen Erscheinungs- und Betätigungsformen, wie es sich in Gegenwart und Vergangenheit, in gewöhnlicher und außergewöhnlicher Weise, in sich und in seinen Hilfsorganen betätigte und betätigt und in der Glaubensüberzeugung der Gesamtkirche zum Ausdruck kommt. Wir bezeichnen der Kürze halber die zwei ersten als *fontes*, die fünf nächsten als das *magisterium ecclesiae*, das kirchliche Lehramt. Die Frage kommt also darauf hinaus: Kann der Nachweis, daß ein scharf formulierter Satz eine von Gott geoffenbarte Wahrheit sei und deshalb von allen geglaubt werden müsse, erbracht werden mit Hilfe der *fontes* unabhängig vom *magisterium*, oder aber mit Hilfe des *magisterium* unabhängig von den *fontes*, oder aber nur mit Hilfe beider zusammengenommen, der *fontes* und des *magisterium*, und wie wirken in letzterem Fall die beiden Erkenntnismittel zusammen, bzw. welchem von beiden kommt in der Erkenntnisordnung und im Beweisverfahren die ausschlaggebende Bedeutung zu?

Eine bestimmt ausgesprochene Antwort finden wir bei Cano auf diese Frage noch nicht, wohl aber enthalten die praktischen Anweisungen, die er bei Behandlung der einzelnen *loci* gibt, und die zusammenfassenden acht Vorschriften im 6. Kap. des 12. Buches (*Quibus notis quaestiones fidei diiudicari possint*) die Richtlinien, die zur richtigen katholischen Beantwortung der aufgeworfenen Fragen führen. Aus diesen Anweisungen Canos sieht man, daß die endgültige Wertung des ersten und zweiten *locus* vielfach nur möglich ist mit Hilfe des dritten bis siebten *locus*. Die bloße Untersuchung der *fontes* führt in der Regel nicht zu der notwendigen Sicherheit. Diese wird vielmehr erst erreicht mit Hilfe des kirchlichen Lehramts. Ihm kommt also die letzte und ausschlaggebende und alle verpflichtende Beweiskraft zu. Aber Cano selbst spricht dieses seinen praktischen Anweisungen zugrundeliegende Prinzip noch nicht aus. Er hätte dazu Gelegenheit gehabt im 11. Kap. des 12. Buches, wo er kurz die Frage streift, ob der Autorität der Kirche oder der der Hl. Schrift der Vorrang zukommt. Ausführlicher wollte er diese Frage im 14. Buch behandeln, an dessen Ausarbeitung ihn der Tod gehindert hat. Cano schreibt: *„Est autem inter theologos controversum, utra sit prior, scripturae auctoritas an ecclesiae. Verum haec, sicut et cetera, quae non ad inventionem, sed ad dispositionem attinent, non putavi esse persequenda . . . Illud perspicuum est, eandem omnino esse spiritus sancti in scriptura et ecclesia auctoritatem, si res ipsas inspicias. Quare in se quidem neutra aut prior aut maior, neutra aut posterior aut minor est. Quid est ergo, quod in hoc loco nonnumquam dubitationem afferre soleat considerandumqum videatur? Credo, si quando dubitatio accidit, quale sit hominis eius ingenium, eruditio, institutum, quocum disputationem instituerit, spectare decet. Ut enim sunt, qui scripturas ecclesiae usui anteponunt, sic reperias multos, quibus ecclesiae mos et sensus maiores esse videantur. Quia vero ecclesia prior et antiquior est, dubitari non potest, ipsius auctoritatem quodammodo esse maiorem: nam quod sit et notior et crebrior, exploratum est. At in omnibus, ut dixi, eius cum quo disseris, habenda est ratio . . . Sed de hoc, magna enim res est, alio loco pluribus."*

Diese Worte zeigen uns, daß Cano sich theoretisch über die Frage noch nicht völlig klar war. Er stellt die beiden bezüglich der Autorität einander gleich, empfindet aber doch wieder richtig *ecclesiae auctoritatem quodammodo esse maiorem*. Praktisch gibt er die Anweisung, man solle die Geistesverfassung des Gegners berücksichtigen. Diese praktische Anweisung, die zeigt, daß bei Cano der apologetische Gesichtspunkt entsprechend den Bedürfnissen der damaligen Zeit noch stark im Vordergrund steht, ist natürlich kein Ersatz für eine prinzipielle Lösung, die es doch geben muß, und die richtunggebend sein muß für die der katholischen Theologie wesensnotwendige Methode. Diese prinzipielle Lösung bietet auch auf Grund der Klärung, die seit Cano in der katholischen Prinzipienlehre eingetreten ist, keine Schwierigkeiten mehr. Sie ist zusammengefaßt in dem Sätzchen: Schrift und Tradition bilden die *regula remota*, das Lehramt der Kirche aber die *regula proxima fidei*.

1. Das von Gott gewählte Organ, um die geoffenbarte Wahrheit in ihrem wahren Sinn allen Menschen zu vermitteln, ist die Verkündigung durch ein lebendiges Lehramt, dessen Aufgabe und Tätigkeit fortdauern wird bis zum Ende der Welt. Christus stiftete eine Kirche und gab deren Vorstehern, den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Auftrag, alle Völker zu lehren. Er verpflichtete die Menschen zur gläubigen Annahme der von den Aposteln und ihren Nachfolgern vorgetragenen Lehren und verhieß den Aposteln und ihren Nachfolgern bis zum Ende der Welt seinen besonderen Beistand. Nicht auf Grund natürlicher Anlagen und Bemühungen, sondern letzten Endes auf Grund dieses besonderen göttlichen Beistandes sind die Apostel und ihre Nachfolger bis zum Ende der Welt befähigt, die geoffenbarten Wahrheiten unverfälscht zu bewahren und in ihrem richtigen Sinn vorzutragen. Ohne diesen besonderen göttlichen Beistand, der die mit der Verkündigung der geoffenbarten Wahrheiten Beauftragten vor Irrtum schützt, ist überhaupt göttliche Sendung gar nicht denkbar. Die Unfehlbarkeit in der verpflichtenden Lehrverkündigung ist die naturnotwendige Folge der göttlichen Sendung. Gott könnte ja die zweifellose, gläubige Hinnahme der von seinen Gesandten in seinem Namen vorgetragenen Lehren nicht verlangen, wenn er nicht durch das Charisma der Unfehlbarkeit seiner Gesandten die Gefahr einer Irreführung gänzlich beseitigte. Die Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger, die Verpflichtung zur gläubigen Hinnahme der vorgetragenen Lehre, der besondere göttliche Beistand ist ausgedrückt in den Worten Christi: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker . . .; seht, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt" (Matth 28, 18—20). „Geht in alle Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Marc 16, 15, f.).

Die Voraussetzung für die gläubige Hinnahme der von einem Gesandten Gottes im Namen Gottes vorgetragenen Lehre ist

allerdings die klare Erkenntnis der göttlichen Sendung. Die Menschen dürfen und sollen prüfen, ob eine solche wirklich vorliegt (vgl. Denz.-Bannw. 1637). Dies gilt auch bezüglich des Anspruchs der katholischen Kirche, die sich als die von Gott gesandte unfehlbare Verkünderin der geoffenbarten Wahrheit erklärt. Die göttliche Sendung der Kirche kann aber auch klar erkannt werden. *„Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci“* (Vat. s. III, c. 3, Denz.-Bannwart 1793). Die göttliche Sendung und die aus ihr sich ergebende Unfehlbarkeit der Kirche verbürgen uns also, daß die Lehren, welche das kirchliche Lehramt als von Gott geoffenbarte Wahrheiten verpflichtend zum Glauben vorlegt, auch wirklich von Gott geoffenbarte Wahrheiten sind und geglaubt werden können und müssen. Der Mensch darf also die Glaubenszustimmung nicht davon abhängig machen, daß er von der Kirche für die einzelnen Glaubenssätze, die sie vorlegt, erst noch einen Beweis verlangt, um diesen Beweis zu prüfen und dann endlich nach erfolgter Einsicht in die Kraft des vorzulegenden Beweises die Glaubenszustimmung zu geben. Die absolute Sicherheit dafür, daß die als geoffenbarte Glaubenswahrheiten von der Kirche vorgetragenen Lehren wirklich von Gott geoffenbart und deshalb unfehlbar wahr sind, beruht ja letzten Endes nicht auf der wissenschaftlichen Untersuchung und Beweisführung, sondern auf der Leitung des Hl. Geistes, der die Kirche vor Irrtum bewahrt. Deshalb ist auch alles, was gegen eine von der Kirche als Glaubenswahrheit bezeichnete Lehre vorgebracht werden mag, von vornherein als Irrtum gekennzeichnet. Da Gott sich nicht selbst widersprechen und da es keinen Widerspruch zwischen geoffenbarter und natürlich erkennbarer Wahrheit geben kann, so ist es ausgeschlossen, daß unter dem Einfluß des göttlichen Geistes oder als richtiges Ergebnis wissenschaftlichen Forschens irgendeine Lehre entstehen und den Anspruch auf Wahrheit oder gar auf den Charakter einer geoffenbarten Wahrheit erheben kann, die im Widerspruch stünde mit den Lehren der vom Geiste Gottes geleiteten Kirche. In diesem Sinn ist in Fragen des Glaubens die Lehre der Kirche höchste und letzte, von den *fontes* unabhängige, unfehlbare Sicherheit verbürgende, alle Gläubigen, gelehrte und ungelehrte, verpflichtende Norm des Glaubens, gegen die es keine Berufung gibt, weder auf einen wissenschaftlichen Beweis noch auf eine auf Gott zurückgehende Erleuchtung oder Urkunde.

In einem gewissen Sinn jedoch besteht ein Abhängigkeitsverhältnis der kirchlichen Lehre von den *fontes*. Die Kirche erklärt ausdrücklich, daß ihr der Hl. Geist nicht zu dem Zweck gegeben wurde, daß sie als sein Organ immer wieder neue göttliche Offenbarungen verkünde, sondern dazu, daß sie mit seinem Beistand das in sich abgeschlossene und ihr übergebene Offenbarungsgut treu bewahre, unfehlbar erkläre und verkünde. *„Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent“* (Vat. sess. IV, c. 4, Denz.-Bannw. 1836); *fidei doctrina est, „tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda“* (Vat. sess. III, c. 4, Denz.-Bannw. 1800). Die Kirche gibt auch klaren Aufschluß darüber, wo und wie der Offenbarungsinhalt in der Kirche hinterlegt ist, woher sie die Wahrheiten nimmt, die sie als von Gott geoffenbarte Wahrheiten der Menschheit vorlegt und vorlegen wird bis zum Ende der Zeiten. Sie sind enthalten *„in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt“* (Vat. sess. III, c. 2; Denz.-Bannw. 1787). In der Lehre der Kirche haben wir also nicht wie in der Lehrverkündigung Christi und der Lehrverkündigung der Apostel und Propheten, durch die als durch seine Werkzeuge der Hl. Geist selbst sprach *(„Spiritu Sancto dictante“)*, oder wie in der inspirierten Schrift, deren *auctor principalis* der Hl. Geist selbst ist, eine *locutio divina* im strengen Sinn. Die Kirche ist nur die *causa applicans* der früher erfolgten *locutio divina*. Es ist deshalb ein Bedürfnis des menschlichen Geistes, soweit als möglich auch darüber klar zu werden, wann und in welcher Form eine von Gott geoffenbarte Wahrheit der Menschheit zum erstenmal übergeben wurde. Der Mensch sucht, soweit dies geschehen kann, die *locutio divina* gewissermaßen selbst zu hören. Er sucht darüber klar zu werden, wie und wo die in dem scharf formulierten Dogma ausgesprochene Wahrheit in den von der Kirche angegebenen Quellen enthalten ist: ob in der Schrift oder in der Tradition oder in beiden; ob klar und deutlich *(explicite)* oder nur einschlußweise *(implicite)*, und wenn letzteres, in welch anderen klaren Wahrheiten oder Bildern oder Einrichtungen die Wahrheit eingeschlossen ruhte, und welches der Entwicklungsgang war, bis unter dem Beistand des Hl. Geistes die Wahrheit allmählich klar erkannt und zum Glauben vorgelegt wurde. Die Beantwortung dieser Fragen kann nur mit Hilfe der *fontes*, der Schrift und Tradition, geschehen. Gleichzeitig führt diese Untersuchung der Quellen tiefer in das richtige Verständnis der geoffenbarten Wahrheit ein.[1]) Freilich darf, wie schon erwähnt, die Verkündigung einer Glaubenswahrheit durch die Kirche oder die Annahme einer von der Kirche vorgelegten Glaubenswahrheit nicht davon abhängig gemacht werden, daß die Kirche in rein wissenschaftlich überzeugender Weise den Beweis erbringt, daß, und darüber Aufschluß gibt, wo und wie das Dogma in den Quellen enthalten sei. Ein solcher rein wissenschaftlich überzeugender Nachweis ist bei allen den Glaubenswahrheiten nicht möglich, die in den Glaubensquellen nur *implicite* enthalten sind und sich erst im Laufe der Jahrhunderte geklärt haben und klären. Bei diesen Dogmen lassen die Texte oder historischen Tatsachen, die nach kirchlicher Lehre das Dogma einschlußweise enthalten, rein natürlich gedeutet zwar den im Dogma scharf formulierten Sinn zu, aber die rein philologisch-historische Auslegung und Beurteilung kann nicht den Nachweis erbringen, daß der im Dogma scharf formulierte Sinn die einzig richtige Auslegung und eine andere Auslegung unmöglich ist. In diesem Fall ist die sich allmählich klärende, immer allgemeiner werdende und schließlich von der Kirche verpflichtend vorgelegte Deutung eines solchen Textes zurückzuführen auf die Einwirkung des Hl. Geistes, der die Kirche leitet und beseelt. Eine so zustande gekommene Deutung bietet, obwohl sie nicht auf innerer Evidenz beruht, eben deshalb, weil sie so zustandegekommen und deshalb unfehlbar wahr ist, größere Sicherheit als der beste wissenschaftliche Beweis.

Das kirchliche Lehramt ist also insofern eine von den *fontes* unabhängige Glaubensnorm, als zwar nicht die Art und Weise, wie eine Wahrheit von Gott geoffenbart wurde, aber doch die Tatsache, daß eine Wahrheit auf göttliche Offenbarung zurückgeht und im Glauben festgehalten werden muß, mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes unabhängig von den *fontes* entscheidend und alle Gläubigen verpflichtend bewiesen werden kann.

Anders verhält es sich bei den *fontes*. Wenn sie auch ontologisch die geoffenbarte Wahrheit unabhängig von der Kirche in sich enthalten, so bekommen sie doch ihren Wert für unsere Erkenntnis nur vermittelst des kirchlichen Lehramtes. Sie sind in der Erkenntnisordnung, in ihrer Eigenschaft als Glaubensquelle und Glaubensnormen, ganz und gar abhängig vom kirchlichen Lehramt.

2. Leicht ist dies zu zeigen bezüglich der Hl. Schrift. Die Hl. Schrift ist inspiriert; Gott ist ihr *auctor principalis*. Was in den Hl. Schriften steht, hat Gott selbst uns mitgeteilt. Wir müssen es also in unerschütterlichem Glauben festhalten. Die Voraussetzung dafür ist aber, daß uns die Tatsache der Inspiration, deren Natur und Umfang, der

[1]) Unsere Darlegungen müssen sich beschränken auf das, was zur Erklärung der theologischen Methode notwendig ist, und können sich deshalb nicht näher einlassen auf die überaus große Bedeutung, welche dem Studium der Hl. Schrift und der Väter, überhaupt der Tradition, zukommt. Nur auf den einen Umstand sei noch hingewiesen, daß wir in der Hl. Schrift die Ideen viel lebensvoller, anschaulicher und in ihrer ganzen Weite antreffen, noch nicht in der abstrakten Form und Zuspitzung, welche sie durch die dogmatische Formulierung bekommen haben. Die kirchlich-dogmatische, abstrakte Formulierung gibt den Wahrheiten zwar größere Sicherheit und Festigkeit, nimmt ihnen aber den Reiz der Lebendigkeit und konkreten Anschaulichkeit, der ihnen in der Sprache und Darstellung der Hl. Schrift eigen ist.

Canon der inspirierten Bücher und, da ja die Originale der inspirierten Bücher nicht mehr existieren, die Ausgabe, die den Originaltext in dogmatisch zuverlässiger Weise wiedergibt, endlich der wahre, von Gott beabsichtigte Sinn der inspirierten Texte mit voller Sicherheit feststeht. Wie kommt aber der Mensch zu dieser Sicherheit? Könnte sie aus der Schrift selbst, unabhängig von einem anderen Kriterium, geschöpft werden, dann wäre die Schrift selbständige, unabhängige Glaubensquelle und Glaubensnorm. Nun ist dies aber nicht der Fall, vielmehr bekommen wir die erforderliche Sicherheit nur vermittelst des kirchlichen Lehramtes, das mit Hilfe der anderen Glaubensquelle, der Tradition, und unter dem Beistand des Hl. Geistes uns den erforderlichen, absolut sicheren Aufschluß gibt über alle die erwähnten Punkte. Denn derselbe Geist Gottes, der der Kirche als Hilfsmittel zur Ausübung des ihr übergebenen Lehrauftrages einen großen wesentlichen Teil der Offenbarung und der Heilsgeschichte in den inspirierten Büchern selbst aufgezeichnet und übergeben hat, sorgt auch dafür, daß das kirchliche Lehramt den ihm anvertrauten Schatz, dessen Natur und Wert, stets richtig erkennt und würdigt, und steht ihm bei, daß es den Sinn der inspirierten Texte richtig erfaßt und erklärt, auch wenn die Hilfsmittel, die der rein natürlichen wissenschaftlichen Erklärung zur Verfügung stehen, versagen und zu einer endgültigen, überzeugenden Erklärung und Feststellung des Sinnes nicht ausreichen.

Wer die Schrift als inspiriertes Gotteswort aus der Hand der Kirche annimmt, der muß konsequenterweise auch die von der Kirche gegebenen Schriftauslegungen gläubig hinnehmen, sowohl die authentischen Erklärungen einzelner Texte als auch die allgemeinen Richtlinien für die Auslegung des Schrifttextes. Der katholische Theologe wird deshalb bei der Schriftauslegung außer den allgemeinen Regeln, welche die Wissenschaft für die Auslegung eines jeden historischen Dokuments aufstellt, auch noch die besonderen Regeln zu beobachten haben, welche nur für die Auslegung der Hl. Schrift gelten und in der Berücksichtigung der vom kirchlichen Lehramt gegebenen Erklärungen und Richtlinien bestehen (vgl. Denz.-Bannw. 2146). Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß in der Auslegung der Hl. Schrift nach den angegebenen Regeln ein wichtiger Teil der Theologie besteht. Doch bekommen die Auslegungen, welche die Theologen als Hilfsorgane des kirchlichen Lehramtes geben, erst dann die Bürgschaft unfehlbarer Richtigkeit und verpflichtende Kraft, wenn das kirchliche Lehramt sie übernimmt, als richtige Auslegung des inspirierten Schriftwortes anerkennt und verpflichtend vorlegt.

Aus der geschilderten Abhängigkeit der Hl. Schrift vom kirchlichen Lehramt ergibt sich folgendes:

Wer die Autorität der Kirche leugnet, entzieht sich das logische Fundament und das Recht, die Hl. Schrift als inspirierte Glaubensquelle zu betrachten und aus ihr auf Grund der Inspiration eine Glaubensverpflichtung für die einzelnen Glaubenssätze nachzuweisen. Dies veranschaulicht die Geschichte des Protestantismus, den die von Luther vollzogene Ablehnung der kirchlichen Lehrautorität denknotwendig zu der heute immer mehr um sich greifenden Ablehnung der Hl. Schrift als inspirierter Glaubensquelle führt.

Weiterhin folgt, daß es ein innerer Widerspruch ist, wenn man auch nur methodisch von der Autorität des kirchlichen Lehramtes abstrahiert und dann mit Hilfe der inspirierten Schrift versucht, den Nachweis für den Offenbarungscharakter eines aufgestellten Satzes direkt zu erbringen, oder wenn man an der kirchlichen Lehrautorität wirklich zweifelt oder sie gar negiert und in dieser Geistesverfassung mit Hilfe der inspirierten Schrift die von der katholischen Kirche zum Glauben vorgelegte Lehre zu prüfen versucht, ob sie auch wirklich eine von Gott geoffenbarte Wahrheit sei, und ob die Kirche das Recht hatte, eine solche Lehre als von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Glauben verpflichtend vorzulegen. Ein solches Vorgehen ist angebracht als *argumentum ad hominem*, z. B. gegenüber einem gläubigen Protestanten, der im Geiste Luthers an der Schriftinspiration noch festhält, ohne freilich diesen seinen Glauben rechtfertigen zu können; in sich berechtigt aber ist dieses Vorgehen nicht. Denn da das kirchliche Lehramt allein uns die Schriftinspiration verbürgt, setzt der Glaube an die Schriftinspiration die Anerkennung der kirchlichen Lehrautorität voraus. Dasselbe Lehramt aber, dessen Autorität man durch die Tat anerkennt und anerkennen muß, wenn man mit logischer Berechtigung aus der Schrift als inspirierter Glaubensquelle den direkten Nachweis für den Offenbarungscharakter eines Satzes zu erbringen sucht, belehrt uns mit derselben Autorität auch über den Offenbarungscharakter des in Frage gestellten und zu beweisenden Satzes. So muß man entweder, wenn man die Lehre der Kirche über die Schriftinspiration annimmt, auch ihre Lehre über den in Frage gestellten Satz annehmen, oder aber, wenn man die Autorität der Kirche bezüglich des in Frage gestellten Satzes ablehnt, muß man sie auch ablehnen bezüglich der Schriftinspiration und kann dann nicht mehr aus der Schrift als inspirierter Glaubensquelle argumentieren.

Ferner ist es bei Abstraktion von der kirchlichen Lehrautorität oder bei deren Negation nicht möglich, die richtige Methode in der Schriftauslegung anzuwenden. Unter Ausschaltung der kirchlichen Lehrautorität ist nur die rein philologisch-historische Auslegung des Schrifttextes möglich. In einer Reihe von Fällen kann man aber mit dieser Methode allein nicht den wahren und vollen, von Gott beabsichtigten Sinn eines Schrifttextes mit Sicherheit feststellen; man benötigt vielmehr hierzu der spezifisch theologischen Kriterien (*Ecclesiae traditio, analogia fidei, Apostolicae Sedis normae*, Denz.-Bannw. 2146).

Endlich ist folgendes noch sehr zu beachten: das kirchliche Lehramt übergibt uns die Hl. Schrift als inspiriertes Wort Gottes. Eben dadurch legt es uns den gesamten Inhalt der Hl. Schrift als von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Glauben vor. Was also klar und deutlich in der Hl. Schrift gesagt ist, ist eben dadurch ohne weiteres eine vom kirchlichen Lehramt in verpflichtender Weise vorgelegte Glaubenswahrheit.

3. Wir kommen zur Tradition, der anderen Quelle, aus der die Kirche die Glaubenswahrheiten schöpft. Damit der Inhalt der Tradition *fide divina* geglaubt werden kann, muß er auf Gott zurückgehen. Das ist tatsächlich der Fall, denn den Inhalt der Tradition bilden die Wahrheiten, *„quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt“* (Vat. sess. III, c. 2, Denz.-Bannw. 1787). Der von Geschlecht zu Geschlecht weitergegebene Traditionsinhalt geht also auf *locutio divina* zurück, insofern ihn Gott erstmals in Christus und durch die Apostel *(Spiritu Sancto dictante)* gegeben hat. Eine Traditionswahrheit ist demnach eine aus der mündlichen Predigt Christi oder der Apostel stammende, von Geschlecht zu Geschlecht weitergegebene Wahrheit. Das Wort Tradition bringt an sich zunächst nur die Weitergabe, nicht aber die erstmalige Übergabe durch Gott, also den göttlichen Ursprung der Wahrheit, zum Ausdruck. Und doch hängt das Wesen der Tradition als Glaubensquelle gerade von diesem göttlichen Ursprung ihres Inhaltes auf Grund der mündlichen Predigt Christi oder der Apostel ab.

Wie kann nun der Inhalt der Tradition mit genügender Sicherheit festgestellt werden? Könnte dies unabhängig von der Kirche geschehen, dann wäre der Traditionsinhalt eine selbständige Glaubensquelle und Glaubensnorm. Eine genügend sichere Feststellung des Traditionsinhaltes ist aber mit Ausnahme der noch zu bezeichnenden Wahrheiten nur mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes möglich. Der Hl. Geist, den Christus seiner Kirche verheißen und gegeben hat, sorgt dafür, daß die Kirche das ihr vermittelst der mündlichen Predigt Christi und der Apostel übergebene Offenbarungsgut unversehrt bewahrt und weitergibt und weitergebend auch erklärt und entwickelt, wie es gerade auftauchende Fragen und Schwierigkeiten verlangen. Wenn also gezeigt werden kann, daß

die Kirche zu irgendeiner Zeit einen scharf formulierten Satz als von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Glauben vorgelegt hat oder vorlegt *„sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio"* (Vat. sess. III, c. 3, Denz.-Bannw. 1792), so ist damit auf Grund der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts auch indirekt der absolut sichere Nachweis für den göttlichen Ursprung des Satzes erbracht. Es ist jedoch noch kein Aufschluß über den *modus facti* gegeben, nämlich darüber, ob der Satz auf göttliche Offenbarung zurückzuführen ist vermittelst der mündlichen Predigt Christi und der Apostel oder vermittelst der Schriftinspiration oder vermittelst beider zugleich [1]).

Das ist auch die Methode, wie der sog. Traditionsbeweis indirekt bisher geführt wurde bzw. hätte geführt werden sollen. Er wird ja nicht dadurch erbracht, daß einige Texte aus den Vätern oder historischen Dokumenten zitiert werden. Das Charisma der Unfehlbarkeit, das zu dem absolut sichern Schluß auf den göttlichen Ursprung einer als Glaubenswahrheit vorgelegten Lehre berechtigt, kommt ja nicht den einzelnen Vätern, sondern dem kirchlichen Lehramt zu. Vielmehr muß aus der Art ihrer Äußerung oder aus dem Consensus der Väter bzw. der Theologen nachgewiesen werden, daß ihre Lehre die verpflichtend vorgelegte Lehre des kirchlichen Lehramts ihrer Zeit wiedergibt. Das erst berechtigt zum absolut sicheren Rückschluß auf den göttlichen Ursprung der Lehre. Aber ebensogut wie mit Hilfe der verpflichtenden Lehrverkündigung des *magisterium universale et ordinarium* kann auch mit Hilfe des *solemne judicium* eines Konzils oder eines Papstes auf den göttlichen Ursprung einer als Glaubenswahrheit vorgelegten Lehre geschlossen werden. Doch müßte außerdem, wie schon erwähnt, der Traditionsnachweis im Gegensatz zum Schriftnachweis noch zeigen, daß die Lehre zurückzuführen ist auf die mündliche Verkündigung Christi und der Apostel. So wird z. B. der indirekte Offenbarungsbeweis für die Siebenzahl der Sakramente folgendermaßen von den Theologen geführt: Die Kirche lehrt die Siebenzahl der Sakramente als geoffenbarte Glaubenswahrheit. In der Schrift ist diese Lehre nicht klar enthalten. Also ist sie zurückzuführen auf die mündliche Anordnung Christi.

Der Nachweis des Offenbarungscharakters eines aufgestellten Satzes mit Hilfe des sogenannten indirekten Traditionsbeweises ist also seinem ganzen Wesen nach nichts anderes als der Nachweis mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes. Das Ausschlaggebende, was bei diesem indirekten Beweis zum absolut sicheren Rückschluß auf den göttlichen Ursprung der Lehre berechtigt, ist nicht der Zeitpunkt, wann das kirchliche Lehramt in der gewöhnlichen Lehrbetätigung oder in feierlicher Weise eine Lehre zum erstenmal klar und deutlich zum Glauben vorgelegt hat und vorlegt, sondern das Charisma der Unfehlbarkeit. So gut deshalb der sichere Rückschluß auf den göttlichen Ursprung einer Lehre möglich ist, wenn die Kirche im 5. oder im 11. Jahrhundert eine Lehre als von Gott geoffenbarte Wahrheit verpflichtend vorlegt, ebensogut kann dieser Rückschluß mit derselben Sicherheit erfolgen, wenn die verpflichtende Vorlegung durch die Kirche im 16. oder 19. Jahrhundert geschieht. Es ist deshalb ein innerer Widerspruch, wenn man z. B. eine durch das Tridentinum feierlich verkündete Lehre durch einen sogenannten indirekten Traditionsbeweis erst noch beweisen will. Man kann in theologischen Lehrbüchern folgende Methode finden: Der aufgestellte Satz wird als Glaubenssatz bezeichnet. In der dem Beweis vorausgeschickten Erklärung wird angegeben, daß der Satz auf dem Tridentinum definiert wurde. Dann folgt der Beweis, der dem ganzen äußeren Aufbau nach die Berechtigung dieser Definition beweisen soll, und zwar aus Schrift und Tradition. Als Traditionsbeweis werden eine Reihe von Väterstellen angeführt, um deren *consensus* und dadurch die verpflichtende Lehre des *magisterium universale et ordinarium* jener Zeit nachzuweisen. Aber als Beweis ist dieser Traditionsbeweis genau dasselbe wie die in der Erklärung dem Beweis vorausgeschickte und angeblich zu beweisende Definition des Tridentinums. Das Beweismittel für den göttlichen Ursprung der Lehre ist das unfehlbare kirchliche Lehramt. Dieses verbürgt den Offenbarungscharakter des aufgestellten Satzes und verpflichtet zu seiner gläubigen Annahme, ob es im 1. oder 5. oder 11. oder 16. oder 20. Jahrhundert gesprochen hat oder spricht. Wenn man also von der Autorität der Kirche im 16. Jahrhundert abstrahiert, indem man die Definition des Tridentinums in der Erklärung als zu beweisend dem Beweis voranstellt, dann muß man auch von der Autorität der Kirche abstrahieren, insofern sie im 5. oder im 11. Jahrhundert gesprochen hat, und kann deshalb auch nicht aus der in jener Zeit als verpflichtend vorgetragenen Lehre der Kirche mit unfehlbarer Sicherheit auf den göttlichen Ursprung der Lehre schließen, so daß der Beweis hinfällig wird. Wenn man aber die Autorität der Kirche in früheren Jahrhunderten anerkennt, dann braucht man von derselben nicht zu abstrahieren, insofern dieselbe im 16. Jahrhundert auf dem Tridentinum feierlich gesprochen hat. Man kann also nicht diese Definition als erst noch zu beweisend dem Beweis voranstellen, sondern wird die Tridentinische Definition als ausschlaggebenden Beweis für den Offenbarungscharakter und die Glaubensverpflichtung ansehen und bezeichnen.

