

(Herrn Professor Dr. Schilling)
Ostburg 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 Strucker.

Monatlich 1 Nummer.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

Preis halbj. 6,— RM

Anzeigen 0,20 die 5mal gesp. mm-Zeile.

Beilagen nach Vereinbarung.

Nr. 10.

1927.

26. Jahrgang.

Zur theologischen Methode II (Durst).
Universal Knowledge. Vol. I (Baumgarten).
Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken
in der christlichen Antike (Casel).
Murawski, Die Juden bei den Kirchenvätern
und Scholastikern (Walde).
Lambermond, Der Armutsgedanke des h. Do-
minikus (Altaner).
Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in
der Scholastik (Geyer).

Friethoff, Die Prädestinationslehre bei Thomas
v. A. und Calvin (Landgraf).
Strigl, Das Problem der Willensfreiheit (Schmidt).
Stekel, Das liebe Ich. 3. Aufl. (Bopp).
Wunderle, Die Stigmatisierte von Konnersreuth
(Seitz).
de la Taille, Esquisse du Mystère de la Foi
(Kramp).

Spáčil, Doctrina theologiae orientis separati
de sacr. baptismi (Freericks).
Tischler, Die Staatslehre Leos XIII (Schil-
ling).
Casel, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 5. Bd.
(Eisenhofer).
Seelenfünkeln und archa in mente bei Meister
Eckehart. Von B. Geyer.
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur theologischen Methode.

II.

Die allseitige wissenschaftliche Behandlung eines Dogmas zerfällt also in drei nach Fragestellung, Ziel und Methode voneinander ganz verschiedene Teile. Der erste Teil hat zur Aufgabe die Untersuchung bzw. den Nachweis, daß der aufgestellte Satz wirklich ein Dogma, d. h. eine von Gott geoffenbarte, im Glauben festzuhaltende Wahrheit ist. Diesen Nachweis zu erbringen ist die eigentliche Aufgabe der positiven Theologie (= *ponere principia*). Der Beweis wird in einer alle Katholiken verpflichtenden Weise geführt mit Hilfe der *regula proxima fidei*, nämlich des kirchlichen Lehramts in seinen verschiedenen Erscheinungs- und Betätigungsformen (3.—7. *locus theologicus* bei Cano). Dieser Nachweis mit Hilfe des kirchlichen *magisterium* ist beweiskräftig und gültig ganz unabhängig von dem Ergebnis des folgenden zweiten Teiles. Bei diesem ist die Frage nicht mehr: muß dieser Satz geglaubt werden?, sondern wo und wie ist er in den Quellen enthalten, und wie hat die Lehre sich entwickelt? Die Untersuchung wird geführt nach den allgemeinen Regeln, welche für die Auslegung geschichtlicher Quellen gelten, und nach den besonderen theologischen Regeln, welche nur für die Auslegung von Schrift und Tradition in Betracht kommen. Der dritte Teil endlich sucht in die innere Schönheit und das Verständnis der geoffenbarten Wahrheit einzuführen mit Hilfe der theologischen Spekulation¹⁾.

Das Schema wäre also folgendes:

Satz: *de fide*.

1. Teil: Nachweis des Offenbarungscharakters und

¹⁾ Das hier Gesagte gilt natürlich auch für die Moral. Denn die Moral ist Theologie und unterscheidet sich von der Dogmatik nicht formell, sondern nur materiell, wie ein Teil der Dogmatik vom anderen sich unterscheidet. Die Art und Weise, wie die Moral oft, besonders heutzutage, behandelt wird, ist mehr Ethik oder Kasuistik, statt vollkommen ausgebildete Theologie. Vielleicht gilt Ähnliches von der Pastoral als Lehre vom *regimen animarum in ordine ad ultimum finem supernaturalem*. Auch sie wird heutzutage mehr kasuistisch behandelt, dagegen der Nachweis ihrer Prinzipien aus der Offenbarung nach den angegebenen Normen vernachlässigt. Die *Regula pastoralis* des h. Gregor des Großen dürfte manche Anregung geben, wie die Pastoral als Theologie behandelt werden könnte.

der Glaubensverpflichtung mit Hilfe des kirchlichen Lehramts.

2. Teil: Darstellung, wie die Lehre in den Quellen enthalten ist und wie sie sich entwickelt hat.

Wenn der Satz klar und deutlich in der Schrift enthalten ist, fallen die beiden ersten Teile in einen zusammen.