Aber ist die Feststellung des Inhalts der mündlichen Predigt Christi und der Apostel nicht auch direkt möglich, unabhängig vom kirchlichen Lehramt? Diese Feststellung hängt davon ab, ob wir historische Dokumente haben, von denen uns unabhängig von der Kirche mit genügender Sicherheit feststeht, daß sie die Predigt Christi und der Apostel zuverlässig wiedergeben. Solche Dokumente sind die Schriften des Neuen Testamentes, insofern ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit rein natürlich, unabhängig vom kirchlichen Lehramt, nachgewiesen werden kann, also unter Abstraktion von der Inspiration, die uns ja nur mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes sicher erkennbar ist. Als natürlich glaubwürdige Quellen berichten uns die neutestamentlichen Schriften eine Reihe von Wahrheiten, die Christus und die Apostel in ihrer mündlichen Lehrverkündigung vorgetragen haben. Namentlich die Wahrheiten, die in der sogenannten Apologetik behandelt werden, auf denen der Nachweis der Gottheit Christi und der

---

[1]) Die neutestamentlichen Schriften sind neben manchem, was in ihnen allein sich findet, zu einem großen Teil die von Gott selbst als *auctor principalis* bewirkte Niederschrift eines Teiles der mündlichen Predigt Christi und der Apostel zwecks deren leichteren und naturgemäßeren Erhaltung und Weitergabe. Das der Kirche übergegebene Offenbarungsgut ist also zurückzuführen zum Teil einzig auf die mündliche Predigt Christi und der Apostel, zum Teil einzig auf die inspirierte Schrift, wie etwa der Inhalt der Geheimen Offenbarung, zum Teil aber auf beide Offenbarungsquellen zugleich. Die mündliche Predigt Christi und der Apostel, soweit sie in den inspirierten Schriften des Neuen Testamentes niedergelegt ist, ist nicht bloß inhaltlich (*materialiter*), sondern auch *formaliter* Wort Gottes. Dagegen enthält die Weitergabe des Teils der mündlichen Predigt Christi und der Apostel, der nicht auch zugleich in der inspirierten Schrift enthalten ist, aber auch des Teils, der zwar in der Schrift enthalten ist, doch insofern sein Inhalt neben der Hl. Schrift her von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde, zwar inhaltlich die von Christus und den Aposteln verkündete göttliche Wahrheit, ist aber formell nicht Gottes-, sondern Menschenwort; denn die Form, in welcher der Inhalt der Predigt Christi und der Apostel durch die Weitergabe und die durch die Weitergabe veranlaßte geistige Verarbeitung gepredigt wurde und wird, geht nicht auf Gott, sondern auf die Menschen zurück, freilich unter dem besonderen Beistande des Hl. Geistes, der die Organe des kirchlichen Lehramtes leitet, daß sie den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit recht gedeutet vorlegen und weitergeben. Dieser Beistand, durch den der Hl. Geist die Organe des kirchlichen Lehramtes führt und leitet, geschieht durch einen *influxus positivus*. Es gibt aber verschiedene Arten und Grade dieses *influxus positivus*. Der höchste Grad besteht in einer solchen Einwirkung, daß Gott selbst der *auctor principalis* und der Mensch das Werkzeug in der Hand Gottes wird. In diesem Verhältnis zu Gott standen die Hagiographen bei Abfassung und Niederschrift der inspirierten Schriften. Diesen Grad erreicht die Einwirkung des Hl. Geistes auf die Organe des kirchlichen Lehramtes bei der Vorlegung und Formulierung und Weitergabe des Offenbarungsinhaltes nicht, weshalb der besondere Beistand, durch den der Geist Gottes in der Erhaltung, Weitergabe und Erklärung des Offenbarungsinhaltes vor Irrtum bewahrt, nicht Inspiration in dem strengen Sinn genannt werden kann, den dieses Wort im jetzigen theologischen Sprachgebrauch hat. Damit dürfte die Frage beantwortet sein, die Karl Adam bei Besprechung meiner Abhandlung über die sakramentalen Charaktere, in deren einleitendem Teile ich die methodologische Frage behandle, aufgeworfen hat (vgl. Theol. Quartalschr. 106 [1925] S. 196). Näheres über die Natur dieses göttlichen Beistandes bei P. Reg. Schultes O. P., *De ecclesia catholica*, Paris 1925, p. 285.

Stiftung und Sendung der Kirche und der von Christus beabsichtigten Eigenschaften der Kirche beruht[1]). Doch kann eine solche Benützung der neutestamentlichen Schriften als bloß natürlich glaubwürdiger Geschichtsquellen nicht als allgemeine oder gar einzig geltende Norm zur Bestimmung des Offenbarungsinhaltes gelten. Einmal könnten auf diese Weise viele Glaubenswahrheiten überhaupt nicht, oder wenigstens bei auftauchenden Zweifeln nicht mit Sicherheit in ihrem wahren Sinn festgestellt werden. Sodann wären die meisten Menschen nicht oder nur schwer imstande, mit Hilfe dieser wissenschaftlichen Auswertung der neutestamentlichen Schriften den Inhalt der mündlichen Lehre Christi und der Apostel zu bestimmen oder die so erfolgte Bestimmung auf ihre Richtigkeit nachzuprüfen und anzunehmen. Endlich wird diese Benützung der neutestamentlichen Schriften ihrem wahren Wesen als inspiriertem Wort Gottes nicht gerecht. Denn die neutestamentlichen Schriften sind nicht bloß natürlich glaubwürdige Geschichtsquellen, die uns in zuverlässiger Weise einen Teil der Lehre Christi und der Apostel berichten, sie sind vielmehr auf Grund der Inspiration formales Wort Gottes. Deshalb benützt die katholische Theologie die neutestamentlichen Schriften als eigentliche Glaubensquellen und macht einen gewaltigen Unterschied zwischen ihnen und den anderen historischen Zeugnissen, die wir aus den ersten christlichen Jahrhunderten haben, und bezeichnet als *monumenta et documenta traditionis* im strengen Sinn des Wortes die von den heiligen Schriften des Neuen Testamentes unterschiedenen geschichtlichen Zeugnisse der Vergangenheit, welche die von Christus und den Aposteln vorgetragenen Lehren wieder- und weitergeben. Die Frage ist also, ob mit Hilfe dieser von den neutestamentlichen Schriften unterschiedenen Traditionsdokumente der Inhalt der Predigt Christi und der Apostel mit genügender Sicherheit festgestellt werden kann, und zwar unabhängig von der Kirche, indem man abstrahiert von der Autorität, welche diese Traditionsdokumente haben als Äußerungen des kirchlichen Lehramtes oder auf Grund der Anerkennung von seiten des kirchlichen Lehramtes. Man wird wohl gestehen müssen, daß es kaum ein einziges Dogma im strengen Sinn (*revelatum per se*) geben dürfte, von dem man bei einer solchen Bewertung und Benützung der erwähnten Traditionsdokumente mit genügender Klarheit und Sicherheit nachweisen könnte, daß es von Christus und den Aposteln verkündet wurde. Über eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit wird man nicht hinauskommen, und die Befürchtung, ob in des vorhandenen Berichten nicht vielleicht Irrtum oder menschlichen Beiwerk oder gar Irreführung die Lehre Christi und der Apostel entstellt oder gefälscht habe, wird auf diesem Wege nicht ganz beseitigt werden können.

Wenn dagegen die Kirche, die vom Hl. Geist geführte Hüterin der geoffenbarten Wahrheit, uns zeigt, wo wir eine im allgemeinen richtige Wiedergabe und Erklärung der geoffenbarten Wahrheit finden, wie sie es z. B. bezüglich der Schriften der Väter und Kirchenlehrer getan hat, bzw. wo dies nicht der Fall ist, was durch Verurteilung von Schriften geschah und geschieht, und wenn die Kirche uns hinweist auf die Entscheidungen ihrer Konzilien, in denen sie seit den frühesten Jahrhunderten unter dem Beistand des Hl. Geistes die ihr übergebene Lehre Christi und der Apostel immer genauer formuliert und weitergegeben hat, dann ist das Studium dieser Zeugnisse der vergangenen Jahrhunderte im Lichte dieser kirchlichen Wegweisung ein nützliches Mittel, um der Form immer näher zu kommen, in der die geoffenbarte Wahrheit der Kirche erstmals übergeben wurde[2]), um durch die Einsicht in die Entwicklung einer Lehre den Sinn der geoffenbarten Wahrheit klarer und tiefer zu erfassen, um vielleicht auch darüber Aufschluß geben zu können, ob die erste Übergabe der Wahrheit erfolgte durch die mündliche Predigt Christi und der Apostel oder vermittelst der inspirierten Schrift oder vermittelst beider zugleich. Wenn die als Glaubenslehre weitergegebene Wahrheit sich in der inspirierten Schrift nirgends findet, dann geht sie zurück auf die mündliche Predigt Christi oder der Apostel. Wenn sie sich in der Schrift findet, so kann vielfach aus dem Inhalt der Lehre oder dem Bericht der Schrift darauf geschlossen werden, ob die betreffende Wahrheit schon vor ihrer inspirierten Fixierung in der Schrift zuerst von Christus oder den Aposteln mündlich gelehrt wurde, oder aber ob sie deshalb geoffenbarte Glaubenswahrheit ist, weil sie, wie z. B. der Inhalt der Apokalypse, erstmals und einzig mit Hilfe der inspirierten Schrift von Gott der Menschheit übergeben wurde.

Aus der bisherigen Untersuchung über die Tradition ergibt sich folgendes: Wenn man von den Wahrheiten, von denen auf Grund der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften die Verkündigung durch Christus oder die Apostel mit Sicherheit festgestellt werden kann, absieht, so kann im allgemeinen volle Sicherheit über die auf die mündliche Predigt Christi und der Apostel zurückgehenden Glaubenswahrheiten auch nur mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes erlangt werden. Was die Dokumente früherer Jahrhunderte angeht, welche die Lehre Christi und der Apostel richtig wieder- und weitergeben, so sind sie entweder selbst Äußerungen der gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Lehrbetätigung des kirchlichen Lehramts, oder aber es ist die Kirche, welche uns durch die mehr allgemeine oder auch ganz besondere Anerkennung verbürgt, daß wir in ihnen die im allgemeinen richtige oder auch unfehlbar sichere Wiedergabe und Erklärung der von Christus und den Aposteln vorgetragenen oder auch der in der inspirierten Schrift enthaltenen Wahrheiten haben. Auch die Traditionsdokumente bekommen also ihren Wert als zuverlässige Zeugen der Lehre Christi und der Apostel vorwiegend vermittelst des kirchlichen Lehramtes.

4. Aus diesen Darlegungen über *magisterium* und *fontes* ergibt sich die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage. Die erste Aufgabe des Theologen bei Behandlung eines scharf formulierten Satzes, den er als Glaubenssatz bezeichnet, besteht darin, daß er überzeugend nachweist, daß der Satz wirklich auf göttliche Offenbarung zurückgeht und von allen Gläubigen in unerschütterlichem göttlichen Glauben festgehalten werden muß. Wie kann und soll der Theologe diesen Nachweis erbringen? Mit Hilfe der *fontes* unabhängig vom *magisterium* oder umgekehrt, oder aber mit Hilfe beider zusammengenommen? Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß sowohl die Beweiskraft der Hl. Schrift, insofern sie inspiriert ist, wie auch diejenige der Traditionsdokumente vom kirchlichen Lehramt abhängt, weil diese *fontes* ihren Wert für uns in der Erkenntnisordnung erst mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes bekommen, während die verpflichtende Vorlegung eines Satzes als einer von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheit durch das unfehlbare kirchliche Lehramt für sich allein ein, wenn auch indirekter, so doch jedes Bedenken ausschließender, alle Gläubigen verpflichtender Beweis dafür ist, daß der zum Glauben vorgelegte Satz wirklich auf Gottes Offenbarung zurückgeht und geglaubt werden kann und muß. Daraus folgt für die Methode, die der Theologe bei dieser ersten Etappe der wissenschaftlichen Darstellung eines Dogmas anzuwenden hat, daß er den Beweis für den Offenbarungscharakter eines Satzes und die Verpflichtung, ihn im Glauben festzuhalten, in alles entscheidender Weise mit Hilfe des

[1]) Auf dieser natürlichen Erkennbarkeit der göttlichen Sendung der Kirche beruht die Vernünftigkeit der gläubigen Annahme der kirchlichen Lehre. Ohne sie hinge unser Glaube in der Luft. Außer dem angedeuteten historischen Beweis für die göttliche Stiftung und Sendung der Kirche gibt es noch einen anderen für die Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Kirche über ihre göttliche Stiftung und Sendung, den wir später kurz erwähnen werden.

[2]) Es ist Aufgabe der Dogmengeschichte, den Entwicklungsgang in der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten durch Untersuchung der *monumenta traditionis*, in denen wir nach dem Urteil der Kirche die Wiedergabe und Weitergabe der geoffenbarten Wahrheiten haben, darzustellen. An Hand der Ergebnisse der Dogmengeschichte kann dann der Theologe *a posteriori* zeigen, was man unter *revelatio implicita* zu verstehen hat.

kirchlichen Lehramtes erbringt, indem er zeigt, daß das unfehlbare Lehramt der Kirche *„sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio"* (Vatic. sess. III, c. 3, Denz.-Bannw. 1792) den aufgestellten Satz als von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Glauben vorlegt oder früher vorgelegt hat.

Um diesen Nachweis erbringen zu können, bzw. um entscheiden zu können, ob das kirchliche Lehramt einen Satz wirklich in verpflichtender Weise als von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Glauben vorlegt, muß der Theologe sich klar sein über das Subjekt des kirchlichen Lehramts, seine Hilfsorgane und die Art seiner Betätigung. Einfach ist dieser Nachweis für gewöhnlich, wenn ein *solemne judicium* vorliegt; doch bedarf es auch in diesem Fall gediegener theologischer Durchbildung, um den Sinn und die Tragweite der kirchlichen Definition richtig interpretieren zu können. Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten entstehen leichter, wenn es sich um eine Lehre handelt, die von der Kirche *ordinario et universali magisterio* vorgelegt wird.

Zu den *ordinario et universali magisterio* zum Glauben vorgelegten Wahrheiten sind auch alle jene Sätze zu rechnen, die klar und eindeutig in der Hl. Schrift enthalten sind. Das folgt mit Notwendigkeit aus dem Umstand, daß die Kirche uns die Hl. Schrift als das inspirierte Wort Gottes vorlegt und übergibt. Bei den auf diese Weise vorgelegten Glaubenswahrheiten ist das Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Aufschluß darüber, wo die im Glauben festzuhaltende Wahrheit in den Quellen enthalten ist, woher die Kirche sie genommen hat, von vornherein befriedigt. Aber in vielen Fällen liegt die Sache nicht so einfach. Eine Reihe von Dogmen steht in der scharfen Formulierung, die sie im Laufe der Jahrhunderte erhalten haben, noch nicht in den *fontes*. Sie sind vielmehr in denselben enthalten in bildlicher Ausdrucksweise oder eingehüllt in andere Wahrheiten oder Tatsachen. Da bedurfte es der geistigen Arbeit vieler Geschlechter unter der Führung und Einwirkung des Hl. Geistes, bis der Sinn der bildlichen Ausdrucksweise oder die in anderen Wahrheiten und Tatsachen eingehüllten Wahrheiten scharf erkannt wurden, und bis eine ganz eindeutige Fassung der abstrakten Begriffe gefunden war. Man denke nur an die Entwicklung der Terminologie in der Trinitätslehre, in der Christologie, Gnaden- und Sakramentenlehre. Bei der allseitigen wissenschaftlichen Behandlung dieser Dogmen folgt deshalb auf den Nachweis des Offenbarungscharakters und der Glaubensverpflichtung mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes eine ganz neue Etappe, die sich logisch zwischen die positive Theologie im strengen Sinn und die spekulative Theologie hineinstellt und als Untersuchung der Quellen und der geschichtlichen Entwicklung der Erkenntnis des Dogmas bezeichnet werden muß. Fragestellung, Ziel, Methode sind in diesem neuen Abschnitt ganz andere. Ziel der Untersuchung der Quellen ist nicht mehr, den klar formulierten Satz als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit nachzuweisen. Dieser Nachweis ist indirekt mit absoluter Sicherheit schon erbracht in der ersten Etappe der Untersuchung mit Hilfe des kirchlichen Lehramts. Die Frage ist auch nicht, ob die Kirche das Recht hatte, den aufgestellten Satz als Glaubenslehre vorzulegen. Wenn die Kirche es tut, so hat sie auch das Recht. Der Beistand des Hl. Geistes behütet sie ja vor Irrtum. Es handelt sich also nicht um eine Kontrolle der kirchlichen Lehre in dem Sinn, daß von dem günstigen Ergebnis dieser Nachprüfung die Glaubenszustimmung abhängig gemacht würde. Der Theologe kann und wird deshalb auch an die Untersuchung der *fontes* herantreten ohne alle Sorge über das Ergebnis dieser Untersuchung. Er wird diese Untersuchung vornehmen nach den Regeln, die allgemein für Texterklärung und historische Fragen gelten. Wenn er bei der rein philologisch-historischen Untersuchung der *fontes* zu keinem oder zu keinem sicheren Ergebnis kommt, wird er dies, ohne im geringsten eine Gefährdung des Dogmas befürchten zu müssen, zugeben. Er wird dann versuchen, mit Hilfe der spezifisch theologischen Kriterien den Sinn der *fontes* zu bestimmen. Ein günstiges Ergebnis der Untersuchung ist überaus geeignet, unsere Glaubensfreudigkeit zu steigern, weil wir so gewissermaßen die *locutio divina* in ihrer ursprünglichen Form mit eigenem Ohr hören und die Kirche als *causa applicans locutionis divinae* mit eigenen Augen sehen. Führt jedoch die Untersuchung der *fontes* zu einem, rein wissenschaftlich betrachtet, unbefriedigenden Resultat, wie z. B. bei dem Dogma von den sakramentalen Charakteren, so wird das den Theologen nicht irremachen in seinem Glauben. Ist er sich doch bewußt, daß die Glaubwürdigkeit der als Dogma vorgelegten Wahrheit dadurch absolut sicher verbürgt ist, daß die vom Hl. Geist geleitete Kirche, die unfehlbare Hüterin und Auslegerin der göttlichen Offenbarung, den aufgestellten Satz als von Gott geoffenbarte Wahrheit vorlegt [1]).

Ist durch die bisherigen zwei Etappen der theologischen Untersuchung und Darstellung (die zusammengenommen die positive Theologie im weiteren Sinn ausmachen) das Dogma in seinem inneren Wert als von Gott geoffenbarte Wahrheit indirekt mit Hilfe des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes nachgewiesen und durch die Untersuchung der Quellen und der Überlieferungsgeschichte die Art und Weise seiner Offenbarung durch Gott und seiner Erfassung durch die Kirche geschichtlich beleuchtet, so folgt die dritte Aufgabe der Theologie, die Funktion der spekulativen Theologie, das Forschen nach dem tieferen Verständnis der von Gott geoffenbarten und von der Kirche zum Glauben vorgelegten Wahrheiten. Auch bei diesem dritten Abschnitt hat man wie bei jeder der beiden vorausgehenden Etappen ein neues Ziel, eine neue Fragestellung, eine neue diesen entsprechende Methode. Die Frage ist nicht mehr: Muß dieser Satz geglaubt werden? nicht mehr: Wo und wie ist diese Lehre in den Quellen enthalten und wie hat sie sich entwickelt?, sondern die Aufgabe ist, in das tiefere Verständnis der geoffenbarten Wahrheit einzuführen. Der Lösung dieser

[1]) Diese Darlegungen dürften zeigen, warum ich die Untersuchung, wie ein Dogma in Schrift oder Tradition enthalten ist, nicht als „unmittelbare Begründung" des Dogmas aus Schrift und Tradition, oder als unmittelbaren Beweis für das Dogma aus Schrift und Tradition bezeichnen möchte. Der Beweis für das Dogma, d. h. für den Offenbarungscharakter und die Glaubensverpflichtung, ist, wenn auch indirekt, so doch absolut sicher mit Hilfe des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes erbracht, das den Satz als von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Glauben vorlegt. Wenn nun die Untersuchung der Quellen als Beweis oder als unmittelbare Begründung für das Dogma bezeichnet werden, so entsteht gar zu leicht für den Fall, daß der Nachweis aus den Quellen, rein wissenschaftlich beurteilt, nicht befriedigt, die falsche Vorstellung, als ob das Dogma tatsächlich nicht genügend begründet sei. Vgl. oben Sp. 299, Anm.

Aufgabe der spekulativen Theologie widmete sich in vorbildlicher Weise die Hochscholastik in ihrer Blütezeit. Im Geist eines h. Thomas und Bonaventura muß die spekulative Theologie weiter gepflegt werden.

(Schluß folgt).

Neresheim (Württ.). Bernhard Durst O. S. B.

Zur christlichen Sozialethik:

1. **Muhler,** Emil, **Die Idee des gerechten Lohnes** nach kath. Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes. München, Buchhandlung Leohaus, 1924 (129 S. 8°). M. 3.
2. **Renz,** O., **Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts.** Luzern, Räber & Co., 1927 (134 S. 8°). M. 4.
3. **Schilling,** Otto, **Die christlichen Soziallehren.** [Der kath. Gedanke Bd. XVI]. München, Oratoriumsverlag, 1926 (198 S. kl. 8°). Kart. M. 4,50.
4. **Pieper,** Aug., **Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an?** M. Gladbach, Volksvereinsverlag, 1926 (140 S. 8°). M. 2,50.

1. Es ist ein Verdienst Muhlers, daß er „die Idee des gerechten Lohnes" nach katholischer Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes in ihrer geschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Ausgestaltung dargelegt hat. Muhler hat seine Aufgabe ausgezeichnet gelöst und der Wirtschaftsethik einen großen Dienst erwiesen. Es wäre zu wünschen, daß in ähnlicher Weise auch die übrigen Probleme der Wirtschaftsethik bearbeitet würden. Man mag sich zu dem Ergebnisse der Arbeit stellen wie man will, jedenfalls hat M. wesentlich zur Klärung der Idee vom gerechten Lohn beigetragen.

In fünf Abschnitten behandelt Muhler die Idee des gerechten Lohnes bis zum Aufkommen der modernen Lohnarbeiterfrage, die Lohntheorie und Lohnpolitik der modernen Zeit außerhalb der Kirche, die Entwicklung der Idee innerhalb der Kirche vom Aufkommen der Lohnarbeiterfrage bis zur Enzyklika *„Rerum novarum"*, die Auffassung dieser Enzyklika selbst und schließlich die an diese sich anschließende Theorie und Praxis bis zur Gegenwart.

Als die drei Hauptprobleme stellt M. im Anschluß an Villeneuve-Bargemont, auf dessen 1837 in Brüssel erschienenen ersten ausführlichen Versuch einer Untersuchung des gerechten Lohnes er hinweist, die Begründung der Lohnforderung, die Abgrenzung der Lohnhöhe und die Durchführung in der Praxis fest. Im Gegensatz zu der Schule von Angers, der liberalen Katholiken Frankreichs, legt M. dar, daß der Arbeitslohn nicht bloß Ertragslohn, sondern auch Bedürfnislohn sein müsse von Rechts wegen, und zwar des näheren auch Familienlohn, da das Familienleben zu den Bedürfnissen des Arbeiters gehört. Sehr gut beleuchtet M. auch den „Bruderstreit im katholisch sozialen Lager Deutschlands" zwischen der Kölner und Berliner Richtung, der so viele wertvolle Kräfte absorbierte und zur Genüge bewies, wie wichtig die Auffassung vom gerechten Lohn gerade auch für die Lohnpolitik ist. Wenn wir auch einzelnen Ausführungen M.s, so z. B. bezüglich der Theorie des P. A. M. Weiß, nicht ohne weiteres zustimmen können, und der Ansicht sind, daß das Arbeitsprodukt als ethischer Bestimmungsgrund des Lohnes noch ganz anders ausgewertet werden müsse als es bisher geschah, so möchten wir doch damit in keiner Weise den Wert der Arbeit M.s herabsetzen. Die Studie ist ein ausgezeichneter Beitrag zur christlichen Wirtschaftsethik.

2. Der Verfasser hat sich leider bei Abfassung dieser Studie sehr wenig um die reiche einschlägige Literatur gekümmert. Hätte er nur z. B. die eben genannte Studie Muhlers, zur Hand genommen, dann hätte er dort schon zum Voraus die Richtigstellung seiner eigenen These gefunden. Renz will das „Persönlichkeitsrecht" des Arbeiters auf den „Fürsorgelohn" nachweisen. Er polemisiert daher gegen das Recht des Arbeiters auf den Familienlohn. „Der Herr darf keine Familienlöhne bezahlen ... den aus der Fürsorge des Herrn für den Arbeiter und nicht für die Familie des Arbeiters fließenden Lohn nennen wir Fürsorgelohn ... Auf den Fürsorgelohn hat der Arbeiter ein Recht ... Der genügende Fürsorgelohn ist kein Forderungsrecht des Arbeiters. Das Forderungsrecht des Arbeiters wurde im gerechten Tauschlohn befriedigt ..." (S. 120). Also ein Persönlichkeitsrecht auf Lohn, das kein Forderungsrecht ist! R. hat damit eigentlich die Lohnfrage aus dem Gebiete des Rechtes hinübergeschoben auf das Gebiet der Fürsorge. Das ist aber eine Repristination des wirtschaftlichen Liberalismus, wie er hauptsächlich in der sogenannten Schule von Angers vertreten wurde. Damit hat R. seine These Lügen gestraft. Denn sie hätte heißen müssen: Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht der Fürsorge. Trotz seiner scheinbaren grundsatzfesten Einstellung hat der Verf. sich zu keinem klaren Rechtsbegriff durchgearbeitet.

3. Das umfangreiche Werk von Troeltsch über „die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", dessen I. Hälfte 1912 erschien und dann 1919 in den gesammelten Schriften Troeltschs wieder veröffentlicht wurde, propagiert unter dem Anschein bester Quellenkenntnis gerade über die altchristliche und die thomistische Zeit recht wenig begründete Anschauungen, die von vielen unbesehen hingenommen wurden. Der Fehler von Troeltsch war, daß er teilweise recht unzuverlässige Quellen benützte, vor allem Overbeck für die Zeit der Kirchenväter und Maurenbrecher für Thomas von Aquin, und darauf seine Theorie aufbaute. Schilling hat nun gerade für diese Perioden der Geschichte die Abwege von Troeltsch herausgestellt auf Grund von langjährigen eigenen Forschungen über die altchristlichen und thomistischen Soziallehren. Im wesentlichen sind es zwei Fragen, die beantwortet werden mußten: Die Frage nach der eigenen soziologischen Idee des Christentums und deren Ausbau und Organisation, also die Frage nach dem in dieser Idee gegebenen allgemeinen Grundschema menschlicher Beziehungen überhaupt, und dann die Frage nach der tatsächlichen Einwirkung dieses Grundschemas auf die Familien, Gesellschaft und Staat in der kirchlichen Theorie und Praxis.

Schilling hat diese Aufgabe, zu der er wie kein anderer berufen ist, meisterhaft durchgeführt und seine Forschungsergebnisse in kurzer, klarer Form geboten.

4. A. Pieper hat sich unter der Not der Zeit und unseres Volkes geradezu zum Apostel der Volksgemeinschaftsidee als Grundlage und Ausgangspunkt unseres gesamten staatsbürgerlichen Lebens entwickelt. Die neue große Aufgabe, die uns Gott durch die schweren Erlebnisse des Krieges und des Zusammenbruchs gestellt hat, muß von allen tiefersehenden Staatsbürgern mutig in Angriff genommen werden. Über all dem Trennenden,

* *

Gegensätzlichen, das unser Volk bis in seine Seele hinein spaltet, dürfen wir doch nicht vergessen, daß wir von Gott zu dieser einen Volksgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Diese Schicksalsgemeinschaft darf als Gegebenheit, als göttliche Gegebenheit, nicht übersehen werden, sondern muß auch in uns selbst als Erlebnis erfaßt und gestaltet werden. Die lebensvolle Ausgestaltung, der innere Aufbau der Volksgemeinschaft ist Sache der berufenen Volksführer, der Akademiker und insbesondere der Geistlichen. Nicht in erster Linie durch technische Mittel der verschiedenen Organisationsbestrebungen hat dies zu geschehen, sondern durch Wecken des Verständnisses für die Lebensgemeinschaft, die nicht gemacht wird, die nur organisch wachsen und durch sorgsame Pflege sich entfalten kann.

Warum gerade der Geistliche zu dieser Pflege besonders berufen ist und wie er sie auf den einzelnen Lebensgebieten auch mit Hilfe der katholischen Bildungs- und Schulungsvereine pflegen kann, darauf weist Pieper nachdrücklich und eindringlich hin. Diese Schrift ist berufen, unsere soziale Vereinsarbeit mit neuem Geiste zu befruchten. Es soll kein mechanischer Massenbetrieb mehr sein, sondern Arbeit an der Weckung und Erneuerung der inneren Lebensordnung, der Lebensgemeinschaften.

Freiburg i. B. Franz Keller.

Tschudi, Rud., **Das Chalifat.** [Philosophie und Geschichte, 10]. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1926 (29 S. 8°). M. 1,20.

Tsch. will mit seiner Schrift, dem mit Anmerkungen versehenen Abdruck einer am 2. Februar 1926 in Basel gehaltenen Rede, die für das Abendland so überraschende Abschaffung des Chalifats durch die türkische Nationalversammlung in Angora (Mitte März 1924) mit einer kurzen Darstellung der geschichtlichen Wandlungen des Chalifats verständlich machen.

Nach der in der Abbasidenzeit entstandenen Theorie, bei der das islamische heilige Recht (šarī'a) stehen blieb, ist das Chalifat eine rein politische Einrichtung ohne jede religiöse Autorität; auch gestattet sie die Anerkennung eines Chalifen, der den gesetzlichen Bedingungen nicht genügt, wenn ihm nur Allâh tatsächlich die Macht verliehen hat. Die politische Machtlosigkeit der späteren Abbasiden führte zur Entwicklung des Sultanats. Sultan wurde der höchste Titel, den der Chalif unabhängigen Inhabern der weltlichen Gewalt verlieh. Damit war im Widerspruch mit dem islamischen Gesetz die politische Leitung der Gemeinde vom Chalifat gelöst, wenn auch letzteres die Quelle der islamischen Legitimität blieb. Die Anschauung, daß der Sultan als der wirkliche Herrscher auch Stellvertreter (= Chalif) Gottes auf Erden sei, verdichtete sich bei den Rechtsgelehrten der kleinstaatlichen Sultane zur Theorie, daß der Chalif zum Eingreifen in weltliche Dinge überhaupt nicht berechtigt sei. Die mongolischen Herrscher, die mit der Eroberung Baghdads an die Stelle der seldschukischen Sultane und der abbasidischen Chalifen traten, griffen nach der Annahme des Islams zur Begründung ihres Sultanats auf die Bestimmung der šarī'a zurück, daß ein Chalif schon auf Grund des in seiner Machtstellung liegenden Gottesurteils anerkannt werden könne. Ihre Juristen lehrten darum, daß dem erfolgreichsten Sultan das als bloßer Ehrentitel ohne jede geistliche Autorität zu betrachtende Chalifat ohne weiteres zufalle. Dieser Anschauung gemäß galten auch später die Sultane der zur islamischen Vormacht gewordenen osmanischen Türken als Chalifen. Als aber die Türkei 1774 in die Unabhängigkeit der Krim einwilligen mußte, erreichte sie mit Unterstützung des französischen Botschafters, daß der Sultan für die Islamgläubigen der abgetretenen Gebiete als geistliches Oberhaupt anerkannt wurde. Diese Bestimmung über das Chalifat wurde 1783 von Rußland bei der Annektierung der Krim allerdings für nichtig erklärt. Die Türken benutzten jedoch die 1774 grundsätzlich ausgesprochene Anerkennung der geistlichen Souveränität des Chalifen, um dem Chalifat in den Augen Europas eine nicht an die staatlichen Grenzen gebundene geistliche Autorität zu verleihen, die es bis dahin selbst im Orient nicht hatte. Jetzt wurde auch die Behauptung in Umlauf gesetzt, daß der letzte Nachkomme des vor den Mongolen nach Ägypten geflohenen Abbasiden seine Rechte an Sultan Selim I., den türkischen Eroberer Ägyptens, abgetreten habe. Seitdem gebrauchten die Türken diese Auffassung des Chalifats als Mittel ihrer Politik im Verkehr mit den europäischen Mächten; besonders Abd ul-Hamid II. stellte sie in den Dienst seiner panislamischen Bestrebungen. Als Zeichen der Anerkennung des geistlichen Chalifats galt das Gebet für den türkischen Sultan beim Freitagsgottesdienst. Abd ul-Hamid setzte diesen Brauch auch in Gebieten durch, die niemals zum Chalifenreich gehörten, selbst in den Kolonien europäischer Mächte, und benützte den übernationalen muslimischen Charakter des islamischen Staates zur Niederhallung des arabisch-türkischen Gegensatzes. Die jungtürkische Revolution 1908/09 brachte die Gleichstellung der nichtislamischen Staatsangehörigen mit den Islamgläubigen, hielt aber trotzdem am Chalifat und am islamischen Charakter des Gesamtstaates fest. Der Verlust fast des ganzen europäischen Besitzes durch die folgenden Balkankriege und der arabischen Gebiete durch den Weltkrieg beschränkte die Türkei auf das kleinasiatische Kernland, das eine mächtige nationale Erhebung vor weiterer Verkleinerung bewahrte. Der Sultan und Chalif Mohamed VI. wandte sich vergebens gegen diese nationale Erhebung und brachte dadurch seine Person, das Herrscherhaus und die Einrichtungen, deren Träger er war, in Mißachtung. Mit seiner Absetzung, November 1922, wurde auch das Sultanat abgeschafft. Das Chalifat ließ man mit Rücksicht auf die orthodoxen Kreise und die außertürkische islamische Welt bestehen, obwohl es sich als rein geistliches, des politischen Charakters rechtlich entkleidetes Amt islamisch nicht begründen ließ und mit der Verdrängung der altislamischen Idee des übernationalen Reiches durch den Gedanken des nationalen Volksstaates innerlich unmöglich geworden war. Die überraschenden Erfolge der neu einsetzenden Reformtätigkeit ermutigten Regierung und Nationalversammlung schließlich auch zur Aufhebung des Chalifats (März 1924), wodurch die Lösung des türkischen Staates vom heiligen Gesetz am klarsten zum Ausdruck kam. Eine Gegenrevolution zu erneuter Islamisierung hätte wohl keine Aussicht mehr auf Erfolg. Auch außerhalb der Türkei gibt es nirgends günstige Bedingungen für die Wiederherstellung des Chalifats. Die Geschichte zeigt, daß der Islam auch ohne Chalifat bestehen kann. Es mag in der Theorie als Ideal fortleben und sich etwa mit dem Glauben an den Mahdi verbinden, der vor dem Endgericht erscheinen und auf Erden das göttliche Recht noch einmal herstellen soll.

Regensburg. J. Lippl.

Schuster, Dr. I., u. **Holzammer,** Dr. J. B., **Handbuch zur biblischen Geschichte, für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung.** 8., neubearbeitete Auflage. I. Bd. Das Alte Testament, bearbeitet von Dr. Jos. Selbst u. Dr. Edm. Kalt. II. Bd. Das Neue Testament, bearbeitet von Dr. Jak. Schäfer. Freiburg i. Br., Herder & Comp., 1925 u. 1926 (XX, 874 mit 102 Abb. und 2 Karten und XX, 782 S. mit 55 Abb. sowie 2 Karten). Lwd. je M. 25.

Wenn ein Werk von dem Umfang des vorliegenden seit fast 70 Jahren in acht periodischen Neuauflagen eine außerordentliche Verbreitung gefunden hat, so ist schon durch diese Tatsache eigentlich der Beweis seiner Brauchbarkeit und in gewissem Sinne seiner Unentbehrlichkeit erbracht. 1861 von Ign. Schuster verfaßt, ist es im Laufe der Jahre beständig auf der Höhe gehalten worden durch die zeitgemäßen Ergänzungen und teilweisen Umarbeitungen von Professoren des Mainzer Priesterseminars; zuerst von J. B. Holzammer, seit 1906 von Jos. Selbst (A. T.) und Jak. Schäfer (N. T.), zu denen in der jetzigen Auflage an Stelle des verstorbenen Selbst sein Nachfolger E. Kalt hinzugetreten ist.

Der spezielle Charakter des Handbuches ergibt sich aus seiner Zweckbestimmung, die, wie bisher, auch bei der jetzigen Auflage im Titel angegeben ist.

Daraus, daß es „für den Unterricht in der Kirche und Schule" bestimmt ist, erklärt sich vor allem die ungleichmäßige Auswahl des biblischen Stoffes. Im A. T. sind der Genesis 200 Seiten, Moses 156 S. gewidmet, also fast die Hälfte des Buches. Auch David und Salomo werden auf 110 S. ausführlich behandelt; dagegen die gesamte folgende Zeit bis Christus mit allen Propheten und den deuterokanonischen Geschichtsbüchern auf nur 218 S. Ob in dieser Hinsicht nicht in künftigen Auflagen eine Ausgleichung zugunsten vieler jetzt übergangenen Teile des A. T. möglich wäre, besonders bei Berücksichtigung des Umstandes, daß heute Übersetzungen der Hl. Schrift ganz oder in Auswahl viel verbreiteter bzw. leichter erhältlich sind als zur Zeit der Entstehung dieses Handbuches? Allerdings müßte dabei beachtet werden, daß der volkstümliche Charakter des Handbuches nicht vermindert werden darf, und noch weniger sein religiös-erziehlicher, der eine besonders wertvolle Seite seiner Bedeutung bildet. Es gibt wohl kaum ein anderes Werk über die ganze Hl. Schrift, das so gleichmäßig, ungesucht und unauffällig, dabei doch höchst wirksam den religiösen Zweck der Hl. Schrift beständig im Auge hätte und zu Gemüte führte. Der Leser steht immer unter dem Eindruck der göttlichen Absicht, die 2 Tim 3, 18 so eindringlich betont.

Die zweite Zweckangabe, „Selbstbelehrung des Lesers", hat in den acht Auflagen des Werkes die beständig steigende Entwicklungslinie bestimmt. Das entsprach sowohl der wachsenden Bedeutung der biblischen Hilfswissenschaften in den letzten 50 Jahren als auch dem zunehmenden apologetischen Interesse und Bedürfnis des Leserkreises, letzteres gegenüber den neueren Bestrebungen der protestantisch-liberalen Exegese, ihre Anschauungen zu popularisieren. Dazu kam die in derselben Zeit entstehende Spannung in der katholischen Exegese selbst zwischen sog. konservativer und fortschrittlicher Richtung. Man darf wohl sagen, daß die heute im wesentlichen vorhandene Ausgleichung dieser Spannung sich im allgemeinen auf der Ebene vollzogen hat, die die Herausgegeber des Handbuches von Anfang an zu gewinnen suchten durch Ablehnung extremistischer Postulate beider Richtungen.

Natürlich mußte das Werk bei dieser Entwicklung auch dem Stoff und Umfang nach wachsen, und man begreift es, daß die von J. Selbst intendierte und schon im Manuskript vollendete Neubearbeitung des alttest. Teiles so groß geworden war, daß sie allein in 2 Bänden hätte erscheinen müssen (Vorwort S. 5). Nach seinem Tode (19. Dez. 1919) übernahm Kalt die nicht leichte Aufgabe, das Manuskript auf einen solchen Umfang zurückzuführen, der die Drucklegung in einem Bande ermöglichte. Das ist ihm gelungen, ohne die von Selbst erreichte wissenschaftliche Linie zu gefährden, die er vielmehr auch für das seitdem verflossene Jahrfünft auf ihrer Höhe gehalten hat. Und zwar nicht bloß durch Einfügung der neuesten Literatur, sondern auch durch eigene Beiträge (vgl. z. B. die Einleitungen zu den biblischen Büchern), auch durch solche prinzipiellen Inhaltes, z. B. über das Rundschreiben Benedikts XV vom 15. September 1920 bei der Behandlung der Inspiration S. 9., wie denn überhaupt die Einleitung S. 1—57 durch Kalt stark und vorteilhaft verändert worden ist gegenüber der vorigen Auflage. Gewonnen hat das Buch auch durch neue archäologische Illustrationen, z. B. über das Privatgebet mit den Abbildungen von Talith, Tefillin, Mesusa (S. 370); ferner durch einen Anhang besonderer Bilder auf Tafeln.

Größere Freiheit zur Einfügung eigener Studienergebnisse hatte naturgemäß der jetzt zum dritten Male als Herausgeber des neutestamentlichen Bandes zeichnende J. Schäfer, und er hat von dieser Freiheit ausgiebigen Gebrauch gemacht.

Auch er war allerdings zu einer Kürzung der 7. Auflage genötigt, die er um 8—9 Bogen erreichte durch einen strafferen Aufbau, wobei Veraltetes und Überflüssiges ausgeschieden wurde. Trotzdem konnte er das Werk inhaltlich vermehren. Es bietet jetzt nach der Einleitung (76 S.), die um 20 S. (Evangelien-Kritik und Antikritik) vermehrt ist, den chronologisch geordneten Text der Evangelien (450 S.), die Apostelgeschichte (jetzt mit nahezu vollständigem Text, auf 135 S.), dann in Inhaltsübersichten mit eingeschalteten größeren oder kleineren Textzitaten die Briefe Pauli (60 S.) und die übrigen neutest. Briefe, die allerdings (auf 10 S.) allzu kurz behandelt werden, ebenso wie die auf nur 2 S. beschränkte Apokalypse; endlich 2 interessante Anhänge: „Pilger und Forscher im Hl. Lande", in einer von Eusebius bis auf die heutigen Palästina-Forscher und -Institute durchgeführten Reihenfolge, und einen Bericht über die deutschen und österreichischen Vereine, die sich ganz oder zum Teil der Erforschung oder Missionierung Palästinas widmen. Beachtenswerte Ergänzungen der früheren Auflage sind in der Evangelienerklärung z. B. die Ausführungen zu Mt 16, 16 über die Primatsverheißung und die „Höhere Kritik" und zu Jo 11, 52 über die Geschichtlichkeit der Auferweckung des Lazarus. Überhaupt sind die apologetischen Erklärungen zu den Wundern vielfach erweitert, vgl. z. B. S. 192, 226, 251, 267. Auch diesem Bande ist ein Anhang von Tafelbildern beigegeben, unter denen besonders zu nennen sind die Fassade und der Querschnitt der Synagoge von Tell Hum (aus Kohl u. Watzingers bekanntem Werk „Antike Synagogen" 1916), die neue Taborkirche, eine von P. Gisler gezeichnete Reliefkarte von Jerusalem, die Flieger-Aufnahme von Jerusalem aus Dalman-Maders Sammlung. Auch die Abbildungen im Text sind vielfach neu, so der Grundriß der neu entdeckten Gethsemanikirche des 4. Jahrhunderts und der von P. Gisler in Relief umgesetzte Plan von Jerusalem aus dem Madaba-Mosaik, der eigentlich erst in dieser Umformung bildhaft und für den Laien verständlich wird.

Das Handbuch, dessen Gesamteindruck im Vorstehenden skizziert worden ist, bietet auch in der Einzelbehandlung der biblischen Texte ein gutes Kompendium exegetischen Wissens, in strittigen Fragen eine kurze Darstellung des heutigen Status quaestionis. Auf die Kritik von exegetischen Einzelheiten glaube ich bei dem Charakter und Umfang des Werkes hier verzichten zu müssen. Die Forschung selbst will es natürlich nicht weiterführen, aber durch Hinweis auf die Wege und literarischen Hilfsmittel den Theologie-Studierenden anregen. Dem praktischen Seelsorger, dem es zu dienen besonders bestimmt ist, wird kaum eine Frage aus dem Bereich seiner Lehrtätigkeit begegnen, bei der ihn der „Schuster-Holzammer" im Stiche ließe. Die neue Auflage bestätigt das Urteil, daß ein so universaler Exeget wie Ed. König in seiner „Geschichte des Reiches Gottes" 1908 über die Bearbeitung von Selbst aussprach: Gediegenheit.

Münster i. W. W. Engelkemper.

Bertholet, Alfred, **Das Dynamistische im Alten Testament.** [Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 121]. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926 (44 S. gr. 8°). M. 1,50.

Unter dem „Dynamistischen" versteht B. das, was man in der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Literatur gewöhnlich mit *mana* zu bezeichnen pflegt. Der Begriff des *mana*, der „Macht", zuerst von Codrington bei den Melanesiern aufgezeigt, hat sich nachher auch bei andern Naturvölkern nachweisen lassen und spielt im Denken und Handeln dieser Völker eine große Rolle. Menschen, Tiere, leblose Gegenstände und Geister können *mana*haltig, „kraftgeladen" sein. Man muß sich dann entweder vor der Berührung mit solchen Personen, Tieren oder Dingen ängstlich hüten, denn ihr *mana* könnte schaden — sie sind *tabu* —, oder man sucht sich ihr *mana* durch die verschiedensten Formen von Magie und

Zauber nutzbar zu machen. Tabu, Magie und Zauber gehen also auf Manavorstellungen zurück.

So wichtig nun der Begriff des *mana* für die Religion der Melanesier und anderer Naturvölker auch sein mag, so ist doch bei seiner Anwendung auf das A. T. Vorsicht geboten. Der Begriff des *mana* ist aus räumlich und zeitlich so weit entfernten Kulturkreisen gewonnen, daß anologe Äußerungen israelitischen Volksglaubens und primitiver Religion nicht notwendigerweise aus denselben Voraussetzungen erklärt werden müssen (vgl. z. B. Graebner, Methode der Ethnologie 62 ff.). Trotzdem bringt B. überraschende Parallelen bei, während anderes weniger überzeugend ist. So wirken Hauch und Wort Jahwes doch wohl nicht, weil sie „machtgeladen" sind (S. 16 f.), sondern wegen der Kraft Jahwes. Wenn Stier und Pferd als Typen der Kraft erscheinen (S. 28), so haben wir es dabei nur mit der rein physischen Kraft zu tun, und brauchen nicht auf „dynamistische" Vorstellungen zurückzugreifen. Auch in 2 Kön. 5, 5 ff. steckt nichts „Dynamistisches" (S. 21), wenigstens lehnt nach V. 7 der König selbst den Gedanken ab, daß er Krankheiten heilen könne. Es beweist auch nichts für „Krafthaltigkeit" der Steine, wenn nach 2 Kön. 11, 14 der „König bei seiner Krönung an einer bestimmten Säule des Tempels zu stehen hatte" (S. 29). Anfechtbar ist auch der Schlußsatz der ganzen Abhandlung: „Im Anfang war die Kraft und das Nächste wurde, daß die Kraft bei Gott war und Gott die Kraft wurde". Es ist nicht angängig, im *mana* die Anfänge der Religion überhaupt sehen zu wollen; denn so umfassend ist die Bedeutung der „Macht" auch bei den Naturvölkern nicht. In Afrika fehlen ähnliche Vorstellungen fast gänzlich und auch bei den ethnologisch ältesten Völkern spielen sie kaum eine Rolle. In der israelitischen Religion im besonderen findet sich kein Anhaltspunkt dafür, daß die Gottesvorstellung aus dem „Dynamistischen" hervorgegangen wäre.

Breslau. Friedrich Schmidtke.

Feldmann, Franz, Dr. theol., ord. Professor an der Universität Bonn, **Das Buch Isaias.** [Exegetisches Handbuch zum A. T. 14. Bd.]. I. Halbband: 1. Teil (Kap. 1—39). II. Halbband: 2. Teil (Kap. 40—66). Münster i. W., Aschendorff, 1925 u. 1926 (XLVII, 478 u XII, 308 S. gr. 8°). M. 15, gbd. M. 17 u. M. 9, gbd. M. 11.

Das Erscheinen eines Isaiaskommentars auf katholischer Seite ist ein bedeutsames Ereignis; denn wir hatten bisher nur den Kommentar von Knabenbauer, jetzt neu herausgegeben von Fr. Zorell (Paris 1923). Die vor ca. 20 Jahren veröffentlichte metrisch-strophische Übersetzung von Alb. Condamin, *Le Livre d'Isaïe* gab zwar in ihren kritischen Bemerkungen große Hoffnung auf verständnisvolle Behandlung der modernen Probleme, aber der 2. Teil, welcher den eigentlichen Kommentar bringen sollte, ist nicht erschienen. Nun endlich hat eine andere Autorität in den großen Fragen des Isaiasbuches gesprochen, Franz Feldmann, der sich bereits früher als scharfsinnigen Kenner und Erforscher der Isaiasprobleme ausgewiesen hat.

1. Der 1. Halbband, der Kap. 1—39 behandelt, ist 1925 erschienen.

Der Kommentar von F. steht durchaus auf der Höhe einer mit modernen Mitteln arbeitenden Exegese. In der Einleitung wird gehandelt über die Person des Propheten, über seine Zeit, über die Teile des Isaiasbuches. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt, welcher über die Politik und Theologie des Propheten handelt. Speziell was das Zukunftsbild des Isaias anlangt, so haben viele moderne Ausleger dessen Einheitlichkeit zerrissen und geglaubt, einen starken Wechsel in den Anschauungen des Propheten konstatieren zu müssen. F. verteidigt deren wesentliche Einheitlichkeit, und m. E. mit guten Gründen. Dann folgt ein Abschnitt über Metrum und Strophe; auch was dieses Problem betrifft, bin ich mit F. in der Sache so ziemlich einverstanden. Es ist nur die Frage, ob man nicht, so wie die Dinge stehen, besser nur von Rhythmus und statt von Strophen besser von poetischen Perioden sprechen würde. Über die Anfänge von Metrum und Strophenbildung sind m. E. die Hebräer nicht hinausgekommen. Weiter wird gehandelt von „Text und Übersetzungen" MT, LXX, Pesch. usw. Was die LXX zu Isaias anlangt, so ist m. E. ihre Wertschätzung von Scholz doch übertrieben worden. Die LXX hatte den verdorbenen Text der M meist schon vorliegen, und ihre hebr. Vorlage wich vom jetzigen MT lange nicht so viel ab, als es nach der ziemlich ungenauen, zum Teil paraphrasierenden Übersetzung scheinen möchte. Am Schlusse der Einleitung sodann wird noch die reiche Literatur in Auswahl verzeichnet.

Was den eigentlichen Kommentar anlangt, so zeichnet sich derselbe aus durch klare und übersichtliche Einteilung. Der auszulegende Abschnitt wird zunächst in guter Übersetzung wiedergegeben, dann wird jeweils die metrische und strophische Struktur desselben besprochen; hierauf folgt die Auslegung selber, und daran anschließend werden die literarischen Probleme erörtert. So geht F. mit systematischer Gründlichkeit zu Werke, und der Erfolg ist auch nicht ausgeblieben; man kann in den meisten Fällen zustimmen. Daß man bei der großen Fülle der Probleme und den wenigen Anhaltspunkten, welche meist zu ihrer Lösung zur Verfügung stehen, dann und wann auch anderer Meinung sein kann, ist selbstverständlich und tut dem Wert des Kommentars keinen Eintrag.

Besondere Wichtigkeit eignet den messianischen Prophezien 7, 14; 8, 23 b—9, 6; 11, 1—9. Am meisten umstritten ist 7, 14. Auch nach meiner Überzeugung ist der Emmanuel das Messiaskind, welches durch Jungfrauengeburt in die Welt eintritt. Ohne diese Annahme käme der Jubel des Propheten 9, 5 „Ein Kind ist uns geboren" usw. ganz und gar unerwartet und wäre unverständlich. Aber eine Unvollkommenheit haftet dieser (und den meisten messianischen Prophezeiungen) an: sie ist mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen, mit dem syrisch-ephraimischen Krieg und mit den assyrischen Drangsalen verflochten, wie aus 7, 15. 16 „Dickmilch und Honig wird er essen" usw. unzweifelhaft hervorgeht. Nicht bloß hier, auch 9, 3 tritt diese zeitgeschichtliche Verflechtung klar hervor. Auch nach F. denkt hier der Prophet, wie 10, 27; 14, 25, zunächst an das assyrische Joch (p. XXXIV; S. 117). Aber dieses „zunächst" rettet nicht. Auch wenn der Prophet „noch weiter liegende Knechtschaft im Auge hat" (S. 117), bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Messias und assyrisches Joch in Zusammenhang gebracht sind. Eine glatte Lösung wäre m. E. nur dann gegeben, wenn sich erweisen ließe, daß der Prophet überhaupt nicht an die Befreiung vom Assyrerjoch gedacht hat, wenn man etwa mit Knabenbauer auf die Befreiung vom Joche des Satan deuten könnte. Gewiß durch den Sieg des Messias über den Satan und die gottfeindlichen irdischen Mächte hat sich die Weissagung erfüllt und erfüllt sich immer noch. Aber der Prophet ist über die zeitgeschichtlichen Wolken bzw. Vorstellungen nicht hinausgekommen. Darin liegt die Unvollkommenheit der Prophezie. Das *„Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus"* (1 Cor 13, 9) gilt nicht bloß von den neutest., sondern auch von den alttest. Propheten. — Eine weitere Unvollkommenheit der messianischen Prophezie liegt auch in der da und dort hervortretenden stark

nationalen Färbung. Auch F. (S. 123) schreibt mit Bezug auf 9, 1—6: „Das Bild, das der Prophet von dem kommenden Heil entwickelt, zeigt zwar nationale Farben, hat aber eine religiös-sittliche Grundlage und Orientierung." Die nationale Färbung tritt anderswo noch viel deutlicher hervor, z. B. 11, 13. 14, wo verheißen wird, daß Ephraim und Juda in der messianischen Zeit wieder ein einheitliches Reich bilden werden und sie werden „nach dem Abhang der Philister meerwärts fliegen (wie Raubvögel) und zugleich die Söhne des Ostens plündern, Edom und Moab werden ihre Beute sein und die Söhne Ammons ihre Hörigen." Knabenbauer deutet alles ins Geistige um mit Berufung darauf, daß der Messias ein Friedenskönig und sein Reich ein Friedensreich sein wird. Aber das wird eben nach Vorstellung des Propheten erst dann der Fall sein, wenn die Feinde des Gottesreiches abgetan sind (9, 3; vgl. 10, 27; 14, 25). Die Ausdeutung von Knabenbauer ist m. E. exegetisch unmöglich. F. deutet sachlich richtig, hat aber das Erfüllungsproblem überhaupt nicht angefaßt. M. E. muß zugestanden werden, daß der Prophet auch hier das messianische Geschehen in den Vorstellungen seiner Zeit schildert, über die er nicht hinausgekommen ist — also auch hier unvollkommenes prophetisches Erkennen. Die Prophezeiungen tragen nicht bloß göttliche, sondern auch stark menschliche Züge an sich; ich verweise noch auf 14, 2—3, wo verheißen wird, daß die Heidenvölker die in der Zerstreuung lebenden Juden in ihr Land heimbringen werden; dort werden die Israeliten sich dieselben als Sklaven und Sklavinnen aneignen und so „gefangen halten, die sie (ehedem) gefangen nahmen, und unterjochen ihre Bedränger". Die Deutung von Knabenbauer *„servitus illa quam Dei lex et scientia omnibus imponit"* (11, 9. 10) ist m. E. unmöglich. F. (S. 177) hingegen gesteht, und mit vollem Recht: „die Farben, die hier aufgetragen werden, sind von grell irdischer Art; sie werden übermalt an den Stellen, an welchen die Gleichstellung der Juden und Heiden in der neuen Zeit hervorgehoben wird (vgl. 45, 14)." Wie die Jünger Jesu nicht von Anfang an zur geistigen Auffassung des Messiasreiches sich aufschwingen konnten, so sind auch die Propheten nicht immer zur geistigen Auffassung des Messiasreiches durchgedrungen. Auf Schritt und Tritt verfolgt den modernen Exegeten, der nicht geneigt ist, zu allegorisieren und ins Geistige umzudeuten, das Erfüllungsproblem. Man beachte 11, 15. 16, wo speziell der assyrischen Gola (später in 40 ff. der babylonischen) ein Exodus verheißen wird nach Art des ägyptischen. Die rein geistige Deutung von Knabenbauer ist hier ebenfalls unmöglich. Man kann zwar der Ansicht sein, daß der Prophet nicht glaubte, der Exodus würde sich genau so vollziehen, wie die Worte lauten; aber daß ein wunderbarer Exodus nach Art des ägyptischen erwartet wird, ist m. E. hier und mehr noch in 40 ff. klar. Warum ist er nicht gekommen? Es gibt m. E. nur den einen Ausweg: Sowohl die Droh- als die Heilsweissagungen sind in der Regel bedingt gegeben, d. h. sie erfüllen sich oder erfüllen sich nicht oder erfüllen sich zu anderer Zeit und in anderer Weise, je nach dem Verhalten des Adressaten. Gott ist hierin mit dem Volke Israel verfahren, wie ein weiser Pädagoge bezüglich seiner Versprechungen mit den Kindern verfährt. Wer die Prophezeiungen kennt, weiß, daß mit der Formel: „Wie prophezeit, so erfüllt", nicht durchzukommen ist; in vielen Fällen muß m. E. gesagt werden: „So hätte es sich erfüllt, so wäre es gekommen, wenn die Adressaten, an welche die Prophezeiung gerichtet war, die Vorbedingungen erfüllt hätten. Ein Beispiel: An zahllosen Stellen bei Isaias und anderen Propheten tritt immer wieder hervor, daß der Sion der Mittelpunkt des Gottesreiches sein wird. Und doch ist es anders gekommen. Jerusalem hat durch seinen Unglauben die Ehre, der Mittelpunkt des Gottesreiches zu sein, verwirkt. Man sieht, selbst diese zentrale Verheißung, daß der Sion der Mittelpunkt des Gottesreiches sein wird, war in ihrer Erfüllung an das Verhalten des Judenvolkes geknüpft, also bedingt gegeben. Ausgeschlossen ist übrigens nicht, daß Jerusalem am Ende der Zeiten noch einmal Mittelpunkt des Gottesreiches sein wird. Wir müssen bei Deutung der Prophezien auch immer in Betracht ziehen, daß die Geschichte des Reiches Gottes noch lange nicht zu Ende ist. Das Erfüllungsproblem ist seit der Enzyklika *„Spiritus Paraclitus"* diffizil und zugleich akut geworden; die Probleme schreien nach einer Lösung. Meine jahrelange Beschäftigung mit den biblischen Prophezien hat mich aber gelehrt, daß Kirche und kirchliche Wissenschaft in der Überwindung der Schwierigkeiten, welche die moderne Exegese aufgeworfen hat, speziell was das Erfüllungsproblem bei den Prophezien anlangt, nicht am Ende stehen, sondern erst in den Anfängen begriffen sind. — Bezüglich der „Straflast über Babel" (13, 1—14, 23) hat H. Grimme (Theol. Quart. 1903, 1—11) die Behauptung aufgestellt, daß dieselbe ursprünglich Ninive galt, und F. folgt dieser Ansicht, m. E. kaum mit Recht. Die vorgebrachten Gründe wiegen nicht so schwer, daß man die Ignorierung der Überschrift und die Streichung von „Babel" und „Chaldäer" in 13, 19a in Kauf nehmen könnte. Hingegen bin ich mit Šanda und Feldmann der Ansicht, daß c. 36—39 dem Königsbuch entnommen sind. Dafür spricht die Stilähnlichkeit und namentlich auch die Parallele Jer c. 52, das sicher dem Königsbuch entnommen ist. Die Kapitel standen ursprünglich im Königsbuch wohl in chronologischer Reihenfolge. Der Redaktor des Isaias hat sie umgestellt, um für 1—35 einen Abschluß und zu 40 ff. eine Überleitung zu gewinnen. Die höhere Autorität des Isaiasbuches veranlaßte dann später auch die Umstellung der Kapitel im Königsbuch.

Mit den vorstehenden Ausstellungen und Ausführungen will ich jedoch der verdienstvollen Arbeit F.s keinen Eintrag tun; ich weiß nur zu gut, wie schwierig gerade das Erfüllungsproblem bei Einhaltung des kirchlichen Standpunktes gelagert ist, und will durchaus nicht behaupten, daß ich bessere Lösungen hätte geben können. Ich hatte mehr die Absicht, die Probleme und ihre Schwierigkeit aufzuzeigen. Sowohl dem Kommentar Knabenbauers als jenem F.s eignet hoher wissenschaftlicher Wert. Der Kommentar von Knabenbauer hat den Vorzug, daß er auch einen Blick nach rückwärts gestattet, in die Exegese der Vergangenheit. Aber Knabenbauer flüchtet, wenn die wörtliche Deutung Schwierigkeiten macht, nicht selten zur Umbiegung ins Geistige und interpretiert unter Mißachtung des Wortsinnes die Erfüllung in die Prophezien hinein. Insofern ist F., soweit ich die Sache beurteilen kann, überlegen; er ist nüchterner und bleibt beim Wortsinn. Lieber läßt er da und dort das Erfüllungsproblem liegen, als daß er zur Umbiegung ins Geistige seine Zuflucht nimmt. Damit will ich jedoch nicht in Abrede stellen, daß F.s Kommentar auch zur Lösung des Erfüllungsproblems sehr wertvolle Beiträge enthält. Eine restlose Lösung der Probleme wird überhaupt niemals möglich sein.

2. Unerwartet rasch ist dem 1. Bande des Isaiaskommentars von F. der zweite nachgefolgt, welcher Is 40—66 mit seinen zahlreichen und schwierigen Problemen behandelt. In der Einleitung wird zunächst eine kurze Zeitgeschichte gegeben, dann ein Überblick über den Stand der Deuterojesajafrage; dann werden Inhalt und Komposition von Kap. 40—55 (66) erörtert und daran anschließend die Probleme, welche die Perikopen vom Gottesknecht (42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9; 52, 13—53, 12) betreffen. Hierauf folgt der eigentliche Kommentar mit Übersetzung und Erklärung, ebenso klar und übersichtlich und gründlich wie im ersten Teil. Ich habe mich mit um so größerem Interesse in diesen zweiten Band vertieft, als F.s Arbeiten über das Gottesknechtproblem [Der Gottesknecht in Isaias Cap. 40—55, Freiburg 1907; Die Weissagungen über den Gottesknecht im B. Isaias, Bibl. Zeitfr. 10, Münster i. W. 1909] und meine Arbeiten über dasselbe Problem [Is 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht, Atl. Abh. VII 4. 5, Münster i. W. 1916; Wer ist der Ebed? Atl. Abh. VIII 5, Münster i. W. 1922] durch viele Fäden miteinander verbunden sind. Die Arbeiten F.s werden nachfolgend bezeichnet durch FG und FW, meine eigenen durch F I und F II.

In FG hatte F. noch einen Deuterojesaja angenommen; in dem vorliegenden Kommentar jedoch mußte auf die Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission vom 28. 6. 1908 Rücksicht genommen werden. F. (S. 2 ff.) be-

schränkt sich im wesentlichen darauf, die Gründe für und wider darzulegen und darauf hinzuweisen, daß auch durch die Annahme eines Deuterojesaja nicht alle Rätsel gelöst sind, was auch zutrifft. Da aber ohne jeden Zweifel das babylonische Exil den historischen Hintergrund zu Is 40—55 bildet, so muß nach der Entscheidung der Bibelkommission angenommen werden, daß der vorexilische Isaias sich im Geiste ins babylonische Exil versetzt hat: *„Judaeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur"*. Zusammenfassend bemerkt F. (S. 13), „daß bei Annahme exilischer Abfassung von Kap. 40 ff. viele Rätsel, welche befriedigender Lösung trotzen, zurückbleiben". Doch sei nicht zu leugnen, „daß bei Annahme eines exilischen Verf., der von Isaias und seiner Schule vieles ererbt hat, manche drückende Schwierigkeiten verschwinden, z. B. die fortgesetzte analogielose Anrede fernzukünftiger Zuhörer, die Schilderung des Messias als eines leidenden und sterbenden Gottesknechtes, die überall durchschimmernde Kenntnis babylonischer Verhältnisse u. a.". Wohl die allermeisten Exegeten empfinden diese Schwierigkeiten ebenso wie Feldmann.