3. Teil: Spekulative Erklärung und Verarbeitung des Dogmas¹⁾.

Wenn diese drei Teile, die in Fragestellung, Ziel und Methode ganz voneinander verschieden sind, nicht auseinander gehalten werden, dann ist Verwirrung die unausbleibliche Folge. Diese aus der Natur der katholischen Theologie sich ergebende klare Scheidung der drei Teile fehlt aber bei der Methode, nach der vielfach in den Lehrbüchern der katholischen Dogmatik die Dogmen behandelt werden. Das bisher vielfach übliche Schema der Darstellungsweise war folgendes:

Satz: *de fide*.

Erklärung (*Status quaestionis*): Es wird eine Erklärung der Fachaussprüche geboten und angegeben, welche Irrtümer im Laufe der Jahrhunderte aufgestellt wurden, und wann und wo und wie dieselben verurteilt bzw. die kirchliche Lehre definiert wurde.

Beweis:

1. aus der Schrift,
2. aus der Tradition,
3. aus der theologischen Vernunft.

Dann folgen noch teilweise Corollarien und Scholien.

Der objektive Sinn dieses Aufbaues und dieser Darstellung kann nur folgender sein: Es handelt sich nur um eine Frage, um ein Ziel: der aufgestellte Satz, dessen Sinn in der Erklärung (*Status quaestionis*) näher dargestellt wird, soll bewiesen werden. Dies geschieht durch einen dreifachen Beweis. Die drei Beweise erscheinen als einander ganz koordiniert, so daß man annehmen

¹⁾ Mancher Theologe dürfte vielleicht in der Praxis die Zusammenfassung des 1. u. 2. Teiles unter der gemeinsamen Überschrift: Positiver Teil vorziehen. Das Schema wäre dann:

Satz:

Positiver Teil { 1. Lehre der Kirche
2. Untersuchung der Quellen
Spekulativer Teil.



muß, daß ein jeder derselben den erforderlichen Beweis erbringe, und zwar losgelöst und unabhängig vom anderen, aber auch losgelöst und unabhängig vom kirchlichen Lehramt. Denn wenn die kirchlichen Lehrentscheidungen in der „Erklärung“ dem Beweis vorausgeschickt werden, dann kann der Sinn der folgenden Überschrift „Beweis“ doch nur der sein, daß die kirchliche Lehrentscheidung, die in der *Propositio* klar formuliert und zusammengefaßt ist, auf ihre Berechtigung geprüft und die Wahrheit der von der Kirche definierten Lehre bewiesen werden soll. Dabei darf natürlich nicht die Wahrheit dieses Satzes auf Grund der Vorlage durch die Kirche angenommen werden, vielmehr muß von der Autorität des kirchlichen Lehramts und seiner Natur als *regula proxima fidei* abstrahiert werden.

Man braucht sich nur diesen objektiven Sinn des bisher vielfach üblichen Schemas der Darstellung klarzumachen, um sofort zu erkennen, wie wenig dieses Schema dem Wesen der katholischen Theologie entspricht, welch verwirrende und entstellende, ja verderbliche Wirkung es ausüben muß auf einen denkenden Leser, der über die katholischen Prinzipien nicht volle Klarheit und Sicherheit besitzt.

Zunächst ist zu tadeln die Vermengung des spekulativen und positiven Teiles. Der Sinn des bisherigen Schemas ist: Der an die Spitze gestellte Satz soll durch die drei Beweise bewiesen werden. Aber unter welchem Gesichtspunkt? Wie lautet die Frage? Welches ist das Ziel des Beweises? Soll gezeigt werden, daß der aufgestellte Satz eine von Gott offenbarte Wahrheit ist? Und daß deshalb die Verpflichtung zum *assensus fidei super omnia firmus* vorliegt auf Grund der *auctoritas Dei revelantis*? Oder aber soll die innere Wahrheit des aufgestellten Satzes bewiesen werden, so daß der *assensus* geleistet wird auf Grund der *evidentia intrinseca*? Das sind zwei ganz verschiedene Ziele, zu denen man auf verschiedenem Wege, mit verschiedener Methode gelangt. Die Glaubensverpflichtung kann nicht mit einem Rationsargument nachgewiesen werden, vielmehr muß, um diese zu beweisen, mit genügender Sicherheit (direkt oder indirekt) festgestellt werden, daß Gott die in Frage stehende Wahrheit wirklich offenbart hat. Wenn aber die innere Wahrheit des in Frage stehenden Satzes bewiesen oder wenigstens veranschaulicht werden soll, so nützen zu diesem Zwecke die Autoritätsbeweise aus Schrift und Tradition nichts. Die bisherige Behandlungsweise verwischt diese Verschiedenheit in der Fragestellung und Beweisführung der positiven und spekulativen Theologie vollständig und erweckt den Eindruck, als ob es sich nur um eine einzige Aufgabe handle. Die spekulative Verarbeitung des Dogmas darf also nicht unter ein und derselben Überschrift „Beweis“ dem sogenannten Schrift- und Traditionsbeweis koordiniert werden. Auch in der äußeren Darstellung muß durch entsprechende Überschriften das jeweilige besondere Ziel des positiven und spekulativen Teiles der Untersuchung zum Ausdruck kommen. Man kann etwa die spekulative Untersuchung des Dogmas als „spekulativer Teil“ überschreiben, oder näherhin als Darlegung des logischen Zusammenhangs des Dogmas mit anderen Dogmen oder als Veranschaulichung des Glaubensgeheimnisses durch Analogien aus der natürlichen Ordnung oder bei einer auch natürlich erkennbaren Wahrheit als Beweis des Satzes aus der Vernunft oder als Widerlegung der vorgebrachten Einwände und dergleichen.