Bezüglich c. 56—66 ist F. (S. 195) der Ansicht, daß die meisten Abschnitte von exilischen Verhältnissen handeln. „Das trifft sicher zu bezüglich 63, 7—64, 11; denn 64, 10 redet eine deutliche Sprache; es kann für 58; 65; 66, 1—17 mit Wahrscheinlichkeit behauptet und für 57, 14—21; 60—62; 56, 1—8 kaum geleugnet werden; für 59; 63, 1—6 und 66, 18—24 fehlen bestimmte Anhaltspunkte; 56, 9—57, 13 schildert Vorexilisches" (S. 195). F. beruft sich mit Recht auf 64, 9. 10 (vgl. auch 63, 18), wo mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Katastrophe von 586 vorausgesetzt wird, also jedenfalls vorexilischer Hintergrund ausgeschlossen! Für die meisten Perikopen nimmt F. exilischen Hintergrund an. Aber ob nicht doch Stellen wie 56, 8b („Ich will weiter zu ihm sammeln, zu seinen Gesammelten"), 57, 19 („Friede den Nahen und den Fernen"), ferner 62, 8. 9; 65, 11 u. a. sich am leichtesten und natürlichsten erklären, wenn man ein Bestehen von Tempel und Gemeinde in Jerusalem und nachexilischen Hintergrund annimmt? Prinzipiell steht nichts dagegen; denn so leicht und schwer es ist, anzunehmen, daß der Prophet sich bezüglich 40—55 im Geiste in die exilische Zeit versetzt hat, ebenso leicht und schwer ist es, anzunehmen, daß er sich bezüglich 56—66 im Geiste in die nachexilische Zeit versetzt hat. Gegenüber Knabenbauer, der bezüglich 56—66 zwischen vorexilischem und exilischem Hintergrunde wechselt, bemerkt F. (S. 190), daß dieses beständige Hin und Her kaum jemand zusagen wird. Ob es aber zu umgehen ist? Bezüglich 56, 9—57, 13 nimmt auch F. (S. 195) vorexilischen Hintergrund an. Doch gestehe ich aufrichtig, daß auch ich von diesem Hin und Her nicht wissenschaftlich befriedigt bin. Ob aber ein anderer Ausweg aus den bestehenden Schwierigkeiten möglich und gangbar ist? Vielleicht wird sich im Laufe der Zeiten mit Rücksicht auf den exegetischen Tatbestand doch eine Pforte auftun. Ich habe F I 80 f. darauf hingewiesen, daß sich in 60—62 gleich fünf wörtliche Zitate aus 40—55 finden, die teilweise in ihrem Sinne umgebogen sind. Daraus habe ich die Konsequenz gezogen, daß 60—62 von 40—55 abhängig ist, und F. (S. 251) zieht mit Recht die weitere Konsequenz, daß 60—62 wahrscheinlich „von einem späteren Schriftsteller, etwa von einem Schüler des Propheten, geschrieben sind".

Was die Ebed-Jahwe-Stücke (nachfolgend abgekürzt EJSt) betrifft, so bestehen zwischen der Auffassung F.s und meiner eigenen eine Reihe von Differenzen. Auf die wichtigsten soll nachfolgend hingewiesen werden; doch soll damit nicht behauptet werden, daß ich F. gegenüber in jedem Falle unbedingt im Rechte bin. Auch in seinem Kommentar (S. 16 ff.) hält F. daran fest, daß die EJSt *uno tenore* mit dem übrigen Buche niedergeschrieben sind; ich glaube aber, daß die Gründe, welche ich F I 228 ff. dagegen angeführt habe, ziemlich schwerwiegender Art sind. Doch wenigstens bezüglich 42, 1—7 nimmt jetzt auch F. (S. 19) an, daß es nachträglich an seiner Stelle eingesetzt ist; es soll nämlich 42, 1—7 erst nach 49, 1—9a entstanden sein (S. 19), was ich nicht glaube. Die jetzige Reihenfolge kann m. E. ganz gut begriffen werden; die EJSt sind eine Reihe fortschreitender Prophezeiungen (vgl. F I 132 ff.). Die tiefste Differenz zwischen der Auffassung F.s und der meinigen besteht darin, daß der Ebed nach F. (S. 26 f.) mit der Befreiung aus Babel und dem neuen Exodus überhaupt nichts zu tun hat, während nach meiner Auffassung der Ebed als zweiter Moses, als Führer auf dem neuen Exodus, erscheint. Meine Argumente sind: 1. der erwartete neue Exodus wird in den Farben des ägyptischen dargestellt; 2. der Knecht Jahwes trägt manche Züge des Moses an sich; 3. die EJSt (vielleicht mit Ausnahme des dritten) sind von Kontexten umgeben, die entweder direkt vom wunderbaren Exodus handeln oder irgendwie auf denselben Bezug haben (vgl. F I 194 ff.); 4. eine rein geistige Ausdeutung der Stellen 42, 7β. γ; 49, 5. 6; 49, 8d. 9a ist unmöglich (vgl. F I 196 ff.). Speziell nach 49, 8d fällt dem Ebed die Aufgabe zu: „das Land aufzurichten, verwüstete Erbteile auszuteilen" wie Josua. F. (S. 131) meint, es sei begreiflich, daß der Prophet die Erlösung aus Babel mit dem Ebed in Verbindung bringt, weil sie eine Vorstufe der Wiederherstellung des Bundes darstellt; deshalb brauche er den Ebed nicht als Führer auf dem Exodus aus Babel anzusehen. Aber wenn der Prophet wirklich erkannt hat, daß der Ebed mit dem Exodus aus Babel nicht in Verbindung steht, warum hat er ihn dann dennoch mit demselben in Verbindung gebracht? M. E. liegen die Dinge so: Was der Prophet zusammengeschaut hat, ist in der Erfüllung auseinandergefallen. Bezüglich Erlösung aus Babel und messianischer Erlösung wird dies allgemein zugestanden. So kam in der Erfüllung ebenfalls zuerst die Erlösung durch Schešbazzar, Serubbabel, Ezra, die Typen waren jenes Moses, der den geistigen Exodus und die vollkommene Erlösung bringen sollte. Der Prophet aber hat das, was in der Erfüllung auf mehrere Rollen sich verteilt hat, in dem einen Ebedbild zusammengeschaut, ohne sich der späteren Teilung bewußt zu werden; es werden ja Erlösung aus Babel und messianische Erlösung ebenfalls zusammengeschaut. F. (S. 26) stellt die Frage: Wann sollte denn der Ebed die Aufgabe der Rückführung Israels nach Vorstellung des Propheten lösen? Vor, in oder nach dem Tod? Darauf antworte ich: Wann sollte denn der Ebed den Heidenvölkern die Thora hinausbringen? Nach 42, 1—7 hat man durchaus den Eindruck: vor dem Tod; vgl. V. 4 „Nicht wird er ermatten und nicht zusammenknicken, bis er auf Erden gegründet das Recht, und auf seine Thora werden die Inseln harren". Hingegen nach 52, 13—53, 12 hat man den Eindruck, daß dies erst nach seinem Tode geschehen wird. Nach 42, 7; 49, 5. 6; 49, 8. 9 hat man den Eindruck, daß er Israel vor seinem Tode restituieren soll. Wenn der Prophet auf diese äußerliche Aufgabe des Ebed in c. 53 nicht mehr zurückkommt (F. S. 26 f.), so kommt das davon her, daß dieselbe gegenüber der Erlösung von der Sünde im Geiste des Propheten völlig zurücktritt; es ist überhaupt erst in 52, 13—53, 12 die Scheidewand des Todes in der Wirksamkeit des Ebed aufgerichtet (vgl. F I 134 ff.). Daß eine gewisse Unklarheit bezüglich des „Wann?" vorhanden ist, ist demnach nicht begründet in meiner Exegese, sondern in dem prophetischen Charakter der EJSt; die EJSt sind nicht eine Biographie, welche die Folge der Ereignisse völlig klar erkennen läßt, sondern ein Zyklus sich erweiternder und vertiefender Prophezeiungen. Im übrigen sind F. und ich darin einig, daß das Ebedbild erst in Christus seine vollkommene Verwirklichung gefunden hat; zufälliges Zusammentreffen ist hier ausgeschlossen, das Walten des Gottesgeistes für jeden, der Augen hat, offenbar (vgl. FW 30 ff.; F II 81 ff.).

Man sieht, welch ungemein schwierige Probleme gerade in Is 40—66 dem Exegeten gestellt sind. Schon die Verfasserfrage bietet speziell für den katholischen Exegeten keine geringen Schwierigkeiten. Auch bezüglich des EJ-Problems sind noch manche wichtige Fragen in der Schwebe; F. hat seine Gründe, ich habe die meinigen auch. Es ist oft nur die Frage, wie schwer man die Gründe wiegen läßt, soweit es sich nicht überhaupt um Imponderabilien handelt. Auf katholischer Seite sind F. und ich die einzigen, welche das Problem eingehend behandelt haben, während auf protestantischer Seite eine große Literatur vorhanden ist; eingehende Behandlung so mancher Probleme durch einen Dritten wäre wünschenswert. Zu den schon genannten Problemen käme auch in diesem zweiten Teile des Isaias das Erfüllungsproblem. Es läßt sich nicht leugnen, daß in Is 40—55 ein neuer Exodus verheißen wird, herrlicher noch, als der ägyptische war (vgl. bes. 43, 16—21; 48, 20. 21; 49, 9b—13; 52, 7—12; 55, 12. 13). Warum ist der wirkliche Exodus nach dem Exil so armselig ausgefallen? Der Prophet erwartet im Anschluß an den wunderbaren Exodus den herrlichen Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels (vgl. 45, 28; 55, 11—17). Warum ist es auch in dieser Hinsicht so schwierig hergegangen und so armselig ausgefallen? Die Zeiten, wo man in solchen Fällen einfach allegorisieren und rein geistig ausdeuten konnte, sind endgültig vorüber. Ein weiteres Problem betrifft den Sturz Babels; der Prophet erwartet, daß durch Cyrus über Babel eine vernichtende Katastrophe hereinbricht (vgl. 43, 14; 45, 2; c. 46. 47). Warum ist es nicht so gekommen? warum ist die Katastrophe erst viel später eingetreten? Soweit ich bisher sehe, gibt es für solche Schwierigkeiten nur eine einigermaßen plausible Lösung; die meisten Droh- und Heilsweissagungen waren bedingt gegeben, und darum sind sie je nach dem Verhalten der Adressaten ganz oder gar nicht oder nur teilweise erfüllt worden; darauf scheint auch 48, 18. 19a hinzudeuten: „O hättest du aufgemerkt auf meine Gebote, so wäre wie ein Strom deine Wohlfahrt geworden und dein Heil wie Meereswogen; wie Sand wäre dein Same geworden und deine Leibessprößlinge wie seine Körner."

Durch diese Hinweise auf bestehende Schwierigkeiten und Probleme soll die Größe dessen, was F. geleistet hat, keineswegs verkleinert, sondern nur neue Anregung gegeben werden. F.s Kommentarwerk wird auf lange Zeit hinaus für das Verständnis des Buches Isaias wertvolle Hilfe leihen und kaum so schnell durch ein anderes Werk überholt werden können.

Bamberg. J. Fischer.

Bartmann, Dr. Bernhard, Professor der Dogmatik, Hausprälat Sr. Heiligkeit, **Jesus Christus, unser Heiland und König.** [Katholische Lebenswerte. 10. Band]. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1926 (XXII, 654 S. gr. 8°). Gbd. M. 9.

Das Leben Jesu ist auf katholischer Seite in den letzten Jahren vielfach und von mannigfaltigen Gesichtspunkten aus in zusammenfassender Darstellung bearbeitet worden. Während der wissenschaftliche Fortschritt und das vertiefte Verständnis gewöhnlich nur aus gründlichen Einzeluntersuchungen sich ergibt, halten solche Arbeiten den Blick fürs Ganze offen und können auch befruchtend auf allseitiges Verständnis der Einzelprobleme wirken.

Meyenberg hat in seinem bisher in zwei Bänden vorliegenden Leben-Jesu-Werk mit riesigem Fleiß ein gewaltiges Material — freilich in oftmals gar zu großer Breite und mit rhetorischem Überschwang — zusammengetragen, aus dem sich der Eindruck ergibt, den das Leben Jesu in verschiedenartigem Verständnis seit den ältesten Zeiten durch die Jahrhunderte hindurch gemacht hat, und ein systematisches Leben Jesu aus seiner Feder ist angekündigt. Reatz zeichnete mit guter Kenntnis der modernen Forschung ein anschauliches Jesusbild, das Leipoldt in der zweiten Auflage seines Buches: Vom Jesusbild der Gegenwart (1925, 245 f.) neben dem immer noch eindrucksvollen „Christus" von Schell als Typus des „philosophischen" Lebens Jesu auf katholischer Seite bezeichnet hat. Sickenbergers „Leben Jesu nach den vier Evangelien", das in einzelnen Teilen eine Anzahl von Heften der „Biblischen Zeitfragen" (bisher vier) ausfüllt, ist eine fortlaufende sorgfältige Erklärung der evangelischen Perikopen in synoptischer Form. Papinis international berühmt gewordenes Werk hat man mehr als eine Sammlung geistreicher Esays eines für Christus begeisterten Künstlers zu werten, bei dem die geschichtliche Richtigkeit im einzelnen nicht gar zu genau zu nehmen ist. In etwa gilt das auch von Wittigs gemütvollem „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo", das ja überhaupt die biblischen Tatsachen nur zum Ausgangspunkt der Betrachtung nimmt und neben manchem Gewagten und Bedenklichen zweifellos viel Ergreifendes und poetisch Schönes enthält.

Zuletzt hat nun Bartmann für die „Katholischen Lebenswerte" sein Jesusbuch geschrieben. Dementsprechend ist ein weiter Leserkreis vorausgesetzt und eigentlich gelehrte Forscherarbeit vermieden. Natürlich steckt eine gründliche wissenschaftliche Durchdenkung des biblischen Stoffes hinter der Darstellung, und der Kenner merkt überall die sichere Federführung des mit den Problemen vertrauten Gelehrten. In schlichter, allgemein verständlicher Sprache rollt das Leben Jesu vor den Augen des Lesers dahin. Die neunzehn Kapitel sind unter systematischem Gesichtspunkt zusammengestellt, der exegetische kommt erst in zweiter Linie zu seinem Recht, so daß auch gelegentlich Zusammengehöriges, wie die Bergpredigt, auseinander gerissen und an mehreren Stellen behandelt wird. Überhaupt ist auf den historischen Rahmen des Lebens Jesu, die Beschreibung der Quellen, die Chronologie, Zeitgeschichte, die synoptische Eigenart der Parallelperikopen u. dgl. wenig Gewicht gelegt. Aber das, was der Leser der „Lebenswerte" sucht, ein lebendiges, packendes Bild der überragenden Persönlichkeit des Herrn, eine Einführung in seine wesentlichen Ideen und ihre Bedeutung für die Gegenwart samt Abweisung mißverständlicher Erklärung, das alles findet er bei Bartmann in vortrefflicher Weise.

Da das Buch zweifellos eine weitere Auflage erleben wird, mache ich auf eine Reihe von Einzelheiten aufmerksam, die der bessernden Hand bedürfen. Es ist natürlich, daß mit Rücksicht auf Zweck und Leserkreis des Buches die Literatur nur mit Auswahl in den am Schluß zusammengestellten Anmerkungen geboten werden konnte. Allein so überaus dürftig brauchte die Erwähnung doch nicht zu sein. Hier könnte eine Ergänzung den Wert des Buches nur erhöhen. Auch was zu Beginn über die Quellen des Lebens Jesu gesagt ist, vertrüge eine Erweiterung und Vertiefung. Viel zu optimistisch urteilt B. übrigens S. 12 über Eduard Meyers „Ursprung und Anfänge des Christentums". Wenn Meyer sich auch an einzelnen Punkten gegen geläufige

kritische Aufstellungen wendet, so ist er doch auf der anderen Seite so radikal und verwässert das Leben Jesu so stark, daß man diese Tatsachen nicht übersehen darf. Es wäre nicht gut, wenn einzelne Bemerkungen von Meyer, die im Rahmen des Ganzen doch nur von beschränktem Werte sind, apologetisch so verwertet würden, wie das allzu viel zitierte Wort Harnacks von der rückläufigen Bewegung zur Tradition. — Drews ist nicht Professor in Heidelberg, sondern in Karlsruhe (S. 8). — Die Zahl der Varianten in den Lesarten der biblischen Handschriften ist um ein mehrfaches größer als auf S. 15 angegeben wird. Unrichtig ist, daß die Peschitha die älteste syrische Übersetzung sei und aus der Zeit um 150 stamme (S. 17). — In den Ausführungen über die Versuchungen Jesu (S. 91 ff.) sollte doch ihr messianischer Charakter stärker betont und auf die abweichende Darstellung bei Mt und Lk Rücksicht genommen werden. Auch erwartete man beim Vaterunser etwas Näheres über die Brotbitte zu hören. In der Meßliturgie ist das Vaterunser nicht ausschließlich wegen dieser Bitte Vorbereitung auf die Kommunion; auch die fünfte Bitte ist hier nicht zu übersehen (S. 223). — Ein verunglücktes Bild findet sich S. 185: „Man sieht, Christi Worte haben oft Spitzen, scharfe Spitzen, wenn sie ein herrschendes Übel treffen wollen; aber man darf sie nie auf die Spitze treiben, sonst werden sie falsch". — Ich würde es nicht so ohne weiteres eine „alte wohlverbürgte Tradition" nennen, daß Petrus acht Jahre Bischof von Antiochien und darauf 25 Jahre Bischof von Rom war. — Mt 28, 19 lautet nicht: „Gehet hin in alle Welt und lehret . . ." (S. 350). — Es ist eine unzutreffende Wertung des Philemonbriefes, daß er „die praktische Lösung der Sklavenfrage" nach den Grundsätzen Jesu darstelle (S. 358). — In dem aus der Kreuzfahrerzeit stammenden Abendmahlssaal zu Jerusalem kann man nicht „die Reste" des geschichtlichen Saales erblicken (S. 468). — Wiederholt schon habe ich darauf hingewiesen, daß man auf katholischer Seite doch die unrichtige, durch den Einfluß der Lutherbibel verbreitete Form Golgatha (statt Golgotha) vermeiden sollte.

Münster i. W. M. Meinertz.

Pieper, Dr. Karl, a. o. Professor an der Universität zu Münster i. W., **Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit.** [Neutest. Abhandlungen, herausg. von M. Meinertz. XII 1—2]. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1926 (IV, 268 S. gr. 8°). M. 10,20; gbd. M. 12.

Eine Monographie des größten Heidenapostels, des h. Paulus, fehlte auf katholischer Seite bisher immer noch. Nun hat K. Pieper, der uns 1921 (fast gleichzeitig mit dem protestantischen Theologen A. Oepke: 1920) eine Untersuchung über die Missionspredigt des Apostels Paulus geschenkt hat, diese Lücke durch ein umfangreiches, streng wissenschaftliches Werk ausgefüllt. In lebendiger Darstellung zeichnet er darin ein vollständiges Bild der Missionstätigkeit wie auch der Missionarpersönlichkeit des großen Heidenbekehrers.

Eine kurze Inhaltsangabe möge den reichen Inhalt des Buches zeigen. Nach einer Einleitung über die Entstehung der Heidenmission und ihrer Entwicklung bis auf Paulus (§ 1) behandelt P. die Berufung des großen Christenverfolgers (§ 2), seine natürliche Ausrüstung zu seinem Amte (§ 3) und schildert dann die großen Missionsreisen des Apostels (§ 4). In § 5 zeichnet er die charakteristischen Prinzipien seiner Wirksamkeit, deren er folgende fünf findet: 1. unvergütete Darbietung des Evangeliums, 2. nicht auf fremden Grund bauen, 3. Städtemission, nicht Dorf- oder Landmission, 4. kluge Anpassung an die seelische Verfassung des Missionsobjektes, 5. Heranziehung von Mitarbeitern. Als Missionsziel (§ 6) wird festgestellt: Paulus ist nicht als sozialer, politischer Agitator oder Kulturpropagandist aufgetreten, sondern hat rein religiöse Zwecke verfolgt. Er wollte die Menschen zum Glauben an Christus bewegen, ihnen zum übernatürlichen Leben verhelfen und sie zu Gliedern der großen, weltumspannenden Kirche machen. Als Missionsmittel (§ 7) hat Paulus in erster Linie die Predigt benützt, aber auch das Privatgespräch und besonders den Brief. Sein vorbildlicher Lebenswandel bekräftigte und befruchtete sein gesprochenes und geschriebenes Wort. In § 8 finden wir wertvolle Ausführungen über die paulinischen Gemeinden (ihre Größe, ihre ethische Haltung, ihr religiöses Leben, ihren Zusammenschluß). Der § 9 zeigt endlich die theologische Basis der paulinischen Mission. Niemals hat sich der Apostel zur Rechtfertigung für seine Missionstätigkeit auf den Missionsbefehl Christi vor seiner Himmelfahrt (Mt 28, 19; Mk 16, 15) berufen, den er wahrscheinlich gekannt hat. Paulus ist bei seiner Bekehrung unmittelbar zum Missionar berufen worden. Die theologische Begründung für sein Apostolat erblickte er in der Einheit, Einzigkeit und Allherrschaft Gottes, seinem universalen Heilswillen, der Einheit des Menschengeschlechtes, der Allgemeinheit der Sünde und Erlösung und der Allgemeinheit des Weltgerichts. So ist Paulus nicht nur der größte Missionar, sondern auch der erste und größte spekulative Begründer der Mission.

Der Verf. hat seine Aufgabe im wesentlichen gelöst und ein solid fundiertes, aber auch von Begeisterung getragenes und sicher Begeisterung für die erhabene Persönlichkeit Pauli weckendes Bild des großen Missionars gezeichnet. An diesem Urteil sollen einige Ausstellungen und Wünsche, die ich folgen lassen will, nichts ändern.

Eine straffere Linienführung und sorgfältiger disziplinierte Sprache würden den Wert des Buches noch erhöhen. Folgenden Redewendungen kann ich keinen Geschmack abgewinnen: „christlicher Flügelmann" (Stephanus) S. 22; „auf dem sakralen (!) Boden vor Damaskus" S. 51; „dieses östliche Tournée" S. 131; „apostelgeschichtliche Berichterstattung" S. 143 u. ö.; „mit allem Tamtam der Reklame" S. 189; „handarbeitende Beschäftigung" S. 191; S. 211 muß es heißen: „den Pinsel bei diesem Gemälde geführt"; „in Korinth hat das Auftreten des Apollos zur Dekadenz (!) beigetragen" S. 212; Gal 1, 6 wird „eine feierlich-furchtbare Kathedralentscheidung" genannt S. 227; Paulus erklärt der Gemeinde von Korinth, „daß er auf ihr Urteil pfeife", S. 231; „Universalismus und Kommunismus des Heiles", S. 255; „Jakobiten" (st. Jakobusleute), S. 114; „Autozeichnung", S. 242; „das siebenfarbige Pneuma", S. 235.

An falschen oder schiefen Übersetzungen habe ich notiert: S. 56 *ἄκων*, richtig: ohne eigenen Entschluß; S. 186: „Der törichte Gott . . . der schwache Gott"; S. 187: 2 Kor 6, 4 besser: zur Rechten wie zur Linken; S. 201: „der Gastwirt Gaius".

Kleinere Beanstandungen: S. 38. 82: Aus dem in Apg nur einmal vorkommenden Ausdruck: J. ist der Sohn Gottes, kann man keine solchen Schlüsse ziehen (vgl. 9, 22). Mit Gal 1, 16 gehört die Stelle nicht zusammen. S. 60 ff. hätte das Heftchen von H. Fischer, Die Krankheit des Apostels Paulus, 1911 (BZSF) zu Rate gezogen werden können. Die Annahme S. 87, daß Paulus schon vor seiner Bekehrung als Prediger der Beschneidung Länder und Meere durchzogen hat (als *νεανίας*), erscheint mir nicht einmal wahrscheinlich. S. 95: solche Vermutungen haben wenig Zweck. Sagen können wir nur, daß der Hl. Geist die Absendung von Barnabas und Paulus veranlaßt hat. Nach S. 110 haben die Jakobusklauseln, die wahrscheinlich ein Sittengebot darstellen, kaum streng verpflichtenden Charakter gehabt. Paßt zu dieser Auffassung: *πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες* Apg 15, 28 u. 16, 4? Mir scheint, daß P. hier und sonst öfters die Schwierigkeiten, die einer harmonistischen Ausgleichung von Briefen und Apg entgegenstehen, doch unterschätzt. S. 123 u. ist doch wohl nur eine erbauliche Betrachtung. Die Frau sollte doch im ganzen Bereich der Kirche eine würdigere Stellung erhalten. S. 130 zu Apg 28, 7 ff.: ob Paulus als Gefangener das Evangelium in Malta verkünden durfte? Jedenfalls macht die Apg nicht die leiseste Andeutung. S. 152 fehlt das wichtige Werk von K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, ^{2}1921.

Nicht ganz befriedigt die Darstellung der vorpaulinischen Mission (§ 1) und der Beziehungen Pauli und seiner Gemeinden zu Jerusalem (S. 236 ff.). Es ist schade, daß der Verf. diese Partien nicht in eingehender Auseinandersetzung mit der kritischen Exegese (z. B. dem Aufsatz von K. Holl in den Berliner Sitzungsber. 1921, 920 ff. und W. Mundle, ZntW 1923, 20 ff.) eingehender bearbeitet hat. Jetzt wäre besonders zu berücksichtigen J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, Gießen 1926. Ich will mich auf ein paar Bemerkungen beschränken. S. 4 heißt es, daß noch zur Zeit von Gal 2, 1—10 Petrus und seine Mitarbeiter ihren missionarischen Beruf fast ausschließlich noch unter Juden ausübten und auch die drei Säulenapostel damals, wenigstens für die nächste Folge-

zeit, sich den Apostolat an den Beschnittenen ausdrücklich vorbehielten. Weder das „fast" noch das „wenigstens für die nächste Folgezeit" hat eine Begründung im Text. Nach ihm ist ferner von den Zwölfen nur Petrus als eigentlicher Missionar bisher aufgetreten (Gal 2, 8 *ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ . . .*). Zu S. 5 ff. ist zu sagen, daß man aus Apg 2, 38 keinen Schluß auf die Echtheit des Missionsbefehls Mt 28, 19 ziehen kann (nur auf die Anordnung der Taufe durch Jesus; das sind aber verschiedene Dinge!), ebensowenig aus Apg 4, 19; 5, 29. Oder möchte P. hier *θεός* mit *Ἰησοῦς* Mt 28, 18 identifizieren? Daß die Altapostel überzeugt waren, daß das Heil in Christus für alle Menschen bestimmt ist, bedarf keines Beweises. Das Auffallende und für uns Schwerverständliche ist aber die nach der Apg ganz zweifellose Tatsache, daß sie nicht daran dachten, den Heiden die frohe Botschaft zu bringen. Die Heidenmission kam ohne ihr Zutun, ja löste sogar Bedenken bei ihnen aus (11, 2. 44 f.). Sie ging im Grunde von den hellenistischen Kreisen der Urgemeinde aus. Diese Schwierigkeit hat auch P. nicht zu lösen vermocht.

Würzburg. A. Wikenhauser.

Bardenhewer, Otto, **Der Römerbrief des heiligen Paulus.** Kurzgefaßte Erklärung. Freiburg, Herder, 1926 (VIII, 220 S. gr. 8°). M. 6,60.

Der Altmeister der katholischen Exegese, von dessen nimmerrastendem Fleiße wir nur mehr die Vollendung seiner „Geschichte der altkirchlichen Literatur" erwarteten, legt uns hier eine schöne reife Frucht seiner exegetischen Lehrtätigkeit vor, deren wir uns herzlich freuen können. Denn es ist diesem Kommentar zugute gekommen, daß B. hier eine Erklärung gibt, wie er „sie als akademischer Lehrer zu wiederholten Malen vorgetragen" hat (V). Es ist wirklich eine „kurzgefaßte Erklärung", nicht ein Sammelsurium, in dem alle merkwürdigen Meinungen, die jemals über diese oder jene Stelle geäußert wurden, registriert sind. Die Textkritik ist auf das unbedingt notwendige Maß eingeschränkt, Polemik möglichst vermieden; das Schwergewicht liegt auf der Herausstellung des theologischen Gedankengehaltes. Man merkt auf Schritt und Tritt den gewiegten Exegeten und vertraut sich gern seiner Führung an.

Die Übersetzung ist peinlich genau und sucht durch sorgfältige Auswahl der Worte dem Urtext möglichst nahe zu kommen. Die Erklärung ist knapp gehalten und trotzdem ausreichend und wohlbegründet. Durchgehend berücksichtigt sind auch die Vulgatalesarten sowie wichtige patristische Auslegungen. In der Einleitung gibt B. kurz Auskunft über die wichtigsten Vorfragen: Röm ist geschrieben im Februar oder März 58 in Korinth an die römische Gemeinde, die größtenteils heidenchristlich ist (die judenchristliche Minderheit will B. in den „Schwachen" erblicken). Zweck ist nicht die Schlichtung von Streitfragen, sondern „die Römer im christlichen Glauben zu befestigen" (4). Die Integrität des Briefes steht ihm fest, auch die Hypothese des „Epheserbriefes" Röm. 16, 1—20 lehnt er ab.

Das Fehlen eines Registers wird sich vielleicht störend bemerkbar machen. Wäre es nicht möglich, einer neuen Auflage ein Schlagwortverzeichnis beizufügen und als Anhang eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Gedankenkomplexe des Röm in der Art, wie sie im Handbuch zum N. T. und im Bonner Kommentar in Form von Exkursen zu finden sind? Dadurch würde der Wert des Buches für die im Leben stehenden Theologen wesentlich gesteigert, besonders zu homiletischen Zwecken. — Die Ausstattung ist gut, der Preis mäßig.

Breslau. M. Rauer.

Fridrichsen, Anton, Maître de Conférences à l'Université d'Oslo, **Le Problème du Miracle dans le Christianisme Primitif.** [Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Fasc. 12]. Paris, Librairie Felix Alcan, 1925 (126 S. gr. 8°). Fr. 8.

Wie oft hört man: Die Wunderfrage ist gelöst! Verf. vorliegender Schrift hält die Wunder Jesu für die Herzader des Christentums und des Christusbildes der Evangelien, kann sich aber weder mit der modernen liberalen noch mit der alten konservativen Auffassung der Wunder befreunden, er wählt seinen Standpunkt über den Parteien. Streng positivistisch hält er für die einzige wissenschaftliche Aufgabe, die Gedanken, die Urteile des Urchristentums über die Wunder, die literarische Formung dieser Glaubensurteile in der ältesten christlichen Tradition festzustellen.

So legt er in einem ersten Abschnitt dar, daß die Wunder Jesu außerhalb der Evangelien sehr selten erwähnt worden sind; das Interesse des Urchristentums haftete weniger am historischen Detail des Lebens Jesu als an den großen Heilstatsachen des Erlösers Jesus Christus. Hier flicht F. evangelienkritische Betrachtungen über die Synoptiker ein: Die Quellenkritik ist überwunden, die Formgeschichte läßt uns den populären, kultischen Charakter der synoptischen Tradition erkennen. Erst in der Mission entwickelte sich eine messianische Dogmatik und Apologetik, eine Wertung der Wunder Jesu. Der Heiland selbst hat in seinen Wundern den Anbruch des Gottesreichs, aber auch das Siegel seiner Heilandstätigkeit gesehen.

In einem zweiten Abschnitt entwickelt F., wie „übelwollende Personen", vielleicht noch zu Lebzeiten Jesu, die Wunder des Herrn als Magie verhöhnten, was aber den entschlossenen Widerstand des Urchristentums hervorrief. Einer falschen Deutung der Wunder Jesu sei auch die Täuferanfrage entsprungen: Jesus habe seine Wunder als Erfüllung der messianischen Prophetie verkündigt. Am schimpflichsten lautete die Anklage, die Wunder Jesu wären Teufelswerke. Zuletzt bespricht hier der Verf. den charakteristischen Zug: Jesus verbietet den Geheilten, das Wunder bekannt zu machen.

Die Arbeit gipfelt in Abschnitt 3: Das Wunder ward im Schoß der Urkirche als Problem betrachtet: So sieht F. in der Versuchungsgeschichte, speziell in den beiden ersten Versuchungen (Mt), einen Protest christlicher Schriftgelehrten gegen das Wunderbild der großen Masse. In der Heilungsgeschichte des Gichtbrüchigen Mk 2, 1—12 findet Verf. in kühner Evangelienkritik einen Geistesaristokraten paulinischer Richtung ironische Worte über die Schätzung der Wunder Jesu sprechen (V. 9). Überzeugender wirkt, was F. zur relativen Schätzung des Wunders (Lk 10, 17—20: aber freut euch, daß eure Namen im Buch des Lebens stehen) ausführt. Mit Recht hört er auch aus dem Hohenlied der Liebe 1 Cor 13 einen Einspruch gegen die Überschätzung der Charismen, der Wunder, heraus. Ausführlich und interessant handelt F. zuletzt über die falschen Propheten im Urchristentum.

Zweifellos hat der Verf. geistvolle Ausführungen über sein engbegrenztes Thema niedergelegt. Freilich läßt einen bei seinen Voraussetzungen das Gefühl nimmer los, daß er das Haus statt aufs Fundament aufs Dach stellt. Und doch streift er oft an die Grundprobleme, die philosophische und die historische Wahrheit der Wunder, so namentlich bei seinen Ausführungen über die Rolle des Glaubens beim Wunder. Leider werden die evangelischen Tatsachen immer wieder in verwegener Kritik auf den Kothurn urchristlicher Entwickelung gestellt. Aber warum soll z. B. die Stellung Jesu zum Wunder in der Versuchungsgeschichte ein Erzeugnis urchristlicher Schriftgelehrten und nicht Jesu selbst sein? Die noch keineswegs ausgereifte formgeschichtliche Methode wird bereits als feststehend betrachtet.

Aller Anerkennung wert sind wieder die Ausführungen

F.s über Wredes Messiasgeheimnis (S. 45 und 77), über die Kenntnis Jesu von seiten Pauli (2 Cor 5, 16).

Dillingen. Dausch.

Weyman, Carl, **Beiträge zur Geschichte der christlichen lateinischen Poesie.** München, Max Hueber, 1926 (XII, 308 S. 8°). M. 16,80; Lbd. M. 19,80.

Wenn ich vor Jahrzehnten den Namen C. Weyman las, der in philologischen Zeitschriften passim begegnete, so staunte ich bewundernd stets über die unglaubliche Belesenheit des Gelehrten. Es war echteste *φιλο-λογία*, Freude am Wort, und eine *ἀκρίβεια*, die sich nicht genug tun konnte in Anführungen, Zitaten und Minutien. Indessen sah man stets, wie diese nicht um ihrer selbst willen gesucht und beigebracht wurden, sondern einem höheren Zwecke, einem bestimmten Ziele dienten. *In minimis versatur* (sagt Erasmus Rotterod.), indem er sich gegen seine Kritiker verteidigt, ep. 103 der Leydener Ausgabe, Opp. III), *sed sine quibus nemo evasit maximus; nugas agitat, sed quae seria ducunt.* Dies könnte man auch als Motto auf Weyman's Tätigkeit anwenden.

Es war natürlich schade, daß seine Rezensionen, kritischen Miszellen und Aufsätze sich so zerstreut an den verschiedensten Orten befanden. Denn Studien solcher Art, nicht gerade erquicklich zum Lesen, sondern zum Studium des Spezialforschers bestimmt und dafür unentbehrlich, müssen zusammenstehen, wollen sie nicht einen großen Teil ihres Wertes einbüßen. So ist es denn freudig zu begrüßen, daß Weyman auf den Rat guter Freunde, unterstützt durch die Görres-Gesellschaft, sich entschlossen hat, seine Opuscula zusammen zu fassen. Außer dem Inhaltsverzeichnis sorgt ein Stellen- und ein (schon für sich interessantes) Sachregister für künftige Ausnutzungsmöglichkeit.

Wenn er auf seine Überarbeitung den ernsten Vers des Prudentius anwendet: *Instat terminus et diem | vicinum senio iam Deus adplicat,* so hoffen wir, daß ihm der Herr noch lange Muße zur Fortführung seiner Studien schenken möge: *Nestoris annos!*

W. hält es sogar für nötig, in der Vorrede zu entschuldigen, daß er auch einen „so populären" Aufsatz, wie den über Dracontius — zuerst in den Hist. pol. Bl. 155, 1915 erschienen — hier aufgenommen habe. Eher kann man eine Schriftleitung beneiden, die es wagen durfte, einen so gelehrten Aufsatz ihren Lesern aufzutischen, und daraus den Trost schöpfen, daß es auch noch Gebildete gibt, denen Schlagwörter und Phrasen nicht imponieren. Ja, man möchte wünschen, daß mehr solcher lesbarer, gediegener Fachaufsätze geboten wären.

Daß W.s Studiengebiet hauptsächlich den lateinischen Dichtern der christlichen Frühzeit gegolten hat und gilt, brauche ich wohl kaum hervorzuheben. Unsere Sammlung erstreckt sich aber auch bis tief ins Mittelalter und ist so recht geeignet, den Blick zu schärfen für die wissenschaftliche Erkenntnis, daß immer wieder Fäden vom klassischen Altertum bis in die äußersten Spitzen und Enden spätester Entwickelungen laufen. Das Nach- und Weiterleben gewisser Gedanken und Formeln in sprachlicher Phraseologie, in den Formeln der Metrik (Verseingängen und -schlüssen), das „Tralatizische" (wie W. sich gern ausdrückt), das ist es, worauf unser Forscher sein Hauptaugenmerk richtet, und woraus er oft seine Schlüsse (z. B. für die zeitliche Festlegung eines Autors, eines Schriftwerkes) baut. Mehr, als wir Neueren für erlaubt halten, erlaubte sich ja Altertum und Mittelalter in Tradition, in der Imitatio, wie das für Zeiten nur natürlich ist, die Poesie im weitesten Sinne für lehr- und erlernbar hielten, und deren feste Formen von selbst auf das Formelhafte zum Teil basiert waren.

Wenn ich nun die einzelnen Studien nennen und besprechen wollte, so müßte ich selbst wieder in ähnlicher Weise wie W. Stellen und Zitate häufen, wozu ich aber nicht imstande bin, teils weil mir ein großer Teil der Literatur hier nicht zu Gebote steht, teils weil meine eigenen Studien diesen Gebieten etwas entfremdet sind. Ich biete daher (unten) nur ganz Weniges, und hebe lieber hervor, daß außer Philologen und Literarhistorikern besonders auch der Theologe hier vieles findet, was in sein Fach einschlägt; und zwar sind Exegese, Patristik, Dogmatik und Liturgik daran gleicherweise beteiligt. Beispielshalber ist zur Christologie und Mariologie manches beigebracht; über Kreuzigung (Nägel und Stricke) und Bination des hl. Opfers (schon bei Prudentius!) kann man hier Nachweise finden.

Natürlich ist nicht alles in gleicher Weise überzeugend. Die Methode der Zitate hat auch ihre Gefahren, wie W. einmal (S. 64) hübsch gegen Otto Höfer aufzeigt, der zwischen Claudian und Prudentius allzu weitgehende Beziehungen erweisen wollte, die aber schon an der Chronologie der Werke scheitern, dann aber auch außer acht ließen, daß die Ähnlichkeit mancher Stellen bei beiden Autoren auf gemeinsames Vorbild (Vergil) zurückgingen. In der Kritik gegen H. Brewer über die Zeit des Commodian (S. 1—16, aus der Theol. Revue 1912 wieder abgedruckt) pflichte ich W. bei; doch ist im allgemeinen zu sagen, daß alle Gründe, die in dieser Streitfrage pro und contra sich vorbringen lassen, zu unbestimmt und gleitend sind, als daß man daraufhin völlige Sicherheit gewinnen könnte; in solchem Falle ist m. E. die Tradition nicht zu verachten.

Von Konjekturen macht W. nur selten Gebrauch, wie das ja der auf dem Gebiete der Textkritik längst konservativ gewordenen Richtung der Philologie entspricht; wo er aber dazu greift, ist seine Heilung überzeugend, manchmal glänzend. So (außer den zahlreichen Berichtigungen S. 258 ff.) etwa S. 165 (*ne prominuissent*); in der Inschrift des Papstes Honorius I. (S. 203): *„Ad nos decessit nec quo fuit aethere cessit"* (statt des unverständlichen *esse recessit*); am glänzendsten wohl die Herstellung der Zeile des (Ps.) Venantius (S. 169): *„in cruce pinsandus, membra cruore lavans"* (statt *pensandus . . . levans*).

Zu dem S. 44 abgedruckten und erläuterten ‚Ambrosianischen (?) Versen über die Dreizahl ist zu sagen, daß sie m. E. kein Anzeichen schlechter Metrik bieten. Darum kann unmöglich V. 1 *trina* als Ablativ gedacht sein; vielmehr ist der erste Vers das Programm des Ganzen: die Dreizahl ist deshalb eine so wirksame (heilige) Zahl, weil sie auf Gottes Allmacht und auf die Einheit zurückgeht *(Sub maiestate tonantis")*, wie gleich V. 2 (*trinitas = unitas*) beweist. — V. 3 soll m. E. heißen: wenn auch das heilbringende Kreuz dreifach erscheint, so war doch nur das eine von ihnen das erlösende, das des Erlösers. — In V. 10 ist *sanctis* (hergestellt aus verderbtem Texte) nicht richtig; vermutlich: *„testibus est stabilis sancte tribus actio cuncta"*. — Zu V. 13 möchte ich vorschlagen: *„tres modus in causis: iudex, defensor et autor."* Diese drei genügen. — In V. 12 muß es natürlich heißen: *„robur et aegra senectus"*.

Zum letzten Stücke XXXVI: Randbemerkungen zu Sprüchen des Mittelalters (in A. Hilkas Ausg.: Sammlung mittellat. Texte

III, 1912) ließen sich leicht neue beifügen. Zu A 55, 1 (*alea, vina, Venus*; älter: *balnea, vina, Venus*) kenne ich die auf Aachen angewendete, erweiternde Variante: *Balnea, vina, Venus corrumpunt corpora nostra, Restituunt eadem balnea, vina, Venus.* — A 56 lies: „*Ales ⟨et⟩invalidis timidus petit aëra pennis*". — Zu A 125, 1 „*quis, quid, ubi . . .*" hat W. darauf hingewiesen, daß dieser Memorialvers mit dem Beichtwesen zusammenhängt; es sind die *circumstantiae*, welche die Art der Sünde bestimmen oder verändern. — Zu C 60, wo die *fructus amoris* nach antiker *partitio* aufgezählt werden, vgl. noch die Strophe Carm. Bur. (S. 135), wo als solche „*visu colloquio, contactu basio*" erscheinen, die letzte Frucht unverhüllt umschrieben wird. — Zu D 122: „*pauper ubique iacet*", vgl. das Epigramm Goethes mit dieser Überschrift und die zugrunde liegende Anekdote (Goethes WW. Jub.-Ausg. 1, 257 u. 369). — Die zu F 66, 2 angeführte Variante wird wohl lauten müssen: „*et furor accrescit, ubi durus sermo tumescit.*" — G 1 wohl: „*ter quinis gallus gallinis sufficit unus*" (*gallus* ist der Sache wegen an den Anfang gestellt und dadurch der leoninische Vers zerstört worden, der natürlich ein vollkommener würde, wenn *quinis*: *gallinis* reimen könnte). — L 46 ist der Reim *gignit: stringit* für die Aussprache des inl. gn interessant. — N 99 ist „*non a quo, sed quid dicatur, sit tibi cure*" die einzig richtige Lesart; vgl. Seneca, cp. 12 Ende: „*non quaeras, quis hoc dixerit, sed quid dicatur, attende*", was bekanntlich auch Thomas de Kempis *de imit.* I 5, 1 übernommen hat. — S. 134 wohl: „*Sic summum nactus, sic rursus ad ima redactus*". — S. 197 wohl *saciantur, pacificantur*, wobei aber das *cito dant* (man erwartet: streiten), *cito pacificantur* Anstoß erregt. — V 94, 2: „*sint fluminis unde*". — Zu V 106 „*Ut legas messem, debes permittere semen*" hat schon W. „*premittere*" vermutet; man müßte aber auch wohl in *relegas* (*religes?*) ändern. Vieles an diesen Sprüchen schlägt, wie man sieht, in Sitte und Brauch und die Volkskunde hinein.

Der gewiß schwierige Druck ist mit größter Sorgfalt ausgeführt. An Druckfehlern, die mir aufgefallen sind, verzeichne ich: S. 62 (des Rabens!), S. 47 (lies: *frustraque*), S. 261, Z. 2 (lies: *exi, parve liber, clausuram desere liber*; ohne Komma zwischen *desere* und *liber*; zugleich ein Beispiel für mittelalterlich-antike, schulmäßige Spielerei mit Homonymen verschiedener Quantität).

Aachen. Eduard Arens.

Christopher, Jos. Patrick, **S. Aurelii Augustini Hippo niensis Episcopi de Catechizandis Rudibus liber unus.** Washington, The Catholic University of America, 1926 (XXI, 365 S. 8°). 3 Dollars.

Der stattliche Band, der hier einem verhältnismäßig kleinen, wenn auch anerkannt bedeutsamen Traktat des h. Augustinus gewidmet ist, teilt alle Vorzüge und Mängel ähnlicher englischer und amerikanischer Publikationen. Mit den Maßstäben, die man in Deutschland an wissenschaftliche Dissertationen dieser Art legen würde, darf die vorliegende Arbeit nicht gemessen werden.

Nachdem sie z. B. den ganzen Text der Augustinischen Abhandlung wiedergibt, würden wir auch eine textkritische Neubearbeitung desselben erwarten, nicht aber einen völlig unveränderten Abdruck des zwar guten, aber immerhin in vielen Punkten verbesserungsfähigen Textes der alten Maurinerausgabe. Wir würden sodann in einem wissenschaftlichen Werk auf eine Übersetzung des antiken Autors in eine moderne Sprache ohne weiteres verzichten; es ist mehr praktisch als wissenschaftlich, wenn Chr. neben jede lateinische Textseite gleich eine Übertragung ins Englische setzt, über deren Güte dem deutschen Rezensenten kein Wertungsurteil zusteht. Wir würden aber dafür die Einführung in das behandelte Literaturdenkmal viel gründlicher wünschen, etwa in der Art der Prolegomena, welche die neubearbeiteten Bändchen der *Monumenta Germaniae in usum scholarum* ihren ausgezeichneten Textausgaben vorausschicken. Was Chr. in seiner nur 13 Seiten langen *Introduction* gibt, ist sachlich einwandfrei, entbehrt aber fast völlig irgend eines selbständigen Urteils und könnte wesentlich tiefer in die durch den Augustinischen Traktat angeregten literarischen und kirchengeschichtlich-antiquarischen Probleme einführen. Dagegen leidet unseres Erachtens der über 200 Seiten umfassende, dem Text und der Übersetzung nachgestellte Kommentar ganz nach dem Muster so mancher angelsächsischer Klassikerausgaben an einem Mangel jeglicher klugen Beschränkung aufs Wesentliche und Notwendige. Es ist ja erstaunlich, was der Verf. mit bewundernswertem Fleiß aus der riesigen von ihm zusammengetragenen Literatur (auch deutsche Werke sind namentlich zur Erklärung sprachlicher Erscheinungen sehr reichlich beigezogen) zur Kommentierung seines Traktates verwenden zu können glaubt, aber ob der erdrückenden Fülle der gebotenen Anmerkungen, die dem Leser ein eigenes sprachliches Wissen fast gar nicht zutrauen und ihn mit dem Hinweis auf oft nur sehr lose sprachliche Parallelstellen nicht selten fast ermüden, verliert man nur zu leicht den Überblick über das dem vorliegenden Traktat in Sonderheit und dem h. Augustinus überhaupt eigentümliche literarische Gut. Bei weiserer Maßhaltung hätte das Buch sowohl für den Gebrauch des mit den Problemen vertrauten Fachmannes als auch des nur allgemein interessierten gebildeten Laien nur gewinnen können.

Neue Augustinusfragen werden durch das vorliegende Werk nicht angeschnitten, ältere Probleme erfahren kaum je eine neue selbständige Beantwortung; doch unterrichtet Christopher in dankenswerter Weise über das in älterer und neuerer Zeit zu dem behandelten Augustinustraktat von irgendwoher beigetragene, aber weitzerstreute Wissen.

Schäftlarn. P. Sigisbert Mitterer O. S. B.

Carame, Nematallah, Episcopus Maronita Tituli Myndensis, **Avicennae metaphysices compendium** ex Arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit N. C. [Orientalia christiana]. Rom, Päpstliches Institut der orientalischen Studien, 1926 (XLVII, 271 S. gr. 8°).

Die vorliegende Arbeit bietet die Übersetzung eines Teiles der arabischen Metaphysik des Avicenna. Der Verf. will seiner Übersetzung keinen eigentlichen Kommentar beigeben, was, wie er bescheiden sagt, seine Kräfte übersteigen würde, sondern seine Absicht ist, in seinem Autor den Paralellismus mit den Texten des Aristoteles und des h. Thomas zu zeigen und auf die Fälle aufmerksam zu machen, wo Thomas von Aquin entweder den Avicenna benutzt hat, um an seiner Hand die eigene Lehre zu entwickeln, oder an seinen Sätzen Kritik übt.

Über die Lehre des Avicenna gibt er einen Überblick, der sich in sieben Teile gliedert: 1. Von den Universalien, 2. Von dem Seienden, 3. Von Gott, 4. Von dem Ausgang der Dinge aus dem ersten Prinzip und dem Einen, 5. Vom göttlichen Wissen, 6. Von der Seele und ihrem Vermögen, dem Intellekt, 7. Von der Einteilung der Philosophie, einen Gegenstand, den er nach dem Herausgeber in sehr origineller und verdienstlicher Weise behandelt hat.

Unter Nr. 7 trägt der Herausgeber, gestützt auf die Autorität von Paul Geny S. J. in der *Revue de Philosophie* XXIV (1924), *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*, die Ansicht vor, daß der h. Thomas den dritten Gottesbeweis der theologischen Summa (*ex possibili et necessario*), dem Avicenna entlehnt hat.

Dieser Ansicht möchte ich meinerseits mit einem bescheidenen Zweifel entgegentreten. Warum sagt denn der h. Thomas nichts davon, daß dieser Beweis bei Avicenna steht? Außerdem scheinen Gründe dafür zu sprechen, daß die Vorlage dieses Beweises in der Stelle der Physik 8, 6. 258b 32—259a 13 zu suchen ist.

Köln-Lindenthal. E. Rolfes.

Hagen, Paul, **Mahnungen zur Innerlichkeit.** Eine Urschrift des Buches von der Nachfolge Christi, herausgegeben. Lübeck, Schmidt-Römhild, 1926 (XV, 160 S. gr. 8°). M. 3.

Paul Hagen bietet die deutsche Übersetzung einer

bisher unbekannten Handschrift der „Nachfolge Christi" in mittelniederdeutscher Sprache. Er vertritt den Standpunkt, daß es sich hier um die Urschrift der Imitatio handele, welche die besten Bestandteile dieses berühmten Büchleins in einer wertvolleren Fassung enthalte. Für später stellt er eine wissenschaftliche Ausgabe des aufgefundenen Textes mit eingehenden Erörterungen in Aussicht.

Unter den bisher nicht katalogisierten Handschriften der Lübecker Stadtbibliothek fanden sich zwei Manuskripte aus dem 15. Jahrhundert, die aus dem ehemaligen Lübecker Michaeliskonvent, einem Hause der „Schwestern vom gemeinsamen Leben", herstammen. Sie enthalten 60 Kapitel aus dem 2. und 3. Buche der Imitatio, und zwar vom 2. Buche sämtliche 12 Kapitel, vom 3. Buche dagegen nur einen Auszug, da 12 Kapitel ganz gestrichen, mehrere andere stark gekürzt sind. Als Überschrift steht über dem 1. Kapitel: „Vormaninge de dar tein to binnenwendigen dingen", also die Übersetzung des Titels, den das 2. Buch der lateinischen Imitatio trägt: „Admonitiones ad interna trahentes". Wenn es sich auch nach der handschriftlichen Überlieferung nur um eine einzige Schrift handelt, so ist es doch, wie Hagen bemerkt, möglich, daß mit dem 12. Kapitel, geradeso wie in der lateinischen Ausgabe der Imitatio, ein Traktat abgeschlossen wird und mit dem 13. Kapitel eine zweite Schrift von dem gleichen Verfasser beginnt. Die Annahme, dieser Text könne ein Auszug aus der lateinischen Imitatio sein, lehnt der Herausgeber von vornherein ab. Es sei vielmehr eine Urschrift, die von einem späteren Schriftsteller, nämlich von Thomas a Kempis, überarbeitet und zu dem berühmt gewordenen Büchlein von der Nachfolge Christi ausgestaltet worden sei. Denn in den Abschnitten der Imitatio (I), die in den 60 niederdeutschen Kapiteln übersetzt sind (I_1), und in den Abschnitten, die ihnen fehlen (I_2), sprächen zwei Menschen von ganz verschiedenem Wesen zu uns. Man unterscheide deutlich die ruhige eindringliche Wucht des Stils von I_1, der an dem durch den Titel bezeichneten Thema festhalte, und auf der anderen Seite in I_2 eine erregtere, pathetische Natur, die in erster Linie Gott preise und sich in Gebeten an ihn wende. Das sei am augenscheinlichsten in den Anreden an Gott, die in I_1 schlicht, in I_2 schwärmerisch seien. Thomas habe ferner der Urschrift, die sich an alle Christen wende, dadurch einen anderen Charakter aufgeprägt, daß er selbst als Ordensmann für Ordensleute geschrieben habe. Auch läge eine Handschrift in mittelniederdeutscher Sprache vor, welche das 6. bis 9. Kapitel des 4. Buches der Imitatio umfasse und von Thomas nur wenig verändert worden sei. Mit philologischer Kritik lasse sich aus dem 4. Buche noch eine weitere Urschrift ausscheiden und schließlich noch ein älterer Traktat feststellen, dessen Überarbeitung Thomas im 1. Buche der „Nachfolge Christi" vorgelegt habe.

Die Verfasser dieser Urschriften, deren Namen uns nicht überliefert worden seien, hätten dem Schülerkreise von Gerhard Groot angehört, seien also Mitglieder der Vereinigung der „Brüder vom gemeinsamen Leben" gewesen oder der Windesheimer Regularkanoniker.

Zwar muß man das abschließende Urteil in dieser für die Thomasforschung bedeutungsvollen Frage bis zur Herausgabe der Lübecker Handschrift im Urtexte aufsparen; doch ist auch jetzt schon eine Kritik an der Theorie, die Hagen aufgestellt hat, berechtigt.

Die Behauptung, es könne sich bei dem neuentdeckten Manuskripte nur um eine Urschrift handeln, ist nicht bewiesen; vielmehr lassen sich triftige Gründe dafür angeben, daß hier ein später angefertigter Auszug vorliegt. Schon früh hat man das berühmte Büchlein in die Volkssprache übertragen. Wir kennen z. B. eine niederrheinische Übersetzung des 1. Buches, wozu ein Dichter eine vom Jahre 1434 datierte gereimte Einleitung geschrieben hat (vgl. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., 11. Bd., Sp. 1681). Die Tatsache, daß unser Manuskript aus einem Hause der „Schwestern vom gemeinsamen Leben" herrührt, legt die Vermutung nahe, daß man den Ordensfrauen ein aszetisches Buch in ihrer Landessprache hat aushändigen wollen, weshalb man diesen Auszug aus dem 2. und 3. Buche der Imitatio machte. Eine Kürzung des Textes ist in der Weise erfolgt, daß man hauptsächlich die frommen Anmutungen und Gebete einschränkte, jedoch nicht ganz ausschaltete. So findet sich das „Gebet zur Erflehung der Gnade der Andacht", das den Abschluß des 3. Kapitels im 3. Buche bildet, auch in der Lübecker Handschrift.

Das 2. Buch, welches keine Gebetstexte bietet, liegt bis auf vier Verse ganz in der niederdeutschen Übersetzung vor. Da sich der Titel zu Anfang des Buches nur auf die 12 Kapitel des 2. Buches bezieht, so hält der lateinische Text genau so gut wie die Übersetzung an dem von der Überschrift genannten Thema der Mahnungen fest.

H.s These, daß der Stil der Lübecker Handschrift (I_1) von ruhiger eindringlicher Wucht sei, während aus den von Thomas hinzugefügten Abschnitten (I_2) ein schwärmerischer Mensch spreche, trifft in dieser scharfen Formulierung nicht zu. Die Verschiedenheit des Stils hat ihren Grund in dem Inhalt. Mahnungen und Erwägungen wechseln ab mit Gebeten; erstere sind schlicht und eindringlich, letztere inbrünstig und leidenschaftlich. Beide Arten finden sich in I_1 und I_2, obschon der Schreiber der Lübecker Handschrift nur wenige Gebetstexte stehen gelassen hat; man vergleiche nur die Anrede an Gott im 44. Kapitel der deutschen Übersetzung (Hagen, S. 120) mit der Anrede an Christus im 21. Kapitel des 3. Buches der Imitatio als Beispiel für eine pathetische Anrede; ferner das 57. Kapitel der deutschen Übersetzung (Hagen, S. 152 u. 153) mit der zweiten Hälfte des 54. Kapitels im 3. Buche der Imitatio, die der Lübecker Schreiber weggelassen hat, als Beispiel der schlichten Belehrung.

Allerdings besitzen die Mahnungen und Erwägungen der Imitatio Allgemeingültigkeit. Doch sind manche Stellen direkt auf das Leben des Ordensmannes zugeschnitten, nicht nur in den Kapiteln, die Thomas hinzugefügt haben soll (I_2), sondern auch in den Abschnitten der „Urschrift" (I_1). Man lese nur das 24. Kapitel „von dem Gehorsam eines demütigen Untergebenen nach dem Vorbild Jesu Christi" (Hagen, S. 76—78).

Die Annahme, daß die Lübecker Handschrift nur einen Auszug der lateinischen Imitatio, nicht aber eine Urschrift darstellt, findet noch eine Stütze in folgenden Tatsachen: 1. Sämtliche Verse des niederdeutschen Textes sind in der lateinischen Ausgabe enthalten. Wäre ein Bearbeiter der angeblichen Urschrift, der durch Zusatz von Wörtern und Versen, durch Umstellen und Vermehrung der Kapitel die Traktate umgestaltete, nicht auch der Versuchung erlegen, den Text selbst hier und da zu ändern? 2. In der Literatur der Windesheimer Reformbewegung findet sich kein Beispiel, daß ein Schriftsteller eine derartige Methode, ein aszetisches Werk zu überarbeiten, angewandt habe. Wohl aber wird uns berichtet, daß man mit Vorliebe Auszüge aus religiösen Schriften angefertigt habe. 3. Auffallend muß es sein, daß uns keine weiteren Exemplare der „Urschrift" erhalten geblieben sind, da doch die schreibgewandten Fraterherren, die „broeders van de penne", ein so wertvolles Büchlein öfters abgeschrieben hätten. 4. Endlich kann man sich nicht erklären, wie Johannes Busch in seiner Chronik den Kempener Mystiker, den er persönlich kannte, als Verfasser der Imitatio hat bezeichnen können, wenn ein anderer Schriftsteller des Windesheimer Kreises die „Urschrift" verfaßt hat. Als Chronist kannte er die Geschichte der Grooteschen Bewegung, deren Anfänge kaum 50 Jahre zurücklagen.

Emmerich a. Rh. H. Gleumes.

Buchholz, Franz, Studienrat, Braunsberg, **Die Lehr- und Wanderjahre des ermländischen Domkustos Eustachius von Knobelsdorff.** Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des jüngeren Humanismus und der Reformation. [Sonderabdruck aus der Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Bd. 22]. Braunsberg, Selbstverlag des Verfassers, 1925 (156 S. 8°). M. 4.

Eustachius (oder wie er sich als Humanist lieber schrieb, Eustathius) von Knobelsdorff gehörte zu dem Kreise humanistisch gebildeter Domherren, die der humanistische Dichter auf dem ermländischen Bischofsstuhl, Johannes Dantiscus, um sich sammelte. Er ist der *ingenuus adolescens Constans* (εὐστάθιος) *Alliopagus*, der Adressat der bedeutendsten Dichtung des Dantiscus, des *Carmen paraeneticum*, das der Bischof 1539 an den studierenden Jüngling richtete. (Bequem zugänglich, lateinisch und in deutscher Übersetzung, in der Ausgabe von Franz

Hipler, Des ermländischen Bischofs Johannes Dantiscus und seines Freundes Nikolaus Kopernikus Geistliche Gedichte, Münster 1857, S. 2—76.)

Der Verf. gibt in der vorliegenden Arbeit auf Grund eines reichen gedruckten und ungedruckten Quellenmaterials, wobei er auch die von Hipler gesammelten Materialien für eine Biographie benützen konnte, ein anziehendes Bild der Studienjahre des 1519 in der bischöflich ermländischen Residenzstadt Heilsberg geborenen Knobelsdorff in Frankfurt an der Oder, Wittenberg, Leipzig, Löwen, Paris und Orléans (1536—1544). Wie schon die Wahl Wittenbergs als Studienort zeigt, wohin ihn der humanistische Ruhm Melanchthons zog, fühlte der junge Mann sich in diesen Jahren von der von dort ausgehenden religiösen Neuerung angezogen, über deren eigentliche Tragweite sich der Humanist und Jurist, dem theologische Studien damals noch fernlagen, kaum klare Rechenschaft gegeben haben wird. Denn er konnte es damit vereinigen, gleichzeitig seinem Bischof gegenüber immer seine kirchliche Treue zu beteuern und sich von ihm während der ganzen Studienzeit unterstützen zu lassen. Seit seiner Rückkehr in die Heimat im 25. Lebensjahr (1544) zeigte er aber keine unklaren Schwankungen mehr und wirkte in seinen späteren Stellungen durchaus in katholisch-kirchlichem Sinne. Eingehend behandelt werden insbesondere auch die Dichtungen Knobelsdorffs aus diesen Jahren, darunter seine Hauptdichtung: *Lutetiae Parisiorum descriptio* (Paris 1543), sowie das oben erwähnte *Carmen paraeneticum* des Dantiscus. Knobelsdorffs spätere Wirksamkeit nach der Heimkehr wird am Schluß nur kurz skizziert: er wurde 1544 Sekretär des Domkapitels in Frauenburg, 1546 Kanonikus daselbst, 1552 Domkustos, worauf er die Priesterweihe empfing, seit 1556 zugleich Kanonikus von Breslau, 1565 Domdechant daselbst, wohin er 1567 ganz übersiedelte, auch Generaloffizial; † 11. Juni 1571 in Breslau.

S. 54, Z. 15 ist preist Druckfehler für greift. S. 94, Z. 4 v. u. l. vertrocknet statt verbauert. S. 115, Z. 5 v. u. muß es heißen: „wegen eines Irrtums, den er nicht mit verbissener Hartnäckigkeit festhält" (*quem mordicus non tuetur*).

Ich möchte dem Wunsche Ausdruck geben, daß der Verfasser in einer zweiten Schrift diese späteren Lebensjahre Knobelsdorffs in gleich eingehender quellenmäßiger Weise behandeln möge. Auch eine Neuausgabe der noch erhaltenen Dichtungen Knobelsdorffs, die sich neben denen des Dantiscus sehen lassen dürfen, wäre wohl eine wünschenswerte Aufgabe.

Aachen. F. Lauchert.

Constant, G., professeur à l'Institut catholique de Paris, **Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces.** Etudes sur les débuts de la réformation catholique en Allemagne (1548—1621). [Bibliothèques des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 128]. 2 vols. Paris, E. de Boccard, 1923 (XII, 1160 S. 8°).

Das vorliegende zweibändige Werk ist die Frucht langjähriger unverdrossener Forscherarbeit. In den Archiven und Bibliotheken Spaniens, Frankreichs, Deutschlands, Österreichs und Italiens sammelte der Verf. das einschlägige Quellenmaterial für seine groß angelegte Geschichte der Kelchfrage. Was nur irgendwie in den Briefen, Abhandlungen, Gutachten jener Zeit mit diesem Gegenstand zusammenhängt, ist aufgezeichnet und verwertet. Erkannte man schon aus dem Reiseberichte, den Constant in den *Archives des miss. scientifiques* 1910 veröffentlichte, den Bienenfleiß des Verf., so kann man jetzt nicht genug staunen über die Arbeitskraft und Ausdauer, die uns in diesen beiden Bänden entgegentritt. Wohl selten wird man in einer Publikation eine solche Fülle archivalischen Materials und eine solch geradezu stupende Literaturangabe finden wie hier. Übersieht man auch nur oberflächlich den ersten Teil mit seinen zahlreichen Anmerkungen, die oft die Hälfte der Seite und noch mehr ausfüllen, so wird man inne, welch gewaltige Mühe die Arbeit kostete. Und wer tiefer eindringt, ist frappiert durch die peinliche Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher der große Stoff verarbeitet ist. Dabei ist die ganze Darstellung getragen von einer Klarheit, Durchsichtigkeit und Schönheit der Diktion, daß die Lektüre zum Genuß wird. Die Mühe, die der Verf. auf sein Buch verwendete, hat sich gelohnt: er hat ein abschließendes Werk geliefert. Es wird wohl kaum noch etwas Wesentliches darüber hinaus beigebracht werden können.