Schlimmer als diese Nichtauseinanderhaltung des positiven und spekulativen Teiles ist im bisherigen Schema die Art und Weise, wie der Nachweis der Glaubensverpflichtung und die Untersuchung der Quellen geschieht. Das Argument, dem die ausschlaggebende Beweiskraft für das Dogma, d. h. für die Glaubensverpflichtung, zukommt, die verpflichtende Vorlegung durch die Kirche, wird gar nicht als Beweis bezeichnet, sondern dem Beweis vorangestellt. Oder vielmehr die kirchliche Lehre wird so hingestellt, als ob sie erst noch auf ihre Richtigkeit und Berechtigung geprüft und bewiesen werden müßte. Diese Darstellungsweise muß einen ungünstigen Einfluß ausüben. Wenn nach Anführung der kirchlichen Lehre der Ausdruck Beweis kommt, so erzeugt allein schon dieses Wort im denkenden

Leser eine kritische Haltung. Was bewiesen werden muß, steht ja noch nicht fest, kann noch angefochten und abgelehnt werden, wenn der Beweis nicht befriedigt. Diese Darstellungsweise verwischt oder lähmt wenigstens in der Seele die freudige Glaubensüberzeugung, daß das kirchliche Lehramt die *regula proxima fidei* ist, daß die vom Geist Christi beseelte und geleitete Kirche unfehlbar den richtigen Sinn der offenbarten Wahrheit erfaßt und vorlegt, daß deshalb kein Anlaß und keine Berechtigung vorliegt, an der von der Kirche verpflichtend vorgelegten Lehre zu zweifeln und mit der Zustimmung zu zögern, bis ein überzeugender Beweis erbracht ist. Diese Darstellungsweise endlich beeinträchtigt die Freudigkeit und Ruhe und Objektivität bei der Untersuchung der Quellen und des Entwicklungsganges infolge der sich einstellenden bangen Furcht, ob die Untersuchung auch zu einem genügend klaren und überzeugenden Beweis führen wird. Ein solcher ist aber vielfach deshalb nicht möglich, weil dieser Aufbau der Darstellung nötig, beim Beweis aus Schrift und Tradition von der Autorität des kirchlichen Lehramtes zu abstrahieren. Wenn man aber von der Autorität des kirchlichen Lehramtes abstrahiert, dann kann man, wie wir oben gezeigt haben, folgerichtig die Schrift nicht mehr als inspirierte Glaubensquelle benützen, und muß sich, wenn man sich über diesen Punkt hinwegsetzt, in der Methode der Schriftauslegung auf die rein philologisch-historische Auslegung beschränken, die aber in einer Reihe von Fällen nicht zur vollen Klarheit über den von Gott intendierten Sinn eines Textes führt¹⁾.

1) Ein anschauliches Beispiel haben wir in der Behandlung des Dogmas von den sakramentalen Charakteren bei Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik³ II, Freiburg 1917, 232 ff.:

„Satz. Drei Sakramente, Taufe, Firmung und Ordo haben die besondere Wirkung, daß sie der Seele einen unzerstörbaren Charakter einprägen, weshalb sie auch nicht wiederholt werden können. *De fide*.“

Erklärung. Charakter (*χαρακτήριον* eingraben) ist im allgemeinen ein Erkennungsmerkmal. In der Dogmatik wird er, entsprechend der durch ihn gekennzeichneten Seele, als „geistiges Siegel“ verstanden, das wie die Seele selbst unzerstörbar ist. Er wurde gelegnet von Wiclif und den Reformatoren; letztere hielten ihn für eine Erfindung der Scholastiker. Daher definierte das Tridentinum: *S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. (s. 7, can. 9: Denz. 852).*

Beweis. Aus der Schrift lassen sich nur Andeutungen für den Charakter beibringen. Sie finden sich bei Paulus. Bei seiner Neigung, das Alte und das Neue Testament als Vorbild und Vollendung einander gegenüberzustellen, verglich er auch die Taufe als Eingliederung in den Neuen Bund mit der Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum Alten Bunde. Im Lichte dieser Parallele sind die folgenden Stellen zu verstehen: „Der aber uns samt euch in Christus befestigt und der uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch besiegelt (*ὁ καὶ σφραγισμένος ἡμᾶς*) und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat“ (2. Kor 1, 21–22). „Gläubig geworden, seid ihr besiegelt durch den Hl. Geist der Verheißung“ (Eph 1, 13). „Betäubet nicht den Hl. Geist Gottes, in welchem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung“ (Eph 4, 30). Die Taufe ist nach Kol 2, 11 die christliche Beschneidung.

Folgende Punkte treten in gleichmäßiger Deutlichkeit aus den drei Stellen hervor. Der Christ ist, als er gläubig wurde und die Taufe empfing, von Gott bezeichnet worden, er empfing das Siegel (*σφραγίς*) der Gottangehörigkeit. Die Besiegelung geschah im Hl. Geiste; dieser ist das Unterpfand dafür, daß der Christ fortan Eigentum Gottes ist. Das Siegel selbst ist als geistiges gedacht und wird dauern bis zum Tage der vollendeten Erlösung.“

Soweit wörtlich Bartmann. Wenn man sich fragt, was zu beweisen wäre und was tatsächlich bewiesen wird, so muß eine solche Art der Beweisführung wirklich eine schwere Enttäuschung bringen. Die Interpretationsmethode ist die exklusiv philologisch-historische. Sie geht aus von der Denkweise des Apostels Paulus und stellt einfach den Literalsinn fest. Dieser gibt aber nicht die Sicherheit dafür, daß es sich um eine vom Hl. Geist verschiedene Besiegelung der Seele handelt. Noch viel weniger findet sich irgendeine Andeutung, daß eine solche Besiegelung außer durch die Taufe auch noch durch die Firmung und durch

Ebenso ist nach dem früher Gesagten unter Abstraktion vom kirchlichen Lehramt der sogenannte indirekte Traditionsbeweis nicht mehr möglich. Die bisherige Darstellungsweise ist verständlich als *argumentatio ad hominem*, nämlich gegenüber einem Gegner, der die Autorität der Kirche ablehnt, aber dennoch die Schriftinspiration oder auch noch die Tradition annimmt. Keinesfalls aber kann die bisherige Darstellungsweise als die den Grundprinzipien unseres Glaubens und der katholischen Theologie entsprechende Methode bezeichnet werden.

Alles das wird vermieden durch die oben vorgeschlagene, aus den katholischen Prinzipien über Kirche, Schrift und Tradition herauswachsende Methode, derzufolge die allseitige wissenschaftliche Darstellung eines von der Kirche als Glaubenswahrheit vorgelegten Satzes, eines Dogmas, in drei klar voneinander unterschiedene Teile zerfällt, von denen ein jeder nach eigener Methode behandelt werden muß¹⁾. Das Material, das man zur wissenschaftlichen Behandlung und Darstellung nach der vorgeschlagenen Methode braucht, ist ungefähr dasselbe, das auch bei dem bisher üblichen Schema der Darstellung zur Verwendung kam. Es muß ihm nur eine andere äußere Form gegeben werden und das angeführte Material teilweise noch theologisch weiter verarbeitet werden. Wohl haben die Theologen vielfach bisher, trotz der irreführenden äußeren Form des Schemas, die Untersuchung der *fontes* und die spekulative Erklärung so vorgenommen, wie es der beschriebenen verschiedenen Fragestellung bei den einzelnen Teilen entspricht. Doch begegnet man auch in unserer Zeit noch vereinzelt in katholischen Lehrbüchern der Dogmatik Ausführungen, die man in einem rationalistischen Lehrbuch der Religions- oder Dogmengeschichte verständlich finden kann, nicht aber in einem katholischen Lehrbuch der Dogmatik erwartet²⁾.