Wie in seinem früher veröffentlichten Buche *La legation du cord. Morone près l'Empéreur et le concile de Trente. Avril-Décembre 1563 (Paris 1922)* beschäftigt sich C. mit einer religiösen Frage, bei der Deutschland im Mittelpunkt des Interesses steht: Kelchfrage und Priesterehe. Auf 769 Seiten gibt er eine Geschichte der Frage, die, obwohl nur disziplinärer Natur, doch in den Kämpfen des 16. Jahrh. eine so große Rolle spielte. In den Verhandlungen über die Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken wurde sie immer wieder erörtert, und auf katholischer Seite gab es nicht wenige, die hofften, durch Nachgiebigkeit in diesen beiden Punkten könnte der unheilvolle Riß beseitigt werden.

Im ersten Kapitel (S. 1—76) erhalten wir einen guten Überblick über die Entwicklung der Kelchfrage: im Mittelalter wird vereinzelt die *communio sub utraque* gereicht. Erst im 14. Jahrh. entsteht eine utraquistische Bewegung; in Böhmen erstarkt sie, da der Husitismus den Laien-Kelch verlangt; die Konzilien von Konstanz und Basel müssen sich eingehend mit dieser Forderung beschäftigen. Luther macht die Anschauung der Husiten zu seiner eigenen. Und auch in katholischen Kreisen wird der Ruf nach dem Kelch erhoben. Bei dem starken Anwachsen des Protestantismus um die Mitte des 16. Jahrh. verbreitete sich in den katholisch gebliebenen Ländern die Sitte der Kommunion unter beiden Gestalten immer mehr, besonders in Bayern. Viele sahen darin ein Mittel, die heiß ersehnte Einheit der Kirche erreichen zu können. C. weist im ersten Teil des zweiten Kapitels (S. 77—176) eingehend nach, wie diese Bestrebungen nach Wiedervereinigung nicht nur die edelsten Geister des 16. Jahrh. beherrschten, sondern auch noch im 17. Jahrh. eine große Rolle spielten. Diese Ireniker auf katholischer Seite wurden nicht müde, hervorzuheben, daß man in disziplinärer Beziehung den Nichtkatholiken möglichst weit entgegenkommen sollte. Auf der Seite dieser, wie C. sagt, gemäßigten Richtung standen auch die Kaiser Ferdinand I und Maximilian II, ebenso auch Pius IV; ihnen gegenüber vertraten nach C.s Auffassung einen intransigenten Standpunkt Philipp II, die Jesuiten und der größte Teil des h. Kollegiums.

Hat der Verf. so die prinzipielle Seite des ganzen Fragenkomplexes und ihre Bedeutung für die Kirche gewürdigt, so geht er im dritten Kapitel auf die Verhandlungen des Kaisers und des Herzogs von Bayern mit Rom ein (S. 177—211). Ferdinand war es darum zu tun, die Böhmen enger an sich zu ketten, und Herzog Albrecht suchte die Neugläubigen zu gewinnen bzw. einen Abfall von der alten Religion zu verhindern. Beide Fürsten, zu denen sich auch Frankreich gesellte, waren beim Papste vorstellig, der die Angelegenheit dem Konzil zuwies. — Die Beratungen in Trient bilden den Gegenstand des vierten Kapitels (S. 212—342). Kaiser Ferdinand und der Herzog von Bayern wandten sich unter eindringlichen Vorstellungen an das Konzil. Im Juni 1562 kam die Forderung der beiden Fürsten zur Sprache; der Widerstand war heftig, so heftig, daß die Angelegenheit vertagt wurde. Auch die erneuten Bitten des Kaisers fanden keine günstigere Aufnahme. Sehr lebendig und übersichtlich schildert C. diese Kämpfe. Das Resultat war: die Synode will nicht entscheiden; dem Papst wird die Entscheidung anheimgestellt. Die Darstellung C.s fußt auf ausgedehntem ungedrucktem Material und gewährt einen klaren Einblick in die lebhaften Debatten. Sind auch die Akten des Konzils bei Ehses *Concil. Trid.* VIII gedruckt, so bietet C. doch noch manch treffende Erläuterung zu denselben und führt so über jene hinaus. — Das folgende Kapitel (S. 343-460) trägt die konzise Überschrift: *Consequences de la décision des pères: Hésitations, menaces d'insubordination et débats théologiques.*

Nach der Entscheidung der Väter begannen in Wien neue Beratungen über die Art und Weise des Vorgehens. Eine Reihe von Gutachten über diese Fragen wurden eingeholt; Canisius, Braun, Gienger äußerten sich hierzu. Spanien sucht die Konzession des Kelches zu verhindern. Herzog Albrecht von Bayern dagegen will nicht länger warten und läßt in Rom mitteilen, daß er *via facti* vorgehen und seinen Untertanen die *communio sub utraque* gestatten werde. Um einem solch eigenmächtigen Vorgehen Einhalt zu gebieten, wurde Ormaneto von Trient aus an den Herzog geschickt. Albrecht wird beruhigt und nimmt seine Drohung zurück. Im Sommer 1563 findet in Wien eine Konferenz statt, auf der sich der Kaiser, der Herzog von Bayern und die geistlichen Kurfürsten über ein gemeinsames Vorgehen einigten. — Die Verhandlungen des Kaisers mit Pius IV sind im sechsten Kapitel (S. 460—611) dargestellt. Unter Heranziehung einer fast durchweg ungedruckten Korrespondenz, von Gesandtschaftsberichten u. dergl. zeichnet der Verf. mit minutiöser Sorgfalt die Phasen der Unterhandlungen mit dem Papst. Die Aussichten auf die Erfüllung des kaiserlichen Wunsches besserten sich, als man sich in Wien bereit erklärte, in die von päpstlicher Seite ersehnte Schließung des Konzils einzuwilligen. Freilich erfolgte die verlangte Konzession nicht sofort. Es gab noch manche Widerstände zu überwinden. Noch mehr als ein Jahr verging, bis Pius IV die *communio sub utraque* für Deutschland gestattete (16. April 1564). Die zweite Frage über die Priesterehe war aber noch nicht entschieden. Von kaiserlicher Seite war mit nicht weniger Nachdruck die Gestattung derselben gefordert worden. C. entwirft in eingehender Darstellung auf Grund zahlreicher zeitgenössischer Berichte ein düsteres Bild von der Verachtung des Zölibatsgebotes. Wie Kaiser Ferdinand, so suchte auch Maximilian II mit Rücksicht auf die argen Mißstände von Rom die Erlaubnis der Priesterehe zu erwirken. Es gelang ihm nicht, trotzdem die Nuntien über die Verbreitung des Konkubinats sehr eingehend berichteten.

In den beiden letzten Kapiteln wird Näheres gesagt über die Ausführung der päpstlichen Konzession und über die Erfolge der Dispens. Was erhofft wurde, trat nicht ein. In Bayern wurde schon 1571, in Österreich 1584 der Kelch wieder abgeschafft; in Ungarn erhielt er sich bis 1604 und in Böhmen bis 1621. Je mehr die Gegenreformation erstarkte, desto mehr verschwanden jene irenischen Tendenzen, aus denen seiner Zeit die Wünsche nach der *communio sub utraque* herausgewachsen waren. — Der zweite Teil des Werkes enthält 139 Dokumente, Briefe und Gutachten (aus der Zeit von 1462—1622), die sich auf die Kelchfrage beziehen. Sie stammen zum größten Teil aus den Archiven in München, Amberg, Wien, Prag, Rom und Simancas. Auch ein Verzeichnis der am meisten benutzten Druckwerke ist beigegeben, das über 30 Seiten umfaßt. Das Personenregister zählt gegen 40 Seiten. — Zwei kurze Bemerkungen mögen mir gestattet sein: Zu jenen Theologen, die zur Zeit Eugens IV. für die *communio sub utraque* eintraten, gehört auch Joh. de Ragusio, dessen Abhandlung sich im Cod. Vatic. lat. 5609 und 5610 befindet. — S. 7: Jene Schreiben, durch die Clemens VI. dem König von Frankreich, der Königin und dem Dauphin sowie dem Herzog Odo v. Burgund die Erlaubnis der *communio sub utraque* gestattet, finden sich in einer Abschrift des 16. Jahrh. Vat. Arch. *Conc.* 9 IX f. 91 (vgl. auch Canisius, *Antiquae lectiones* IV², 467—565). — Der Verf. hat im allgemeinen davon abgesehen, die edierten Texte zu kommentieren; es läßt sich dies Verfahren sicher rechtfertigen, soweit es sich um geschichtliche Dinge handelt, die im Laufe der voraufgehenden Darstellung ausführlich besprochen sind. Aber es wird nicht an solchen fehlen, die dem Herausgeber sehr dankbar gewesen wären, wenn er die patristischen Stellen verifiziert hätte.

Die obige Übersicht über das Buch C.s, so dürftig sie ist, wird dem Leser doch gezeigt haben, daß die ganze Frage mit einer Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt ist, wie man sie nicht zu oft in einer Monographie findet. Der Verf. darf die Genugtuung haben, daß er die Geschichte der Kelchfrage erschöpfend behandelt hat und daß ihm die Gelehrten, vor allem die Kirchenhistoriker und Liturgiker, für seine beispiellose Mühe dankbar sein werden.

Rom. V. Schweitzer.

Michel, Louis et **Cavallera,** Ferdinand, **Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin.** Edition critique. [Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique. Fascicule I]. Toulouse, Revue d'Ascétique et de Mystique, 1926 (L, 335 S. gr. 8°).

Die rührige *Revue d'Ascétique et de Mystique,* die von den französischen Jesuiten herausgegeben wird, beginnt mit diesem Band von geistlichen Briefen eines bedeutenden Mystikers des 17. Jahrhunderts eine Sammlung von Veröffentlichungen, die Anregungen für das Studium der aszetischen Theologie und Mystik geben sollen durch die Herausgabe von wissenschaftlich geprüften und dargestellten Texten. Dieser Anfang ist so glücklich und vorbildlich, daß man nur wünschen kann, es möchte sich bald Band an Band reihen. So würde tatsächlich der aszetischen und mystischen Theologie das Material geboten, dessen sie bedarf, um nicht in bloßen Spekulationen sich zu verlieren, sondern die Lehren mit den Tatsachen in Einklang zu bringen. — Wie ein dunkles Geschick lag es bisher noch auf Leben und Wirken des P. Surin. Gerade seine Briefe, wie sie hier in vorbildlich kritischer Weise herausgegeben werden, sind geeignet, uns das Bild des großen Mystikers und seiner Lehre sicherer und richtiger beurteilen zu lassen.

Surin wurde 1600 in Bordeaux geboren. Schon in seiner Jugend wurden ihm außerordentliche Gnaden zuteil. Mit 16 Jahren trat er in die Gesellschaft Jesu ein, wo auf sein inneres Leben der als Geistesmann berühmte P. Lallemant einen entscheidenden Einfluß gewann. Nach dem dritten Probejahr in Rouen kam er zunächst als Noviziatsvorsteher nach Bordeaux (1630). Ein Jahr später wurde er als Prediger nach Marennes gesandt, wo er bis 1634 blieb. Die eigenartigen Besessenheitserscheinungen, die damals bei den Ursulinen in Loudon auftraten, veranlaßten die Obern, P. Surin als Exorzisten dorthin zu entsenden. Während zweier Jahre waltete er dort seines Amtes. Die Eigenart seiner Aufgabe untergrub seine eigene Gesundheit. Er wurde nach Bordeaux zurückberufen. Schon im folgenden Jahr aber wurde er dringend nach Loudon zurückerbeten. Bald kehrte er wieder nach Bordeaux zurück. Hier erreichte die gesundheitliche Krise ihren Höhepunkt. Er starb 1665. Die Briefe, die hier veröffentlicht werden, fallen in die Zeit von 1630—1639. Von da an bis zum Jahre 1657 war Surin unfähig, die Korrespondenz weiterzuführen.

Dem Band ist eine Einleitung vorausgeschickt, die uns einen Einblick in die wissenschaftliche Werkstatt gewährt, in der er entstand. Am Schluß sind noch drei Anhänge beigefügt, von denen der erste die biographischen Notizen für den Zeitraum der hier veröffentlichten Korrespondenz enthält, der zweite Auszüge aus den Briefen des Generals Vitelleschi betreffs der Lehre und des Vorgehens Surins bringt, und der dritte wertvolle Aufschlüsse über die Adressaten der Briefe gibt.

Beuron/Salzburg. P. Alois Mager O. S. B.

Contributi del laboratorio de Psicologia e Biologia. [Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie prima: Scienze filosofiche. Vol. I. Fasc. IV]. Milano, Società editrice „Vita e Pensiero", 1925 (332 S. gr. 8°).

Von den hier veröffentlichten Arbeiten, die aus dem biologischen und dem psychologischen Institut der Mailänder katholischen Universität stammen, interessiert die Leser dieses Blattes wohl nur die von dem Leiter dieser Institute, P. A. Gemelli O. F. M., angeregte experimentelle Untersuchung A. Canesis über das Gebet. Wie überhaupt die Arbeiten dieses Bandes sich eng an die deutsche Forschung anschließen, so geht auch Canesi von den deutschen Religionspsychologen aus, namentlich von Girgen-

sohn und Gruehn. Was aber keiner von diesen gewagt, das unternimmt der Verf.: er bringt das Gebet selbst ins Experiment.

Der Versuchsperson wird ein kurzer, wenig bekannter Gebetstext, dem Alten Testament, der Nachfolge Christi und ähnlichen Quellen entnommen, vorgelegt; z. B.: „O Herr, bewahre mich vor den Sorgen dieser Welt, damit ich dir besser dienen kann!" Die Versuchsperson hat zunächst den Text zu lesen, um zu sehen, ob sie ihn zu dem ihrigen machen kann. Darauf hat sie ihn als ernstgemeintes Gebet in beliebiger Form auszusprechen, um nach diesem Gebet mit der Methode der rückschauenden Selbstbeobachtung ihr Erlebnis festzuhalten und zu beschreiben. Namentlich anfangs mißlangen manche der Versuche, aber dann fielen die Anfangshemmungen weg. Als Versuchspersonen dienten gläubige Katholiken, die ein reges Gebetsleben hatten. Der Verf. stellt an Hand der Protokolle drei Phasen des Erlebnisses heraus: 1. Die Suche nach dem eigenen Ich. Nach einer Periode der Sammlung findet die Vp von selbst oder durch Überlegung, daß der vorgelegte Text zu ihr paßt, daß sie es ist, die ihn ausspricht u. ä. Die eigene Persönlichkeit nimmt Stellung gegenüber dem im Gebetstext vorgelegten Problem. Nun möchte sie entsprechend dieser Stellungnahme reagieren, sei es durch Angst oder Freude, durch Entschluß oder Bitte usw. Bevor dies möglich ist, muß sie in der 2. Phase sich Gott persönlich vergegenwärtigen. Die Aussagen der Beobachter bringen verschiedene Arten dieser Vergegenwärtigung ans Licht. Endlich in der 3. Phase wird das Gebet formuliert, wobei begreiflicherweise der vorgelegte Text bestimmend wirkt. Der Verf. untersucht dann noch die im Gebet erscheinenden psychischen Funktionen. Er betont die untergeordnete Rolle der anschaulichen Vorstellungen (der Gegensatz: anschauliche Vorstellung — unanschaulicher Gedanke ist jedoch heute nicht mehr derselbe wie zu Beginn der Denkpsychologie), die nur dann bedeutsam sind, wenn sie symbolischen Charakter tragen. Im übrigen findet auch er, ähnlich wie Girgensohn, die fundamentale Bedeutung der Einsicht.

Noch ein Wort zur Methode. Nach den mitgeteilten Protokollen scheint es mir nicht zweifelhaft, daß die Vpn echte Gebetsakte erlebten. Dennoch möchte ich diese Methode nicht zur Nachahmung empfehlen. Uns Deutsche wenigstens dürfte dabei stets der Gedanke hemmen, daß wir bei solchen Versuchen ein Höheres, den Verkehr mit Gott, einem Niederen, der Erweiterung unserer Kenntnisse, unterordnen. Ob diese Hemmung begründet ist, das mögen die Moralisten entscheiden.

Im übrigen legt dieser Band, dem verhältnismäßig viele aus andern Wissenszweigen zur Seite stehen, wieder Zeugnis ab von dem regen Eifer der Leiter und der Mitarbeiter der Mailänder katholischen Universität. Wer am Sonntag Laetare durch eine italienische Stadt ging, konnte beobachten, wie an den Kirchentüren Herren und Damen der Gesellschaft, Studentinnen und Studenten die Kollekte abhielten für die Università Cattolica. Wie ich von bestunterrichteter Seite hörte, bringt diese in ganz Italien bis hinauf zum letzten Alpendörfchen gehaltene Sammlung alljährlich etwa eine halbe Million Mark ein. Eine für uns deutsche Katholiken etwas beschämende Tatsache. Zwar kann es für uns keine Frage der „katholischen Universität" geben. Aber eine Universitätsfrage gibt es, und zwar eine brennende.

Köln. J. Lindworsky S. J.

Frick, Heinrich, **Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart.** [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen. 43. Folge]. Gießen, Töpelmann, 1926 (22 S. 8°). M. 1.

Dieser Vortrag von Frick läßt trotz seiner gewollten Beschränkung erkennen, wieviel energische, zum Teil geradezu revolutionäre Arbeit in der Kardinalfrage der Reich-Gottes-Idee im ersten Viertel unseres Jahrhunderts von der neu aufstrebenden protestantischen Theologie getan wurde. Die eschatologische Auffassung des Reiches Gottes hat dabei am meisten Terrain gewonnen, „*Horribile dictu!* Die Sekten und Schwarmgeister haben Recht bekommen" (S. 4). Die einst so entschieden ausgestoßenen Sekten und Schwärmer — übrigens eine Inkonsequenz der freien Bibelforschung — zwingen nun das Luthertum zu einer neuen Wandlung (S. 5).

Der Verf. setzt sich ausschließlich mit dem anders meinenden amerikanischen „social gospel" auseinander, das vom Kollektiven ausgeht, das Reich Gottes ins Zentrum stellt und seine Verwirklichung in der Zeit erwartet, und zwar „pre" (schon jetzt, vor der Wiederkunft Christi), nicht erst „post" durch Umwandlung in ein Reich der Gerechtigkeit.

Den ethischen Enthusiasmus, das Drängen zur Tat, das darin liegt, lehnt der Verf. keineswegs ab. Aber die deutsche protestantische Theologie kann nach ihm die Reich-Gottes-Theologie nicht an die Stelle der Rechtfertigungslehre treten lassen. Denn in Deutschland wirkt Luther. „Er wirkt nicht nur nach, er steht zu neuem Leben auf" (S. 9). Nach Ablehnung einer Reihe anderer lutherischer und reformierter Auffassungen entwickelt F. seine eigene eschatologische Erklärung. Jede Verwandlung des „post" in ein „trans" lehnt er ab. Er nimmt das „post" streng zeitlich. „Das Ende der Zeit ist im Kommen begriffen und kann jeden Augenblick eintreten." „Daß Gott und sein Reich schon da sind, schließt nicht im geringsten aus, daß sie zu ihrer Stunde sichtbar hereinbrechen werden" (S. 14). „Ist die Zeit ernst zu nehmen, so gilt das Evangelium auch kollektiv und diesseitig." „Aus dem Glauben an das kommende Reich fließt eine pneumatische Ethik, wie sie klassisch in der Bergpredigt vorgetragen wird." Diese ist gleichzeitig Individual- und Kollektivethik. Die Vorstellungen vom Reiche Gottes sind auch diesseitig. Aber die Verteidiger des ‚social gospel' irren darin, daß sie meinen, ihr Wirken führe das Reich Gottes herbei. Das Reich Gottes kommt vielmehr von selbst (S. 16). So ist also der Verf. im Gegensatz zu den Amerikanern, die „pre" sind (so die amerikanische Sprechweise), trotz der angeführten Einschränkungen im wesentlichen „post". Die Brücke vom Glauben zum Handeln, vom pessimistischen Weltbild zur optimistischen Ethik wird durch den Gedanken der Zucht und Erziehung des Menschen durch die Atmosphäre eines christlichen Gemeinwesens geschlagen. „Dieses Gemeinwesen ist nicht das kommende Reich", „auch kein Stück und keine Teilverwirklichung desselben, sondern es ist Ausdruck des Glaubens an das kommende Reich." „Eine Ethik, die Kunde gibt vom Glauben, Kunde durchs Wort, Kunde durch die Tat: das ist lutherisch fundiertes ‚social gospel'." „Was Menschen tun, ist Zeugnisdienst, nichts weiter (S. 17)."

Der Verf. sieht die Kompliziertheit des Reich-Gottes-Begriffes in der Bibel deutlicher als das unmittelbar und ausschließlich auf die Tat abzielende „social gospel" der Amerikaner. Aber auch er bleibt einseitig. Den klaren Aussprüchen Christi, die das Reich Gottes voll und ganz schon ins Diesseits setzen, wird er nicht gerecht. Die biblische Reich-Gottes-Idee ist noch komplizierter und umfassender, als der lutherische Begriff zugeben will. Das Reich Gottes ist „pre", „post" und „trans" in einem. Die durch Christus gegebene Erfüllung und Erklärung der alttestamentlichen Prophezeiungen ist deutliche Weisung, daß man nicht auf eines sich zu sehr versteift und die anderen Elemente übersieht. Das Wort „Das Reich Gottes ist in euch" oder „das Reich Gottes ist wahrhaftig zu euch gekommen" ist ebenso vollwertig wie das Gebet „Zu uns komme dein Reich" und wie die Verheißungen von der Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reiches. Matth. 16, 17—19 kann nicht für unecht erklärt und ignoriert werden, und wenn die Stelle auch noch so schlecht dem vorgefaßten Reich-Gottes-Begriff sich fügen will. Auch die unleugbaren großen Schwierigkeiten anderer Stellen können das nicht aufheben. Voraussetzung einer fruchtbaren Diskussion dieser Zentralfrage ist die unbedingte Anerkennung der Wahrhaftigkeit und

Unfehlbarkeit Christi, die jeden Widerspruch in seinen Aussprüchen ausschließt und darum eine Berücksichtigung und Vereinigung aller seiner Aussprüche fordert. Eine weitere Voraussetzung ist Einstimmigkeit über die zu benutzenden Quellen. Es ist keine unbedeutende Nebensache, wenn F. zugesteht, „daß die Offenbarung Johannis trotz Luther apostolischen und prophetischen Geist atmet" (S. 4). Nicht nur prinzipiell, sondern auch für die Bestimmung des Reich-Gottes-Begriffes ist der Umfang und die Autorität der zu benutzenden Quellen von weitreichender Bedeutung.

Paderborn. P. Tharsicius Paffrath O. F. M.

Kleinschmidt, Dr. P. Beda, O. F. M., **Das Auslanddeutschtum in Übersee und die katholische Missionsbewegung.** Mit besonderer Berücksichtigung von Deutschland und Österreich von 1875 bis 1925. Mit sechs Bildtafeln. [Deutschtum und Ausland, herausgegeben von Georg Schreiber. 2—4]. Münster i. W., Aschendorff, 1926 (XVI, 403 S. gr. 8°). M. 7,80; gbd. M. 9.

Auf den ersten Blick könnte man sich über die Zusammenstellung: Auslanddeutschtum und Missionsbewegung wundern, da man über hier bestehende Zusammenhänge wohl meist kaum nachgedacht hat. Freilich darüber war man sich schon lange klar und hat es auch öffentlich ausgesprochen, daß die deutschen katholischen Missionen die besten Stützen der deutschen Kolonialpolitik gewesen sind; aber was von Deutschen in der Seelsorge der in Übersee wohnenden deutschen Auswanderer getan wurde, davon wußte man bis jetzt nur sehr wenig, da ja die großen missionswissenschaftlichen Werke der neueren Zeit, denen wir so reiche Förderung unseres Wissens und Klarstellung so vieler das weite Missionsgebiet betreffender Fragen verdanken, sich meist auf die Heidenmissionen beschränken und nur im Vorbeigehen die Missionierung der Kolonisten berühren, und es läßt sich tatsächlich nicht leugnen, daß wir eine einheitliche Darstellung über die Tätigkeit der katholischen Kirche für die Kolonisten und Auswanderer noch nicht besitzen. Und doch: „Wieviel Schönes und Gutes haben die alten Orden und neue Kongregationen, Männer und Frauen, Gelehrte und Ungelehrte, Priester und Laien innerhalb fünfzig Jahren in Deutschland und Österreich zur Rettung unsterblicher Seelen und zur Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden und zur Erhaltung und Beförderung echten Deutschtums unter den ausgewanderten Brüdern und Schwestern geleistet!" Nicht mit Unrecht konnte darum P. Kleinschmidt sagen, daß er bei seinem Versuch, die deutschen Kolonistenmissionen einer wissenschaftlichen Bearbeitung zu unterziehen, völliges Neuland betrete. In diesem Sinne ist wohl auch der vielleicht mißverständliche Satz aufzufassen, daß er die Kolonistenmission auf gleiche Stufe mit der Heidenmission stelle.

Für diesen Versuch — und wir wollen es gleich sagen, für diesen auf den ersten Wurf wohlgelungenen Versuch — verdient der Verfasser uneingeschränkte Anerkennung, um so mehr, da solche Studien seinem eigentlichen Arbeitsgebiet ganz fern liegen. Mit großer Mühe hat er den reichen Stoff gesammelt und übersichtlich angeordnet. Im ersten Teil: Auslanddeutschtum und Missionsbewegung (S. 1-98) bespricht er „Grundsätzliches und Grundlegendes"; im zweiten, weitaus größeren Teil (S. 98—390) behandelt er „Auslanddeutschtum und Missionsbewegung in ihren Trägern", männlichen und weiblichen Ordensgenossenschaften und Weltpriestern, in ihrer Tätigkeit in den Vereinigten Staaten Nordamerikas und in Südamerika, namentlich in Brasilien. Viele Leser werden ihm besonderen Dank wissen, daß er mehrfach die Grenzen seines eigentlichen Themas etwas erweiterte, um ein umfassendes Bild der gesamten Missionstätigkeit deutscher Missionäre und Schwestern in den letzten fünfzig Jahren auch unter den Heiden zu zeichnen.

Es würde hier zu weit führen, auf Einzelheiten einzugehen; aber das möchte ich mit allem Nachdruck hervorheben, daß dieses schöne Buch an so vielen Stellen beweist, daß die religiösen Genossenschaften mit ihren Schulen und Hospitälern, mit ihrer Seelsorge und ihren charitativen Bestrebungen und nicht zuletzt auch mit ihrem Gemeinschaftssinn berufen sind, im Ausland die Hüter und die Wecker deutschen Kulturbewußtseins zu sein, und um diese Tatsache den weitesten Kreisen deutlich zum Bewußtsein zu bringen, ist das Buch vortrefflich geeignet und verdient darum die größte Verbreitung.

Eupen. P. Patricius Schlager.

Kleinere Mitteilungen.

»**Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland.** Begründet von Hermann A. Krose S. J. In Verbindung mit Heinrich Auer, Wilhelm Böhler, D. Dr. Nikolaus Hilling, Hermann A. Krose S. J., Joseph Sauren und Alfons Väth S. J. herausgegeben von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands Köln. XIV. Bd.: 1926—1927. Freiburg im Breisgau, Herder, 1927 (XX, 374 S. gr. 8°). Leinwand M. 10.« — Das „Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland" ist mit seinem 14. Band (1926—1927) das Publikationsorgan der amtlichen „Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands" in Köln geworden. Im übrigen setzt dieses Publikationsorgan, in Verbindung mit seinem Begründer Hermann A. Krose S. J. und den bisherigen Mitarbeitern, die Traditionen des wertvollen Buches fort. Trotz des verminderten Umfanges (gegenüber dem 12. Band; der 13. Band ist der Theol. Revue nicht zugegangen) ist das Buch reichhaltiger und kirchenkundlich noch brauchbarer geworden. Was geändert und neu hinzugekommen ist, wird im wesentlichen im Vorwort vermerkt. Im übrigen ist das Buch so bekannt, empfohlen und eingeführt, daß weiteres zu sagen unnötig ist. — Daß die Angaben in manchem korrekturbedürftig sind, zum Teil wohl weniger durch Schuld der Herausgeber als durch Versagen der Materialvermittlung, ist nicht verwunderlich. So sind — um Dinge zu nennen, die ich leicht nachprüfen kann — bei dem Kapitel „Der Priesternachwuchs" (S. 307 ff.) eine Reihe von Versehen unterlaufen. In der Tab. VII (S. 309) muß zu Hildesheim dieselbe Anmerkung gemacht werden wie zu Osnabrück. In der Tab. VIII sind die Zahlen bei Münster und Hildesheim falsch. Der Rückgang der Zahl der Studierenden von S.-S. 1926 zu W.-S. 1926/27 läßt in der Erklärung das wichtigste Moment, die inzwischen vollzogenen Weihen, außer Betracht. Der Vergleich darf überhaupt nur auf Sommer- und Sommersemester (bzw. Winter- und Wintersemester) gehen, wenn man Zunahme oder Abnahme mit einiger Sicherheit feststellen will. Ich glaube zudem aus anderen Beobachtungen heraus, daß die Zahlenbewegung beim Priesternachwuchs nur dann richtig beurteilt wird, wenn periodenmäßige (etwa 5 Jahre), nicht jahresmäßige Vergleiche angestellt werden. In der Liste S. 32 fehlt ein Privatdozent und einer ist zu Unrecht als solcher aufgeführt. — Der Druckfehler (S. 17) 16. 1. 1821 statt 16. 7. 1821 (Datum der Bulle „De salute animarum") geht von einer Ausgabe in die andere weiter. — Es sei noch der Wunsch ausgedrückt: man möge die Lesbarkeit der quer durch zwei Seiten laufenden Tabellen dadurch erhöhen, daß man die Ordnungszahlen (1. 2. usw.) auf der rechten Seite wiederholt. S.

»**Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen:** Bernhard Bartmann, Hartmann Grisar S. J., Joseph Mausbach, Norbert Peters, Franz Sawicki, Josef

Schmidlin, Heinrich Schrörs. Herausgegeben von Lic. Erich **Stange**. Leipzig, F. Meiner, 1927 (VIII, 239 S. gr. 8°). Mit 7 Bildnissen. Glwd. M. 12.« — Den zwei ersten Bänden der „Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen", einer besonderen Abteilung der „Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen", ist nun auch ein Band von katholischen Theologen Deutschlands (wenn man Sawicki noch zu Deutschland zählen darf) gefolgt. Schon die Objektivität verlangte, daß die katholische Theologie nicht ignoriert wurde. Die Idee der ganzen Sammlung ist eigenartig und neu und trotz aller Bedenken gegen „Selbstdarstellungen" lebender Persönlichkeiten ohne Zweifel durch eine Reihe von objektiven Erwägungen wissenschaftlicher Art, keineswegs bloß und zunächst auf biographischem oder bibliographischem Gebiete, gerechtfertigt. Der pädagogische Wert, im besonderen für den theologisch-wissenschaftlichen Nachwuchs, der von Mausbach besonders hervorgehoben wird, ist ein besonders beachtenswertes Moment. Die grundsätzlichen Ausführungen des Herausgebers der Sammlung, die auch im Vorwort zu diesem Bande gegeben werden, müssen jedenfalls bei der Beurteilung des Unternehmens mit Ernst erwogen werden. Der oberflächlichste Vergleich zwischen den Selbstdarstellungen der evangelischen und katholischen Theologen wird jedenfalls zunächst die traditionssichere Art der katholischen Theologie gegenüber der suchenden Unsicherheit der evangelischen Theologie herausstellen. Dabei hat die katholische Theologie durchaus nicht die Gestalt bloßer Traditionsvermittlung oder unlebendiger Starrheit, weder auf geschichtlich-exegetischem noch auf spekulativem Gebiete. Bei der Auswahl bzw. Gewinnung der einzelnen Mitarbeiter hat gewiß das Goethesche: „Eines schickt sich nicht für alle" eine bedeutende Rolle gespielt und wird es auch für die Fortsetzung des Werkes spielen. Das Bewußtsein solcher Hemmungen kommt auch in den meisten Beiträgen zum Ausdruck; sie wurden aber in den Mitarbeitern dieses Bandes — zum Glück, glaube ich sagen zu können — überwunden. Einen Wunsch, den auszusprechen vielleicht Verlag und Herausgeber gegenüber nicht einmal mehr nötig ist, möchte ich anfügen. Die „Selbstdarstellungen" haben schon die deutsche Sprachgrenze überschritten, weil die „Wissenschaft der Gegenwart" eben an der deutschen Grenze nicht Halt macht; so mögen sie denn auch bei der katholischen Theologie den Rahmen so weit spannen, als das nichtdeutsche Ausland sich zur Mitarbeit bereit finden läßt. S.