den Ordo geschehe. Und doch müßte der an die Spitze gestellte Satz und die in der Erklärung angeführte Definition des Tridentinums bewiesen werden, daß die Besiegelung in drei Sakramenten erfolgt und daß sie eine von der heiligmachenden Gnade (vgl. den vorhergehenden Satz bei Bartmann S. 229) und vom Hl. Geist unterschiedene Wirkung dieser drei Sakramente ist. Muß eine solche Art der Darstellung nicht unwillkürlich in der Seele die Frage wecken: Wie kann die Kirche es wagen, eine so wenig begründete Lehre zu definieren? Wie soll man eine solche Lehre glauben? Wie viele Katholiken und selbst wie viele unserer jungen Theologen, die eine solche Darstellung lesen, haben aber die nötige Klarheit und Sicherheit in den theologischen Prinzipien, daß sie sich selbst die richtige Antwort auf die geweckten Zweifel geben könnten, daß nicht ein Stachel in der Seele zurückbliebe?

¹⁾ An einem Beispiel in der Abhandlung über die drei sakramentalen Charaktere (Ulrichsbuchhandlung, Neresheim [Württemberg], 1924) habe ich die bisher entwickelten, methodologischen Grundsätze veranschaulicht. Das Dogma von den sakramentalen Charakteren ist ja hierfür besonders geeignet. Einmal stößt die Untersuchung, wie das Dogma in Schrift und Tradition enthalten ist und wie es sich entwickelt hat, auf besondere Schwierigkeiten; sodann eröffnet die spekulative Verarbeitung der Lehre von den drei sakramentalen Charakteren, insofern alle drei Charaktere eine besondere Teilnahme am Priestertum Christi gewähren, überaus anregende und fruchtbare Einblicke in unser Verhältnis zu Christus und in die Natur unserer Sakramente als Kulthandlungen und Gnadenmittel. Die Behandlung dieser Frage zeigt, wie fruchtbar und bedeutungsvoll die spekulative Theologie sein kann.

²⁾ Es sei hier der Hinweis erlaubt, daß es auch im Religionsunterricht, vor allem an höheren Schulen und vor Gebildeten, von der allergrößten Wichtigkeit ist, daß den Gläubigen die Fundamentalwahrheit, daß die Kirche die *regula proxima fidei* ist, recht zum Bewußtsein gebracht wird. Wir müssen glauben, was die Kirche uns zum Glauben vorlegt, weil sie das von Gott gewählte Organ zur Vermittlung der von Gott geoffenbarten

Bisher war die Rede von der Methode, die anzuwenden ist bei der allseitigen wissenschaftlichen Behandlung eines Satzes, der als von Gott geoffenbarte, im Glauben festzuhaltende Wahrheit bezeichnet wird. Nun sollen noch kurz die Modifikationen erwähnt werden, die in Betracht kommen, wenn der zu behandelnde Satz einen geringeren Gewißheitsgrad hat. Die erste Aufgabe wird auch hier sein, daß der Theologe diesen Sicherheitsgrad zu bestimmen sucht. Etwa ob der Satz *fidei proximum* oder *theologice certum* oder frei kontrovertierbar ist. Diese Feststellung kann auch nur dadurch erfolgen, daß die mehr oder weniger geklärte oder sich klärende oder noch ganz unentschiedene Stellung des kirchlichen Lehramts dem aufgestellten Satz gegenüber untersucht und nachgewiesen wird¹⁾. Da der Offenbarungscharakter und die Wahrheit des aufgestellten Satzes mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes noch nicht oder wenigstens nicht mit voller Sicherheit nachgewiesen werden kann, so bekommen die zwei weiteren Abschnitte, die Untersuchung der Quellen samt einer etwa bereits vor sich gehenden und nachweisbaren Entwicklung in der Erfassung der Wahrheit und die spekulative Begründung des Satzes und die Aufzeigung des logischen Zusammenhanges mit anderen theologisch gesicherten Wahrheiten einen mehr oder weniger beweisenden Charakter, so daß bei diesen Sätzen das Wort Beweis bei der Quellenuntersuchung und beim spekulativen Teil wohl angebracht erscheint. Vielfach werden bei der Behandlung solcher Sätze die drei oben unterschiedenen Teile sich gegenseitig bedingen. So wird die Festsetzung des Gewißheitsgrades teilweise erst möglich sein mit Hilfe eines etwa schon nachweisbaren Entwicklungsgangs oder der spekulativen Gründe; aber logisch bleiben die drei Teile und Fragestellungen auch bei Behandlung von Sätzen, die nicht Dogma sind, voneinander verschieden.