»**Eschenbach,** Dr. Johann, **Die glühende Kohle Is VI, 6 und 7.** Eine patristisch-liturgische Studie. Würzburg, Kommissionsverlag Val. Bauch, 1927 (102 S. 8°). M. 2.« — E. hat sich die Aufgabe gesetzt, zu zeigen, wie die Kirchenväter diese Stelle auffaßten, wie die einzelnen Auffassungen sich entwickelten und in welchem Zusammenhang sie zueinander stehen, und wie mir scheint, hat er seine Aufgabe gut gelöst. Zuerst wird Wortlaut und Zusammenhang von Is 6, 6. 7 kurz, m. E. zu kurz, erörtert. Dann wird im 1. Teil die Auffassung der Stelle bei den Kirchenvätern besprochen, zunächst bei den abendländischen; hierauf im II. Teil die Verwertung der Stelle in der Liturgie, Grundlegend für die ganze Entwicklung wurde die Ausdeutung, welche Origenes der Stelle gab: Die feurige Kohle ist ihm Gottes Wort, in freier Akkommodation sodann Gottes Wort in der Eucharistie, näherhin die Eucharistie selbst. Der letztere Gedanke hat namentlich bei den antiochenisch-syrischen Vätern und in den Liturgien des Morgenlandes tiefe Spuren hinterlassen: „Durch die Glühkohle des eucharistischen Brotes wird die Seele des Kommunikanten gereinigt und geheiligt." Der andere Gedanke des Origenes: „Die feurige Kohle — Gottes Wort" hat mehr bei den abendländischen Vätern Widerhall gefunden, auch im *Munda cor meum* der römischen Liturgie. Die einschlägigen Väterstellen sind, soweit ich sehe, mit großem Fleiße gesammelt und richtig ausgewertet. Einteilung und Druck sind sehr übersichtlich, so daß das Büchlein angenehm zu lesen ist. Auch wird der Homilet darin manchen anregenden Gedanken finden können. Wir könnten solcher exegetisch-geschichtlichen Studien, welche die exegetische Gedankenwelt der Väter erschließen, noch viele brauchen. Wenn auch durch solche Studien für die Erschließung des Wortsinnes der behandelten Schriftperikope in der Regel nicht sehr viel zu erobern sein wird, so erschließt sich doch eine reiche religiöse Gedankenwelt, die auch ihre Berechtigung hat und auch für unsere Zeit fruchtbringend werden kann. J. Fischer.

»**Epistula Apostolorum.** Nach dem äthiopischen und koptischen Texte herausgegeben von Hugo **Duensing.** [Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen herausgegeben von Hans Lietzmann Nr. 152.] Bonn, A. Marcus u. Weber, 1925 (42 S. 8°). M. 2.« — Dieses neutestamentliche Apokryphon gehört dem 2. Jahrh. an. Es wird im Anfange als „Brief des Kollegiums der Apostel" bezeichnet, geschrieben „wegen der Pseudoapostel Simon und Kerinth". Die Apostel werden nicht nur in einer Ordnung aufgeführt, die von der aus den Evangelien des Matthäus und Lukas bekannten abweicht, sondern auch dadurch auffällt, daß als letzter ein Kephas genannt wird, nachdem vorher schon Petrus erwähnt ist. — Den koptischen Text der Schrift, der ein direkter Abkömmling des griechischen Originals ist, entdeckte Carl Schmidt 1895 in Kairo in dem *Institut de la Mission archéologique.* Bei ihm fehlen 15 Blätter der ursprünglichen Handschrift. Der Papyrus stammt aus dem 4. oder 5. Jahrh. Vollständig ist nur der äthiopische Text, der nur in Hss vorliegt, die dem 18. Jahrh. angehören. Ihn gab 1913 Guerrier in der *Patrologia orientalis* vol. 9 fasc. 3 mit einer französischen Übersetzung heraus. Zu der Herstellung des koptischen Textes ist die Übersetzung benutzt, die von C. Schmidt herrührt, doch haben Sethe und Rahlfs Verbesserungen beigesteuert.

Vandenhoff.

»**Bornkamm,** Heinrich, **Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum** [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 44. Folge]. Gießen, A. Töpelmann, 1926 (27 S. gr. 8°). M. 1,20.« — Die Abhandlung ist ein Vortrag, die aus einer quellenmäßig-geschichtlichen Untersuchung des behandelten Gegenstandes entstanden ist. Der Verf. zeigt, wie die protestantische Mystik ihren Ursprung in Luther selber hat, der seinerseits von der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts abhängig war. Aus einer Verselbständigung der mystischen Gedanken Luthers wuchs der Spiritualismus heraus, dessen typischster Vertreter Thomas Müntzer war. Der Pietismus hat seine Wurzeln 1. in der protestantischen Mystik, 2. in der Reformbewegung innerhalb des orthodoxen Protestantismus nach dem geistigen Niedergang des 30jährigen Krieges. Die Abhandlung ist reich an anregenden, geschichtlich fruchtbaren Gedanken. Sie ist von wissenschaftlicher Sachlichkeit diktiert.

P. Alois Mager O. S. B.

»**Heiser,** Pfarrer in Biblis (Hessen), **Die Frühkommunion der Kinder.** Praktische Anleitung für Priester, Eltern und Erzieher. Im Selbstverlag des Verfassers. 2. Aufl. Bei Rauch in Wiesbaden, 1926 (134 S. 16°).« — Der Verf. führt im ersten Abschnitt den überzeugenden Nachweis, daß die Kinder nicht etwa erst vom 10. oder 12. oder gar 14. Jahre, sondern schon von der Zeit an, da sie den vollen Vernunftgebrauch erlangt haben, verpflichtet sind, das heiligste Sakrament zu empfangen. Dafür spricht klar und deutlich der Wortlaut des maßgebenden kirchlichen Gesetzes (Can. 854), dies ergibt sich aber auch aus den ungemein nachdrücklichen Worten, mit denen der Herr die Erlangung des ewigen Lebens vom Genusse seines Fleisches und Blutes abhängig gemacht hat. Heiser hält dafür, daß nicht bloß *ex jure ecclesiastico,* sondern auch *ex jure divino* die Kinder im allgemeinen verhalten sind, vom vollendeten 7. Lebensjahre an zum Tische des Herrn zu gehen. Seine Argumentation für diese These geht zwar nicht auf alle Einwände, die gegen sie gemacht werden, in dem Maße ein, wie man es wünschen möchte, aber sie ist in ihren einfachen, bestimmten Linien nicht zu widerlegen. Wenn nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen der Empfang der hl. Eucharistie vom Heilande als notwendig bezeichnet wurde, weil die Seele durch sie vor der Todsünde bewahrt wird, so beginnt die Verpflichtung zur Kommunion mit der Zeit, da der Mensch Todsünden begehen kann, also in demselben Alter, in dem die Kinder zum erstenmal zu beichten pflegen. Daher kennt auch der Kanon 21 des Laterankonzils von 1215 keinen Unterschied in der Zeit, für die das sog. 4. und das 5. Kirchengebot gelten; er sagt vielmehr in ein und demselben Satze: Jeder Gläubige von beiden Geschlechtern, der die Unterscheidungsjahre erreicht hat, muß alljährlich wenigstens einmal seine Sünden aufrichtig beichten . . . und wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie andächtig empfangen. Jeder wird auch zugeben müssen, daß sieben-, achtjährige Kinder leichter auf den würdigen Empfang der hl. Kommunion vorbereitet als zu einer guten Beicht geführt werden können, da bei letzterer das Verhalten der Kinder einen Teil des Bußsakramentes selbst bildet. — Ausgezeichnet sind die Musterkatechesen des zweiten Teils der Schrift für Mütter und andere Erzieher, die Kinder zu einer recht frühzeitigen ersten hl. Kommunion an-

leiten wollen. Schade, daß die Verhältnisse in nicht wenigen Gemeinden wohl nur eine ganz beschränkte Anzahl Eltern finden lassen, die religiös genug sind, um die Anweisungen zu befolgen, die ihnen hier von einem Manne geboten werden, der das Kindesherz sehr gut kennt! Um so dankbarer aber werden ihm Geistliche und Lehrpersonen sein, daß er auch ihnen hier einen Weg zeigt, auf dem sie ihrer Aufgabe, die Kinder möglichst früh zur hl. Eucharistie hinzuführen, verhältnismäßig leicht genügen können. J. Schmidt.

»**Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie.** Lateinisch-deutsch. In Verbindung mit Erhard Drinkwelder, Erzabtei St. Ottilien, bearbeitet von der Münchner Bundesjugend des Kath. Frauenbundes. München, Theatiner-Verlag, 1927 (206 S. 8°). Lw. M. 6.« — Eine Art „Rituale für die Familie" könnte man das geschmackvoll ausgestattete Buch nennen; weniger für den Augenblick des liturgischen Ritus selbst, als vielmehr zur Vorbenutzung und zum Nacherleben dessen, womit in heiligen Gebeten und Weihungen die Kirche das Leben, die Dinge, die Ereignisse, die Zeiten und Tage des christlichen Menschen und der christlichen Familie umgibt. Einleitende und verbindende Ausführungen erschließen das tiefere Verständnis der Texte.

Bücher- und Zeitschriftenschau.[1])

Allgemeine Religionswissenschaft.

Heigl, B., Religionsgeschichtliche Methode u. Theologie. Mstr., Aschendorff, 1926 (59). M. 1,40.
Kuizenga, J. E., The Roots of Religion (BiblSacra July, 279-96).
Jeremias, A., Die außerbiblische Erlösererwartung. Zeugnisse aller Jahrtausende in ihrer Einheitlichkeit dargestellt. Berl., Hochweg-Verlag (420). M 10.
Lanoe-Villien, G., Le livre des symboles. Dictionnaire de symbolique et de mythologie. Lettre A. P., Possard (99).
Oesterley, W. O. E., The „Teaching of Amen-em-ope" and the Old Test. (ZAlttestWiss 1/2, 9—24).
Frank-Kamenetzki, I., Über die Wasser- u. Baumnatur des Osiris (ArchRelWiss 24, 3/4, 234—43).
Gustavs, A., Kultische Symbolik bei den Hethitern (ZNeutest Wiss 1/2, 134—40).
Nötscher, F., Ellil in Sumer u. Akkad. Hannover, Lafaire (IV, 110, 2 Taf.). M 6.
Haupt, P., The Ship of the Babylonian Noah and other papers. Lpz., Hinrichs (IV, XXII, 281, 3 Taf. 4°). M 39.
MacPhail, J. M., Asoka. 2. ed. NY., Oxford Univ. Pr. (97). $ 1,10.
Hauer, J. W., Das Laṅkāvatāra-Sūtra u. das Sāṃkhya. Eine vorläuf. Skizze. Stuttg., Kohlhammer (IV, 17). M 1,20.
Heiler, F., Die Wahrheit Sundar Singhs. Neue Dokumente. Mchn., Reinhardt (299). M 6,40.
Schwientek, J., Der Synkretismus von Schintô u. Buddhismus in Japan (Anthropos 3/4, 430—39).
Holtom, D. C., The State Cult of Modern Japan (JReligion 4, 419—46).
Halbwachs, M., Histoires dynastiques et légendes religieuses dans Chine (RHistRelig 1926, 4/6, 1—16).
Gulkowitsch, L., Der Ḥasidismus religionswissenschaftlich untersucht. Lpz., Pfeiffer (81). M 3,50.
Massé, H., L'exposé des religions par Abou'l Maâli (RHist Relig 1926, 4/6, 17—75).
Zielinski, Th., The Religion of Ancient Greece. NY., Oxford Univ. Pr. (235).
De Waele, F. J. M., The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity. Den Haag, v. d. Doesstraat (224).
Schubert, P., Die Eschatologie des Posidonius. Lpz., Pfeiffer (101). M 4.
Latte, K., Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung (ArchRelWiss 24, 3/4, 244—58).

Biblische Theologie.

Michell, G. B., The Historical Truth of the Bible. Part 1. The Chronology. Lo., Marshall, 1926 (XVIII, 152 4°).
Behm, J., Altes Testament u. Deutsches Christentum. Langensalza, Beyer (40). M 0,90.
Bergmann, J., Zur Geschichte religiöser Gebräuche (Monatsschr GeschWissJud 5/6, 161—71).
Vanutelli, P., I Sinottici del V. e N. T. nella loro composizione (ScuolaCatt genn., 5—25; febbr., 94—104; magg., 354—64).
Burkitt, F. C., Notes on Genesis in the Latin Vulgate (RBénéd 3, 251—61).
Katagiri, T., Das hebr. Universum im Lichte der babylon. Kosmologie (KirisutokyoKenkyu 3, 407—18) (japanisch).
Cobb, E. S., Die Synagoge, ihr Ursprung u. Wesen (Ebd. 2, 242—69; 3, 419—32).
Cruveilhier, P., La droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes (RBibl 3, 350—76).
Graham, W. C., The Modern Controversy about Deuteronomy (JReligion 4, 396—418).
Gautier, L., Etudes sur la religion d'Israël. Lausanne, La Concorde (277 12°). *Fr* 18.
Wuttke, G., Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese. Gießen, Töpelmann (IV, 76). M 3,50.
Wendel, A., Das Opfer in der altisraelit. Religion. Lpz., Pfeiffer (VII, 238). M 12.
Welch, A. C., On the Method of Celebrating Passover (Z AlttestWiss 1/2, 24—29).
Alt, A., Eine galiläische Ortsliste in Jos 19 (Ebd. 59—81).
Mowinckel, S., „Die letzten Worte Davids" 2 Sam 23, 1—7 (Ebd. 30—58).
Schwarz, G., Das Testament Davids (MonatsschrGeschWiss Jud 5/6, 188—93).
Eißfeldt, O., Text-, Stil- u. Literarkritik in den Samuelbüchern (OrLitztg 8, 657—64).
Rost, L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids. Stuttg., Kohlhammer, 1926 (IV, 142). M 7.
Liljeblad, S., Die Tobiasgeschichte u. a. Märchen mit toten Helfern. Lund, Lindstedt (265, 5 Pl.). *Kr* 7,50.
Allgeier, A., Der latein. Text in der bilinguen Psalmenhandschrift Nr. 10 der Spitalbibliothek in Cues (PBonus 4, 261-71).
Greßmann, H., Robinson, H. W., and others, The Psalmists. Essays. Lo., Univ. Pr., 1926 (XXVIII, 198 12°).
Nicolsky, N., Spuren magischer Formeln in den Psalmen. Übers. des russ. Ms. von G. Petzold. Gießen, Töpelmann (III, 99). M 5,50.
Riciotti, G., L' esegesi naturalistica del Cantico dei cantici (ScuolaCatt giugno, 401—32).
Storr, R., Das Frömmigkeitsideal der Propheten. Mstr., Aschendorff, 1926 (59). M 1,40.
Robinson, Th. H., Die prophet. Bücher im Lichte neuer Entdeckungen (ZAlttestWiss 1/2, 3—9).
Micklem, N., Prophecy and Eschatology. Lo., Allen & Unwin (248). 7 *s* 6 *d*.
Praetorius, F., Nachträge u. Verbesserungen zu Deutero-Jesaias. Halle, Niemeyer (III, 57 4°). M 7.
Eberharter, A., Der Prophet Jeremias (PBonus 4, 241—47).
Baumgartner, W., Susanna. Die Geschichte einer Legende (ArchRelWiss 24, 3/4, 259—80).
—, Das Aramäische im Buche Daniel (ZAlttestWiss 1/2, 81-133).
Heller, B., Die letzten Kapitel des Buches Sacharja im Lichte des späteren Judentums (Ebd. 151—55).
Laqueur, R., Griechische Urkunden in der jüdisch-hellenist. Literatur (HistZ 2, 229—52).
Eskin, F., Getting Acquainted with the N. T. NY., Macmillan (489). $ 2,50.
Vogels, H. J., Evangelium Palatinum. Studien zur ältesten Geschichte der latein. Evangelienübersetzung. Mstr., Aschendorff, 1926 (VII, 147). M 6,80.
Vajs, J., et Kurz, J., Evangeliarium Assemani (Cod. Vat. 3 slavicus). Ed. phototypica cum transscriptione characteribus cyrillicis, prolegomenis, notis criticis. 2 voll. Prag, „Slavia". Kč 250.
Van Wijk, N., Evangelistar u. Tetraevangelium (Slavia 5, 4, 677).
Kögel, J., Der geschichtl. Wert der evang. Tradition (Christ Wiss 6, 258—71).
Goguel, M., Une nouvelle école de critique évangélique. La „Form- u. traditionsgeschichtl. Schule" (RHistRelig 1926, 4/6, 114—60).
Dunkerley, R., The Unwritten Gospel. Lo., Allen & Unwin (206). 8 *s* 6 *d*.

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

Schubart, W., Das Weltbild Jesu. Lpz., Hinrichs (54). M 2.
Manno, R., Jesus der Rationalist. Lpz., Diskus-Verlag (118). M. 2,50.
Rosadi, G., Der Prozeß Jesus. Aus dem Italien. übertr. von E. Mader. Wien, Burgverlag, 1926 (319). M 5,50.
Tominomori, K., Die Zeit des Königs Herodes (Kirisutokyo Kenkyu 3, 468—84) (japanisch).
Budde, K., Verfasser u. Stelle von Mt 4, 1—4 (Jes 3, 2—4) (ZDtschMorgGes 2, 152—58).
Couchoud, P. L., L'Evangile de Marc a-t-il été écrit en latin? (RHistRelig 1926, 4/6, 161—92).
Duncan, T. S., The Rendering of Luke 2, 14 (BiblSacra July, 340/1).
Carpenter, J. E., The Johannine Writings. NY., Houghton Mifflin (493). $ 7,50.
Lagrange, M. J., Evangile selon s. Jean. 3e éd. P., Gabalda (CXCIX, 555). *Fr* 75.
Enslin, M. S., Paul and Gamaliel (JReligion 4, 360—75).
Löwe, H., Der Römerbrief des Ap. Paulus. Köln, Roemke (XII, 119). M 5.
McKnight, W. J., The Apocalypse of Jesus Christ. Vol. 1. John to the Seven Churches. Boston, Hamilton (XXXIV, 334). $ 3.
Sickenberger, J., Die Deutung der Engel der sieben apokalypt. Gemeinden (RömQuart 1/2, 135—49).
Halusa, T., Die Engel in den Apokryphen (PBonus 4, 278-89).
Golubovich, G., Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa. T. V: 1346—1400. Quaracchi, Coll. S. Bonav. (X, 441).
Marchet, X., Le véritable emplacement du palais de Caïphe. P., Gabalda (112 4°, 9 pl.).
Abel, F. M., Mirabel et la Tour d'Aphek (RBibl 3, 390—400).
Vincent, L. H., L'année archéologique 1926 en Palestine (Ebd. 408—25).
Gulkowitsch, L., Wesen u. Entstehung der Qabbala (Arch GeschPhilos 1/2, 66—91).
Pharr, C., The Testimony of Josephus to Christianity (Amer JPhilol 2, 137—47).
Wohleb, L., Das *Testimonium Flavianum*. Krit. Bericht über den Stand der Frage (RömQuart 1/2, 151—69).
Kassovsky, H. J., Konkordanz zur ganzen Mischna. 2 Bde. Frankf. a. M., Kauffmann (IX, 1068, 39). M 120.
Albeck, Ch., Untersuchungen über die halakischen Midraschim. Berl., Akademie-Verlag (X, 163). M 5.
Wolberg, Dina, Zur differentiellen Psychologie der Juden. Experimentelle Untersuchungen an Schülern u. Studenten. Langensalza, Beltz (II, 32 mit Abb.). M 1.

Historische Theologie.

Harnack, A. v., *Ecclesia Petri propinqua*. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des röm. Bischofs. Berl., de Gruyter (139—152 4°). M 1.
Kalsbach, A., Zur neueren Literatur über die *„Memoria Apostolorum"* an der Via Appia (RömQuart 1/2, 247—57).
Rosenstock, E., u. J. Wittig, Das Alter der Kirche. Aufsätze u. Akten. Bd. 1. Berl.-Dahlem, Schneider (XI, 260). M 5,35.
Feiler, L., Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens. Jena, Diederichs (155). M 3,80.
Guilday, and others, Church Historians. NY., Kenedy, 1926 (430). $ 2,75.
Diehl, E., Inscriptiones latinae christianae veteres. Vol. 2. Berl., Weidmann (X, 516). M 25.
Freitag, A., Die Erziehung der Taufkandidaten im altchristl. Katechumenat (ZMissWiss 3, 177—94).
Umberg, J. B., Absolutionspflicht u. altchristl. Bußdisziplin (Scholastik 3, 321—41).
Raymond, I. W., The Teaching of the Early Church on the Use of Wine and Strong Drinks. NY., Columbia Univ. Pr. (170). $ 3.
Bruders, H., Die geschichtl. Kirchenverfassung in Gallien u. am Rhein im Gegensatz zu den apost. Legenden (BonnerZ 3, 197—218).
Besnier, M., Les origines du Christianisme en Poitou (RQuest Hist 3, 5—12).
Karpathios, E. I., *Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς*. Saloniki, impr. *Κουμενου*, 1925 (15).
Dudon, P., La gnose de Clément d'Alex. interprétée par Fénelon (RAscétMyst juill., 300—12).
Galtier, P., Le véritable édit de Calliste (RHistEccl 3, 465-88).
Lortz, J., Tertullian als Apologet. Bd. 1. Mstr., Aschendorff (XXIV, 399). M 16.
Creutz, R., St. Antonius der Einsiedler u. das Antoniusfeuer (BonnerZ 3, 257—66).
Di Capua, L., Il ritmo prosaico e le epistole attribuite al Papa Liberio. Castellamare di Stabia, Lazzaro (24).
Rahmani, S. Ephrem: Hymne sur la Nativité de N. S. Texte syriaque et trad. avec notice sur l'origine de la fête de Noël. Beyrouth, Impr. syrienne (62).
Martin, J., Priscillianus oder Instantius? (HistJb 2, 237—51).
Bergman, J., Aur. Prudentius Cl.: Carmina. Rec. et prolegomenis, commentario critico, indicibus instr. Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1926 (LVI, 578). M 24.
Mengis, C., Fragmente einer Freiburger Prudentiushandschrift (Philologus 1, 89—105).
Kirsch, J. P., Wiederauffindung des Originales einer Damasus-Inschrift (RömQuart 1/2, 258—60).
Feder, A., Studien zum Schriftstellerkatalog des h. Hieronymus. Frbg., Herder (XI, 208). M 11.
Adams, M. Annunciata, The Latinity of the Letters of S. Ambrose. Washington, Cath. Univ. (XVIII, 140).
De Bruyne, D., Notes sur les lettres de s. Augustin (RHist Eccl 3, 523—30).
Wagnereck, H., Aur. Augustinus: Confessiones. Libri 10 Cum notis. Rgsb., Pustet, 1926 (XX, 555 16°). M 4.
Philipps, G., La raison d'être du mal d'après s. Augustin. Louvain, Mus. Lessianum (242). *Fr* 20.
Cappuyns, M., L'auteur du *De vocatione omnium gentium* [Prosper v. Aquitanien] (RBéned 3, 198—226).
Schwartz, E., Acta conciliorum oecumenicorum. T. 1. Concilium universale Ephesenum. Vol. 1. Acta Graeca P. 1. Berl., de Gruyter (XXVI, 128 4°). M 40.
Sigula, A., *Χρυσίππου πρεσβ. ἐγκώμιον εἰς τὸν ἀρχάγγελον Μιχαήλ* (S.-A. aus *Ἐπετηρὶς βυζαντινῶν σπουδῶν* III, 1927).
Chapman, J., The Codex Amiatinus and Cassiodorus (RBénéd 1926, 2/3, 139—50; 1927, 1/2, 12—32).
De Bruyne, D., Cassiodore et l'*Amiatinus* (Ebd. 3, 261—66).
Gligger, Pl., Die Benediktusreliquie von Wessobrunn (StudMitt BenedOrd 45, 1—11).
MacNaught, J. C., The Celtic Church and the See of Peter. Oxford, Blackwell (XV, 118). 7 *s* 6 *d*.
Cook, A. S., Bishop Cuthwini of Leicester (680—691), Amateur of Illustrated Mss. (Speculum July, 253—56).
Mulder, W., Vanwaar en waarheen met onze Kerkgeschiedenis der Middeleeuwen. Nimwegen, Dekker (31).
Flaskamp, F., Das Hessen-Bistum Buraburg. Mit 4 Kt. im Text u. 9 Kt. als Anlagen. Anh.: Zum Lebensbilde des h. Bonifatius. Mstr., Regensberg (67). M 4,50.
Jarcho, B. I., Zu Hrotswithas Wirkungskreis (Speculum July, 343/4).
Laehr, G., Das Schreiben Stephans V an Sventopult von Mähren (NArchiv 1/2, 159—73).
Strecker, K., Der Lazarusrhythmus des Paulinus v. Aquileja (Ebd. 143—58).
Hablitzel, J. B., Der *„Hebraeus quidam"* bei Paschasius Radbertus (HistJb 2, 340—41).
Buchner, M., Zur Entstehung u. zur Tendenz der *Gesta Dagoberti* (Ebd. 252—74).
Dvornik, F., Les Slaves, Byzance et Rome au IXe s. P., Champion, 1926 (X, 360).
—, Vie de S. Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IXe s. Ebd. 1926 (93).
Dulac, A., Les élections épiscopales dans l'Eglise latine au moyen-âge (RHistRelig 1926, 4/6, 76—113).
Berlière, U., L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen-âge (RBénéd 3, 227—50).
Otten, K., Die heilige Freundschaft. Des sel. Abtes Aelred von Rieval Büchlein *„De spirituali amicitia"*. Übers. Mchn., Theatiner-Verlag (124). M 4,50.
Zatschek, H., Zu Petrus Diaconus (NArchiv 1/2, 174—224).
Wilmart, A., Les Méditations VII et VIII attribuées à s. Anselme. La série des 21 méditations (RAscétMyst juill., 249-82).
Geyer, B., Peter Abaelard: Philosophische Schriften. Zum ersten Male hrsg. 1. Die *Logica „ingredientibus"*. 3. Mstr., Aschendorff (307—503). M 8,90.
Landgraf, A., Echtheitsfragen bei Stephan v. Langton (Philos Jb 3, 306—18).
Lacombe, G., Les doctrines des Passagiens d'après Prévostin (RScPhilTh 3, 308—17).

Anders, F., Die Christologie des Robert von Melun. Zum 1. Male hrsg. u. literar- u. dogmengeschichtl. untersucht. Pad., Schöningh (X, CII, 136). M 16.

Lehmann, P., Ein Mirakelbuch des Zisterzienserordens (Stud MittBenedOrd 45, 73—83).

Soiron, Th., Sankt Franziskus u. die Gegenwart. 3 Vorträge. Werl i. W., Franziskus-Druck. (94). M 1,60.

Collectanea Franciscana Neerlandica, uitgegeven bij het zevende eeuwfeest van S. Franciscus. Hertogenbosch, Teulings: Ligtenberg, R., De oudste ikonographie van Maria's Ontvangenis (1—44). van den Borne, F., De kultuurhistorische beteekenis van den h. Franciscus (45—85). Bruning, E., De vroegere Mis-formulieren op de feesten van S. Franciscus vóór het jaar 1570 (87—126). Onings, I., De h. Bonaventura als tweede stichter van de Orde der Minderbroeders (127—59). Sanders, N., Zonde en genade volgens Joh. Duns Scotus (151—70). Smits, C., David von Augsburg en de invloed van zijn Profectus op de moderne devotie (171—203). Beaufort, D., Alfonsus a Castro als bron voor Hugo de Groot's Mare liberum (205—18). Lamers, M., Franciscaansche lectuur van de h. Teresa (219—39). Bouwman, J., Bernardino de Sahagun en zijn wetenschapelijk missiearbeid onder de Azteken (241—66). Doedens, J., Florentius Leydanus en zijn Novorum martyrum historia. Napels 1581 (267—84). Franses, D., Franciscus Feuardent en de Patrologie (285—98).

Gerster, Th. V., Besinnliche Gedanken aus den Werken des Seraphischen Lehrers Sankt Bonaventura. Marienbetrachtungen. Bregenz, Teutsch (100). M 1,80.

Stefanini, L., Il problema religioso in Platone e S. Bonaventura. Torino, Soc. ed. internaz., 1926 (418). *L* 16.

Prausnitz, H., Die Urschrift zum Kommentar des Alexander Stadensis in der Landesbibliothek zu Wolfenbüttel (Zentralbl Bibl 7, 321—37).

Harris, C. R. S., Duns Scotus. 2 vol. Oxford, Clarendon Pr. (X, 380; 402). 42 *s*.

Brampton, C. K., The *De imperatorum et Pontificum potestate* of William of Ockham, ed. Ebd. (XXXVIII, 108 12°). 3 *s* 6 *d*.

Holtzmann, W., Bruchstücke aus der Weltchronik des Minoriten Paulinus von Venedig. Hrsg. H. 1. Rcm, Regenberg (38). M 1,50.

S. Thomae Aq. Opera omnia. T. 14: Summa contra Gentiles. Lib. III cum commentario Silvestri Ferrariensis. Roma, Coll. Angelico, 1926 (LII, 476, 56* 2°). Schweiz. *Fr* 35.

Sladeczek, F. M., Wann ist der Traktat des h. Thomas *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* entstanden? (Scholastik 3, 413—15).

Merkle, S., Antonio Uccelli u. Thomas *Contra errores Graecorum* (RömQuart 1/2, 209—46).

Wittmann, M., Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas v. Aq. (PhilosJb 2, 170—88; 3, 285—305).

Perinelle, J., L'attrition d'après le concile de Trente et d'après s. Thomas d'Aq. Le Saulchoir, Kain (Belg.), Revue des sciences phil. et théol. (151). *Fr* 17,50.

Noble, H. D., L'amitié avec Dieu d'après S. Thomas d'Aquin. Lille, Desclée (328). *Fr* 12,50.

Grabmann, M., Kath. Priestertum u. christl. Vollkommenheitsideal nach Thomas v. Aq. (ZAszMyst 3, 189—209).

Chenu, M. D., Le *„De conscientia"* de R. Kilwardby O. P., † 1279 (RScPhilTh 3, 318—26).

Schöllgen, W., Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. Ein Beitr. zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus u. Aristotelismus in der Hochscholastik. Düsseldorf, Schwann (112). M 4.

Hochstetter, E., Studien zur Metaphysik u. Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berl., de Gruyter (VIII, 179). M 10.

De Stefano, A., Intorno alle origine e alla natura della *„secta spiritus libertatis"* (ArchRomanicum 2, 150—62).

Mollat, G., Episodes du siège du palais des papes au temps de Benoît XIII 1308/9 (RHistEccl 3, 489—501).

Seilacher, C., Herrenalb. Ein verschwundenes Zisterzienserkloster. Mit 19 Abb. Karlsruhe, Müller (127). M 1,80.

Owet, G. R., Preaching in Medieval England. An Introd. to Sermon Manuscript of the Period 1350—1450. Cambr., Univ. Pr., 1926 (XVIII, 381). 17 *s* 6 *d*.

Absil, Th., Die Gaben des Hl. Geistes in der Mystik des Johannes Tauler (ZAszMyst 3, 254—64).

Rehm, W., Zur Gestaltung des Todesgedankens bei Petrarca u. Johann v. Saaz (DtschViertelj 3, 431—55).

Martin, A. v., Peripetien in der seelischen Entwicklung der Renaissance. Petrarca u. Machiavelli (Ebd. 456—84).

Bertoni, G., Il linguaccio mistico di S. Caterina da Siena (ArchRomanicum 2, 137—49).

Guilland, R., Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre. P., Geuthner (XL, 308). *Fr* 50.

Kantorowicz, H., Albertus Gandinus u. das Strafrecht der Scholastik. 2. Bd. Die Theorie. Kritische Ausgabe des *Tractatus de maleficiis*. Berlin, de Gruyter, 1926 (XXVI, 452). M 30.

Thoma, F. X., Petrus v. Rosenheim O. S. B. Ein Beitrag zur Melker Reformbewegung (StudMittBenedOrd 45, 94—222).

Gremper, Chr., Des Kard. Johann v. Turrecremata Kommentar zur Regel des h. Benedikt (Ebd. 223—83).

McNeill, J. Th., Some Emphases in Wyclif's Teaching (JRel 4, 447—66).

Ritter, J., *Docta ignorantia*. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. Lpz., Teubner (V, 111). M 6.

Stolz, E., Die Patrone der Univ. Tübingen u. ihrer Fakultäten (ThQuart 1/2, 1—49).

Feckes, K., Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Univ. Tübingen (Ebd. 50—76).

—, Die religionsphilosoph. Bestrebungen des spätmittelalt. Nominalismus (RömQuart 1/2, 183—208).

Klemperer, V., Gibt es eine spanische Renaissance? (Logos 2, 129—61).

Götz, J. B., Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom J. 1511. Mstr., Aschendorff, 1926 (XI, 204). M 3,50.

Schubert, H. v., Revolution u. Reformation im 16. Jahrh. Tüb., Mohr (53). M 1,50.

Wotschke, Th., Eine verschollene latein. Übersetzung von Luthers Liedern (ArchRefGesch 1/2, 98—117).

Kohlmeyer, E., Zu Luthers Anschauungen vom Antichrist u. von weltl. Obrigkeit (Ebd. 142—50).

Kalkoff, P., Die Erfurter theol. Fakultät gegenüber der Bulle *„Exsurge"* (HistJb 2, 353—58).

Jedin, H., Des Johannes Cochlaeus Streitschrift *De libero arbitrio hominis*. Bresl., Müller & Seiffert (XII, 124). M 5,40.

Schlager, P., Nicolaus Herborn: Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion. Hrsg. Mstr., Aschendorff (XXVIII, 190). M 8,75.

Janelle, P., La controverse entre Et. Gardiner et M. Bucer sur la discipline ecclésiastique 1541—48 (RScRelig 3, 452-66).

Murko, M., Die Bedeutung der Reformation u. Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven (Forts.) (Slavia 1926, 2, 277—302; 4, 718—44).

Martensen, W., Über die kirchl. Aufsicht in Angeln nach der Reformation (SchrSchleswigHolstKG 8, 3, 392—422).

Scholtens, H. J. J., De beeldenstorm in Kampen en omgeving (ArchAartsbUtrecht 53, 1, 99—101).

Hallesna, A., Een merkwardige Armenrekening van de stad Franeker over het jaar 1567 (Ebd. 54—79).

Feddersen, E., Der Kryptocalvinismus am Gottorfer Hofe unter Johann Adolf (SchrSchleswig-HolstKG 8, 3, 344—91).

Aloysius ab Immac. Conc. u. Ambrosius a S. Theresia, Des h. Johannes vom Kreuz sämtl. Werke. In 5 Bdn. Neue deutsche Ausg. Bd. 1. Mchn., Theatiner-Verlag (XXIII, 425). M 9,50.

Heine, Elisabeth, Briefe des h. Franz von Sales an die h. Johanna Franziska Fremyot von Chantal 1604—1610. Übertr. Ebd. (IV, 367). M 8.

Pastor, L. v., Geschichte der Päpste. Bd. 12: Leo XI u. Paul V. Frbg., Herder (XXXVI, 698). M 20.

Pottier, A, Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps. T. 1. P., Téqui (XII, 434). *Fr* 15.

Gentile, F., Pascal. Saggio d' interpretazione storica. Bari, Laterza (345).

Laporte, J., Le coeur et la raison selon Pascal (RPhilosophique 1/2, 93—118).

Maire, A., Bibliographie générale des oeuvres de Bl. Pascal. T. V. P., Giraud-Badin (380).

Lenz, G., Staat u. Gesellschaft bei Bossuet (ArchGeschPhilos 1/2, 129—45).

Olschki, L., Galilei u. seine Zeit. Halle, Niemeyer (VIII, 479). M 20.

Schrohe, H., Justus Calvinus-Baronius, ein Konvertit u. Kontroversist des 17. Jahrh. (HistJb 2, 297—308).

Hamon, A., Quand les Jansénistes étaient les Maîtres. La Visitation de Caen (RQuestHist 3, 13—61).

Jovy, E., Etudes Pascaliennes I et II. P., Vrin (218; 116 16°).
Tellkamp, A., Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik. Mstr., Aschendorff (VIII, 124). M 5.
Mennicken, P., Die Philosophie des Nicolas Malebranche. Lpz., Meiner (XV, 223). M 8.
Just, F., Um Pinna. Ein Kapitel aus der Geschichte des Pietismus nach den Befreiungskriegen. Posen, Luther-Verlag (106). M 2.
Rider, R. P., The Pioneer Period of Baptist History in Missouri 1796—1834 (JReligion 4, 387—95).
Schütz, W., Johann Friedrich Kleuker. Seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrh. Bonn, Röhrscheid (98). M 6.
Fricke, G., Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. Zum Verhältnis von Idealismus u. Christentum. Mchn., Kaiser (VIII, 389). M 9,50.
Wöhrmüller, B., Literarische Sturmzeichen der Säkularisation (StudMittBenedOrd 45, 12—44).
Laubert, M., Die provisorische Regelung der geistl. Gerichtsbarkeit u. die Entschädigung des Klerus in der Provinz Posen nach 1815 (HistJb 2, 367—77).
Zeller, J., Die Errichtung der kath.-theol. Fakultät in Tübingen im J. 1817 (ThQuart 1/2, 77—158).
Lösch, St., Die kath.-theol. Fakultäten zu Tübingen u. Gießen 1830—50 (Ebd. 159—208).
Funk, Ph., Ein literar. Portrait von Kuhn, Hefele u. Aberle in zeitgenöss. Briefen (Ebd. 209—20).
Grisar, J., Das preuß. Unionsprojekt u. die Katholiken Preußens (1849—56) (StimmZeit Aug., 380—92).
Barnikol, E., Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion u. Christentum. Jena, Diederichs (VIII, 178). M 5.
Schrempf, Ch., Sören Kierkegaard. Eine Biographie. Bd. 1. Ebd. (XVI, 364). M 7,50.
Geismar, E., Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung u. seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Aus dem Dän. übers. Tl. 1. Gött., Vandenhoeck & R. (IV, 121). M 4,20.
Köth, K. v., Wilhelm Emanuel Freiherr v. Ketteler. Ein Lebensbild. 2. Aufl. M.-Gladbach, Volksverein (242). M 3.
Penco, G. B., Galbiati, D., Vita del Card. Andrea Carlo Ferrari, arcivescovo di Milano. Milano, Casa ed. Ferrari (XVI, 466).
Peradsé, Gr., L'activité littéraire des moines géorgiens au monastère d'Iviron, au Mont Athos (RHistEccl 3, 530—39).
David, E., Vorgeschichte u. Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo (RömQuart 1/2, 3—52).
Burger, W., Das Erzbistum Freiburg in Vergangenheit und Gegenwart. 80 Abb. Frbg., Herder (XI, 247 4°). M 4,50.

Systematische Theologie.

Talamo, S., Il rinnoviamento del pensiero tomistico e la scienza moderna. Roma, Pustet (120).
Somogyi, J., Die geschichtliche u. kritische Untersuchung der Phänomenologie. Budapest, Pfeifer, 1926 (148, 15). M 5,50 (ungarisch).
Horten, M., Zu jüngsten Erkenntnistheorien (PhilosJb 3, 241-49).
Sesemann, W., Zum Problem des reinen Wissens (PhilosAnz 2, 204—35).
Conrad-Martius, Hedwig, Die Zeit (Ebd. 143—82).
Heidegger, M., Sein u. Zeit. Hälfte 1. Halle, Niemeyer (XI, 438). M 20.
Fröbes, J., Psychologia speculativa. T. 1. Frbg., Herder (VIII, 253). M 4.
Raitz v. Frentz, E., Bedeutung, Ursprung u. Sein der Gefühle (Scholastik 3, 380—411).
Baerwald, R., Okkultismus u. Spiritismus u. ihre weltanschaulichen Folgerungen. Deutsche Buch-Gemeinschaft (406).
Turner, J. E., The Nature of Deity. Lo., Allen & Unwin (248). 10 *s.*
Dörries, B., Der ferne u. der nahe Gott. Eine Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths. Gotha, Klotz (VII, 146). M 4.
Lercher, L., Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. I. De vera religione. De Ecclesia. De traditione et scriptura. Innsbr., Rauch (X, 658). M 11.
Lange, H., Alois v. Schmid u. die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall (Scholastik 3, 342—79).
Gaugler, E., Die Kirche, ihr Wesen u. ihre Bestimmung (InternatKirchlZ 3, 136—55).
Barth, K., Rechtfertigung u. Heiligung (ZwZeiten 4, 281—309).
Lemonnyer, A., L'Esprit-Saint Paraclet (RScPhilTh 3, 293-307).
Cathrein, V., Wesen u. Aufgabe der Gabe der Frömmigkeit (ZAszMyst 3, 239—53).
Chansou, J., Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne. P., Rivière (274). *Fr* 20.
Barth, M., Zur Herz-Jesu- u. Herz-Mariä-Verehrung im deutschen MA. (ZAszMyst 3, 210—39).
Ernst, J., Über die Definierbarkeit der Lehre von der leibl. Himmelfahrt Mariä noch einmal (ThPraktQu 3, 532—44).
Porra, I., Regina, o la regalità della Madonna. Padova, Gregoriana (320). *L* 12.
Zur Bonsen, F., Zwischen Leben und Tod. Zur Psychologie der letzten Stunde. Düsseldorf, Schwann (173). M 6.
Eichhorn, C., Die letzten Dinge. Eine Auseinandersetzung mit Herrn Prof. D. Althaus. Gießen, Brunnen-Verlag (85). M 1,25.
Zehentbauer, F., Compendium repetitorium theologiae moralis. P. 1. Wien, Fromme (III, 304 16°). M 5.
Küenburg, M., Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften. Innsbr., Rauch (VII, 40). M 2.
Horváth, B., Die Natur der sittl. Norm. Budapest, Pfeifer, 1926 (196). M 4,64 (ungarisch).
Cohn, J., Zu Nicolai Hartmanns Ethik (Logos 2, 211—40).
Lippmann, O., u. Plaut, P., Die Lüge in psychologischer, philosoph., jurist., pädagog., histor., soziolog., sprach- und literaturwiss. u. entwicklungsgesch. Betrachtung. Lpz., Barth (XII, 577). M 25.
Michels, R., Altes u. Neues zum Problem der Moralstatistik II (ArchSozWiss 3, 701—45).
Purma, G. B., Ascesi e mistica cattolica nella Divina Commedia. Subiaco, tip. dei Monasteri (602). *L* 40.
Gardeil, A., La structure de l'âme et l'expérience mystique. 2 vol. P., Gabalda (XXXVI, 397; 370 12°). *Fr* 35.
Guibert, J. de, L'appel à la contemplation infuse (RAscétMyst juill., 225—48).
Rabussier, L. E., Quelques notes sur le „mariage spirituel" (Ebd. 282—99).
Janet, P., De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments. I. Un délire religieux. La croyance. P., Alcan, 1926 (527 avec fig.). *Fr* 70.

Praktische Theologie.

Schäfer, T., De Religiosis ad normam codicis iuris Canonici. Compendium. Mstr., Aschendorff (XIX, 727). M 14.
Hanser, L., Das abteiliche Pontifikalienrecht einst u. jetzt (StudMittBenedOrd 45, 45—59).
Koeniger, A. M., Zum Kapitel Kirche u. Staat. Augsb., Haas & Grabherr (61). M 1,50.
Steffen, F., Die Diözese Danzig, ihr erster Bischof u. ihre Kathedralkirche. Danzig, Westpreuß. Verlag, 1926 (128 m. Abb.). Danz. Guld 2.
Huber, E. R., Die Garantie der kirchl. Vermögensrechte in der Weimarer Verfassung. Tüb., Mohr (IV, 106). M 6,30.
Krose, H., Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland. Bd. 14: 1926—1927. Frbg., Herder (XX, 373). M 10.
Gurian, W., Kath. Frankreich. M.-Gladbach, Orplid-Verlag (IV, 66). M 3,50.
Hofmann, G., Rom u. Athosklöster. Rom, Pont. Inst. orient., 1926 (40). M 1.
Goudal, E., La situation religieuse en Russie (Echosd'Or juill., 304—20).
Vuccino, G., L'Eglise de Grèce sous la dictature (Ebd. 326-38).
Gloubokovski, N., Un aperçu de la littérature théologique russe (RechScRelig 3/4, 256—87).
Wiercinski, F., Bausteine für Rußlands kath. Zukunft (Stimm Zeit Juli, 268—77).
Heiler, F., Das luther. Hochkirchentum (InternatKirchlZ 3, 165—92).
Slotty, M, Stellen die sog. Missourier die rechte luth. Kirche dar? Bresl., Luth. Bücherverein (58). M 1,25.
Hünermann, F., Die Unionsbestrebungen der Gegenwart (BonnerZ 3, 219—42).
Celi, G., Il recente decreto del S. Uffizio intorno al prossimo congresso di Losanna per la unità di tutti i cristiani (CivCatt ag. 6, 213—17).
Pirri, P., La scolastica e la politica dei gesuiti (Ebd. 193—205).
Rommerskirchen, J., Missionsbilder aus dem Basutoland. Hünfeld, Verlag der Oblaten (111, mehr. Taf.). M 1,50.

Walter, G., Veranlassung u. Beweggrund der Bekehrungen im Apost. Vikariat Tsinchow (China) (ZMissWiss 3, 205—15).
Danzer, B., Der Missionsgedanke auf der Kanzel. St. Ottilien, Missions-Verlag (273). M 3,50.
Sugijama, M., Ländliche soziale Probleme u. christl. Missionen (KirisutokyoKenkyu 3, 365—406) (japanisch).
Niebergall, F., Die Dorfkirchenarbeit u. das Alte Testament. Berl., Deutsche Landbuchh. (III, 71). M 2.
Kopfermann, Dorothea, Die Innere Mission als Organisation. Berl.-Dahlem, Wichern-Verlag (86, 2 Taf.). M 2,50.
Fink, J., Leichenbeerdigung oder Leichenverbrennung? Pad., Bonif.-Druck. (46). M 1.
Calmes, M., Zur Soziologie des kath. Ordensstandes. M.-Gladbach, Volksverein (58). M 0,60.
Keller, F., Jahrbuch der Caritaswissenschaft. Hrsg. Frbg., Institut f. Caritaswissenschaft (226). M 2,50.
Lenz, J., Philosophie u. Seelsorge (PBonus 4, 248—60).
König, K., Alkohol u. Erziehung. 2. Aufl. Berl., Neuland-Verlag (VIII, 271). M 6,50.
Tumlirz, O., Die Reifejahre. Untersuchungen zu ihrer Psychologie u. Pädagogik. Tl. 1. 2., vb. u. vm. Aufl. Lpz., Klinkhardt (VIII, 176). M 6.
Schlemmer, H., Die Seele des jungen Menschen im Entwicklungsalter. Heilbronn, Seifert (234). M 8.
Graf, Individualität u. Erziehung (RottenbMonatschr Aug., 325—32).
Schmitt, Ph., Körperkultur nach kath. Grundsätzen (Ebd. 332—43).
Hildebrand, D. v., Zum Wesen der echten Autorität (Viertelj WissPädag 2, 185—221).
Benten, B., Die Idee einer kath. Heimschule (Ebd. 274—83).
Peters, F. J., Neuzeitliche Unterrichtsweise u. geoffenbarte Wahrheit (BonnerZ 3, 243—56).
Biblische Geschichte u. Geschichte der kath. Kirche. Hrsg. von d. Österr. Leo-Gesellschaft. Mit 93 Bild. u. 3 Kart. Wien, Österr. Bundesverlag (X, 246). M 2.
Mey, G., Vollständige Katechesen. Für die beiden unteren Schuljahre bearb. von Th. Hoch. 15. Aufl. Tl. 1. Frbg., Herder (XIX, 265). M 4,50.
Schreiner, G., Stundenbilder. Kurzgefaßte Katechesen für die Unterstufe. 3., vb. u. vm. Aufl. Mchn., Kösel & Pustet (VIII, 144). M 3,20.
Martin, B., Glaube u. Leben. Ein kath. Religionsbuch für 8. Klassen u. Fortbildungsschulen. Tl. 1. 2., völlig umgearb. Aufl. Ebd. (64). M 0,60.
Schulte-Hubbert, H., Das Gottesreich der kath. Kirche. Lehrstoff der Untersekunda. Tl. 1. 2., umgearb. Aufl. Mstr., Aschendorff (XI, 100). M 1,70.
Junglas, J. P., Kath. Glaubenslehre. Ausg. A für die männl. Jugend. Tl. 1. 2/3. 3. bzw. 2., gänzlich umgearb. Aufl. Düsseldorf, Schwann (Tl. 1: 140. M 2,40; Tl. 2/3: 223. M 3,20).
Tillmann, F., Kath. Sittenlehre. Ausg. A. 2., gänzlich umgearb. Aufl. Ebd. (169). M 2,60.
Greven, J., Geschichte der Kirche. Ausg. A. 2. Zeitalter. Ebd. (VIII, 75—166). M 1.
Stonner, A., Kindsein vor Gott. 9 Predigten. Wien 9, 1, „Fahne Mariens" (XII, 125). M 3,60.
Meyer, K., Ex ore infantium. Kinderpredigten. Hrsg. v. W. Meyer. Pad., Schöningh (IV, 135). M 3.
Langer, B., Jakob. [Alttest. Predigten 24/25]. Ebd. (186). M 4.
Simlinger, R., Gesammelte Predigten. Aus dessen Nachlaß veröffentlicht von F. Rauscher u. F. Arnberger, K. Gerstner u. M. Gausterer. Bd. 1. 2. St. Pölten, Vereinsbuchhandlung (52; 61). *Sch* 2,50; 2,80.
Gerster, Th. V., Zwei Jahrgänge Fünfminutenpredigten für das einfache Volk. Innsbr., Rauch (V, 182). M 2,40.
Haupt, R., Beitrag aus der Nordmark zur Patrozinienforschung (SchrSchleswigHolstKG 8, 3, 305—43).
Renner, Anna Maria, Der Erzengel Michael in der Geistes- u. Kunstgeschichte. Saarbrücken, Saarbr. Druck. (64 mit Abb.). M 1,30.
Mohlberg, C., Die Rubrik *Post infirmitatem* u. die *Notae* im sog. *Sacramentarium Leonianum* (BullDuCange 2, 77—81).
Rapp, E. L., Zwei kopt. Hymnen für das Epiphanienfest (JSoc OrResearch 2, 146—51).
Schmid, X., Brevier-Reform. Gedanken zum künftigen Abschluß der Reform des röm. Breviers unter Einschluß etwelcher Änderungen im Missale. Luzern, Räber (141). M 3,20.
Michels, Th., Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christl. Altertum u. im Mittelalter. Mstr., Aschendorff (XI, 101). M 5.
Klauser, Th., Die *Cathedra* im Totenkult der heidnischen u. christl. Antike. Mit 33 Textabb. u. 23 Taf. Ebd. (XII, 198). M 8,85.
—, Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der röm. Kirche aus dem 7. Jahrh. (RömQuart 1/2, 113—34).
Schottenloher, K., Bischof Berthold von Chiemsee u. seine Brevier-Ausgabe des J. 1516 (HistJb 2, 350—52).
Stapper, R., Mittelalterliche Ostergebräuche der Stiftsherren zu Kleve (RömQuart 1/2, 171—82).
Kramp, J., Meßgebräuche der Gläubigen in den außerdeutschen Ländern (StimmZeit Aug., 352—67).
Mensching, G., Katholische Kultprobleme, dargestellt in ihrem Verhältnis zur evang. Kultauffassung. Gotha, Klotz (VIII, 96). M 3.
Mehl, O. J., Das liturgische Verhalten. Beiträge zu einem evang. Zeremoniale u. Rituale. Gött., Vandenhoeck (212). M 6.
Fuehrer, Ruth, Die Gesangbücher der Stadt Königsberg von d. Reformation bis zur Einführung des Einheitsgesangbuches für Ost- u. Westpreußen. Königsberg, Beyer (352). M 5,50.
Woodlock, Fr., Il significato della revisione del *„Prayer Book"* anglicano (CivCatt lugl. 16, 119—30).

Christliche Kunst.

Lenain, Y., Art et Sainteté. Louvain, Nouv. Equipe (63 16°).
Beyer, O., Die Katakombenwelt. Grundriß, Ursprung u. Idee der Kunst in der röm. Christengemeinde. Mit 30 Taf. u. 17 Bildseiten. Tüb., Mohr (VIII, 153). M 9.
Markthaler, P., Die dekorativen Konstruktionen der Katakombendecken Roms (RömQuart 1/2, 53—111).
Fremersdorf, F., Spätrömische Grabkammer u. frühchristl. Friedhof bei St. Severin in Köln. Mit 3 Taf. Köln-Kalk, Kissel, 1926 (18 mit Abb.). M 1.
Eitel, H., Alte Eichstätter Grabmale. Würzb., Seinsheimstr. 13, Selbstverlag, 1926 (8, 20 Taf. 4°). M 3.
Brounoff, N., L'église à croix inscrite à cinq nefs dans l'architecture byzantine (Echosd'Or juill., 257—86).
Gollob, H., Noch einmal „Die Entstehung der kreuzförmigen Basilika im MA." (RepKunstwiss 3, 130—39).
Pinder, W., Deutsche Dome des Mittelalters. 214.—228 Tsd. Stark vm. Neudr. Mit 109, meist ganzseit. Abb. Königstein i. Taunus, Langewiesche (125 4°). M 3,30.
Der Kölner Dom in Gefahr. Düsseldorf, Schwann (VII, 110 mit Abb.). M 3.
Stachnik, R., St. Nikolai-Danzig, 1227—1927. Die Geschichte des Dominikanerklosters. Die St. Nikolaikirche, ihr Bau u. ihre Ausstattung. Danzig, Westpreuß. Verlag (61 mit Abb.). D. Gulden 1.
Festgabe des Altertums-Vereins u. Münsterbaukomitees zum 550jähr. Gründungsjubiläum des Ulmer Münsters. Ulm, Frey (113 mit Abb., zahlr. Taf. 4°). M 4,50.
Hoffmann, R., Das Marienmünster zu Ettal im Wandel der Jahrhunderte. Augsb., Filser (IX, 159 mit Abb., XLVIII Abb. 4°). M 15.
Siebel, R., Die Stiftskirche St. Materniani et St. Nicolai zu Bücken. Wienhausen, Niedersächs. Bild-Archiv (16, 12 Taf.). M 1,50.
Boehn, O. v., Die Stadtkirche in Celle. Ebd. (16, 12 Taf.). M 1,50.
Brinckmann, A. E., Barock u. Rokoko in Süddeutschland (HistZ 2, 253—65).
Freckmann, K., Fuldaer Barock in Werksteinprofilen. Mit 34 Textabb. u. 168 Orig.-Zeichn. Fulda, Fuldaer Aktiendruck. (VII, 79). M 4.
Egli, J., Die Glasgemälde des Hist. Museums in St. Gallen. Tl. 2. Mit 2 mehrfarb. u. 15 schwarzen Taf., sowie 11 Ill. im Text. St. Gallen, Fehr (148). M 9,60.
Trubetzkoy, E. N., Die religiöse Weltanschauung der altruss. Ikonenmalerei. Hrsg. u. eingel. von N. v. Arseniew. Pad., Schöningh (XI, 99). M 3,75.
Yashiro, Y., A New Botticelli in Detroit (ArtInAmerica 5, 227—35).
Valentiner, W. R., Nino Pisano (Ebd. 195—216).
Kern, G. J., Die verschollene „Kreuztragung" des Hubert oder Jan van Eyck. Berl., Perl (23 mit Abb. 4°). M 5.
Hölker, K., Die Malerfamilie tom Ring. Mit 27 Taf. Mstr., Coppenrath (IV, 91 4°). M 12,50.

Eckers

Lectionarium

Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage

Aus dem Römischen Meßbuche übersetzt von Seminar-Professor Dr. Jakob Ecker

4. Auflage.

Preis in Halbleder gebunden mit Rotschnitt Mk. 7.—
in Ganz-Bockleder mit Goldschnitt Mk. 15.—

Aus einer Kritik:

In den letzten Monaten sind die Lektionarien für den Kanzelgebrauch sozusagen wie Pilze aus dem Boden geschossen. Viele Besprechungen dieser Neu-Ausgaben (Rösch, Buchwald u. a. m.) betonten irreführend, daß bisher kein brauchbares Lektionar vorhanden gewesen sei. Richtig ist, daß der selige Professor Ecker das Verdienst hat, die erste neue brauchbare Ausgabe eines solchen Buches geschaffen zu haben. Wie sehr gerade diese Ausgabe sich eingebürgert hat, zeigt die Tatsache, daß bereits die 4. Auflage erscheinen konnte. Die Vorzüge der Ecker-Lektionarien sind: eine schöne fließende Sprache, die dem modernen Menschen etwas zu sagen weiß, Rhythmik des Textes, Rücksichtnahme auf das kindliche Gemüt. Die Ausstattung ist vorzüglich. Fast alle Neuerscheinungen ahmen in Druck und Format Eckers Lektionar nach. C. K.

Paulinus-Druckerei G. m. b. H., Trier.

Soeben erschien im unterzeichneten Verlage:

Exerzitien- und Missionsbüchlein

Ein Führer auf dem Wege zu einem reinen, frommen, vollkommenen Leben

nach P. Masenius S. J. Deutsch von Geistl. Rat Msgr. P. Weber.

158 Seiten, in Leinen gbd. Mk. 1,50.

Aus einer Kritik:

Jakob Masen, der bekannte Trierer Geschichtsschreiber, ist auch ein tüchtiger asketischer Schriftsteller. Sein Exerzitien- und Missionsbüchlein in lateinischer Sprache schlummerte schon lange in den Bibliotheken. So ist es zu begrüßen, daß Msgr. Weber, und innigerweise gerade zu seinem 50jährigen Priesterjubiläum, eine deutsche Ausgabe als Festgeschenk an seine zahlreichen Leser herausgibt. Es sind die alten Exerzitienwahrheiten (Ziel und Ende des Menschen, Sünde, Tod, Gericht, Hölle und Himmel), die Masen in ansprechender, klarer Weise behandelt. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe fügte noch einen Gebetsteil hinzu, zum Teil aus Werken P. Masens, die täglichen Gebete, Beicht-, Kommunion- und Meßgebete, Kreuzwegandacht. Das Büchlein wird gute Dienste leisten für den Privatgebrauch wie für den Gebrauch in Exerzitienhäusern.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier.

Dieser Nummer ist ein Prospekt der **Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.,** über die Schriftenreihe „Deutschtum und Ausland" beigelegt.

Soeben erschien:

Grundzüge der Biologie

für die Obersekunda der Gymnasien und die Untersekunda der anderen Schulgattungen

bearbeitet von Studienrat **Josef Scheurer** und Oberstudiendirektor **Dr. E. Wasserloos**

Mit vielen Abbildungen

Ausgabe A für höhere Knabenschulen
2,40 RM

Ausgabe B für höhere Mädchenschulen mit Anhang: **Der werdende Mensch, seine Pflege und Wartung** von Studienassessorin **Dr. Tereg-**
Hannover 2,80 RM

Die Verfasser haben es als ihre Hauptaufgabe betrachtet, die wesentlichen biologischen Erkenntnisse in klarer Übersicht und in logisch geordneter Folge den Schüler selbst erarbeiten zu lassen. Diese Aufgabe findet ihre Beschränkung in der Notwendigkeit, während des Schuljahres ein bestimmtes Stoffgebiet zu erledigen. Der Oberstufenteil folgt 1928.

Die ersten Urteile:

„Die Grundzüge sind sehr geschickt nach den ministeriellen Richtlinien herausgearbeitet."
Stud.-Rat M.

„Nach Durchsicht habe ich den besten Eindruck für die Brauchbarkeit des Buches für den Unterricht erhalten, zumal die Stoffe eine klare und methodisch übersichtliche Anordnung erfahren haben."
Stud.-Rat Dr. G.

Prüfungsexemplare bei beabsichtigter Einführung kostenlos.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

Wollen Sie es wissen?

Gleichviel was — der „Kleine Herder" sagt es Ihnen kurz und bündig, erschöpfend und richtig. Was Sie aus seinen 50 000 Artikeln und den 4000 tadellosen Bildern lernen, können Sie wirklich alle Tage brauchen.

So muß ein praktisches Nachschlagebuch sein! In den Buchhandlungen ohne Kaufzwang anzusehen. In Ganzleinenband (lichtecht) 30 Mark. Halblederband 40 Mark. Teilzahlungen.

ASCHENDORFFS ZEITGEMÄSSE SCHRIFTEN

Letzte Hefte:

Heft 17:

Kugler, F. X., Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton

In Kartonumschlag 1.50 Mk.

Heft 18:

Schreiber, Dr. Georg, Auslanddeutschtum u. Katholizismus

In Kartonumschlag 0.90 Mk.

Früher erschienen:

Heft 1. Finke, H., Univ.-Prof. Dr.:
Dante. Eine Rede. 1. Aufl. vergriffen. — 0.80 Mk.

Heft 2. Hövels, K., Seminardirektor:
Theosophie, Anthroposophie und Christentum. 1.00 Mk.

Heft 3. Donders, A., Univ.-Prof. Dr.:
Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit. 4. Auflage. — 0.80 Mk.

Heft 4/5. Lennerz, H., P. S. J.:
Schelers Konformitätssystem und die Lehren der kath. Kirche. 2.20 Mk.

Heft 6. Flaskamp, Franz, Dr.:
Ein Führer zum hessischen Bonifatius-Jubiläum 1925. Mit vier Kärtchen im Text und einer Wanderkarte als Anlage. — 1.00 Mk.

Heft 7. Switalski, D. Dr. Univ.-Prof.:
Kant und der Katholizismus. 0.80 Mk.

Heft 8. Hasenkamp, Gottfried, Dr.:
Religion und Kultur. Bemerkungen zur geistigen Situation des deutschen Katholizismus. — 1.00 Mk.

Heft 9. Herwegen, Ildefons, Abt, O.S.B.:
Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. — 1.00 Mk.

Heft 10. Meinertz, M., Univ.-Prof. Dr.:
Wie Jesus die Mission wollte. — 1.00 Mk.

Heft 11. Gerhard Kallen, Univ.-Prof.:
Josef Görres und der deutsche Idealismus. 1.20 Mk.

Heft 12. Wintersig, Athanasius, O.S.B.:
Ehe und Jungfräulichkeit. — 0.90 Mk.

Heft 13. Hammenstede, Dr. Albert, Prior:
Die Friedensmission des Königtums Christi. 0.90 Mk.

Heft 14. Timpe, Dr. Aloys, O. Prof.:
Naturbetrachtung / Weltanschauung. 1,80 Mk.

Heft 15. Braubach, Max, Privatdozent:
Die „großen Vier" auf der Pariser Friedenskonferenz 1919. 0,90 Mk.

Heft 16. Münzer, Friedrich, Univ.-Prof.:
Die Entstehung des römischen Principats. 0,90 Mk.

Jede Buchhandlung liefert.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.