Die bisherigen Ausführungen dürften gezeigt haben, von welcher Bedeutung für die theologische Methode die Kirche als *regula proxima fidei* ist. Die Fundamentaltheologie muß diese Bedeutung und die andern fundamentaltheologischen Fragen in ihrem organischen Zusammenhang behandeln und darf sich nicht begnügen mit der mehr praktischen Zwecken dienenden Zusammenstellung, wie wir sie in den *Loci theologici* des Melchior Cano haben. Auch in den Lehrbüchern der Apologetik oder Fundamentaltheologie der letzten Jahrzehnte fehlte es noch zum Teil an Ordnung und Klarheit in Zielsetzung und Methode. Teilweise wurde in der Apologetik zusammengetragen und

Wahrheiten ist. Wenn man dagegen bei Behandlung der einzelnen Dogmen das Hauptgewicht darauf legt, daß man einen überzeugenden direkten Beweis aus der Schrift oder der Vernunft erbringt, dann verlieren die Gläubigen die *regula proxima fidei* aus dem Auge und gewöhnen sich daran, nach dem direkten Beweis zu fragen, und bekommen Schwierigkeiten die Glaubenszustimmung zu geben, wenn der direkte Beweis nicht überzeugend erbracht werden kann. Symptome dieser falschen geistigen Einstellung fanden sich in jüngster Vergangenheit in katholischen Zeitschriften und Zeitungen bei Besprechung von Fragen, in denen vielleicht das angekündigte allgemeine Konzil eine Entscheidung bringen wird. In der Zeit der Erwartung eines allgemeinen Konzils müssen die Gläubigen daran erinnert werden, daß der Geist Gottes die heilige Kirche vor Irrtum bewahren und sie in das richtige Verständnis der geoffenbarten Wahrheit einführen wird.

¹⁾ Ein interessantes Beispiel bietet die Frage der Armen-seelenanrufung; vgl. Theol. prakt. Quartalschrift, Linz 1922, 617 ff.

behandelt, was man anderswo nicht unterzubringen wußte. Außerdem wurde vielfach die der Apologetik eigentümliche Methode nicht eingehalten, sondern mit der dogmatischen vermengt. Daß noch nicht volle Klarheit herrscht, zeigt auch die in letzter Zeit lebhaft besprochene Frage, ob die Apologetik zur Theologie gehöre und welche Methode anzuwenden sei. Deshalb mögen die folgenden Bemerkungen über Aufgabe, Inhalt, Methode und Zugehörigkeit der Apologetik zur Theologie den Abschluß bilden.

Aufgabe der Apologetik oder Fundamentaltheologie ist die wissenschaftliche Behandlung der Grundlagen des Glaubens und der Glaubenswissenschaft. Daher ist der Name Fundamentaltheologie bezeichnender und geeigneter als der Name Apologetik. Da nun Gegenstand des Glaubens ist, was Gott geoffenbart hat und durch das Lehramt der Kirche der Menschheit zum Glauben vorlegt (Denz.-Bannw. 1792), so muß man als Grundlage des Glaubens die Tatsache bezeichnen, daß es eine Summe von geoffenbarten Wahrheiten gibt, welche Gott den einzelnen Menschen nicht unmittelbar, sondern durch ein vermittelndes Organ, nämlich das kirchliche Lehramt, mitteilt. Aufgabe und Gegenstand der Fundamentaltheologie ist deshalb die wissenschaftliche Behandlung der Lehre vom kirchlichen Lehramt als *regula proxima fidei*.

Die Fundamentaltheologie zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teil ist der wissenschaftliche Nachweis für die Tatsache zu erbringen, daß das kirchliche Lehramt, d. h. die Vorsteher der Kirche, wirklich das von Gott eingesetzte Organ sind, um die geoffenbarten Wahrheiten den Menschen verpflichtend vorzulegen (*demonstratio facti*). Den zweiten Teil bildet die wissenschaftliche Erklärung des *modus facti*, die nähere Bestimmung, welchen Personen in der Kirche das unfehlbare Lehramt zukommt, auf welche Wahrheiten seine Autorität sich erstreckt, und aus welchen Quellen es seine Lehren nimmt (*de subjecto et objecto magisterii et de fontibus revelationis*).

Wie ist nun der erste Teil zu behandeln? Das kirchliche Lehramt sagt von sich aus, daß es von Gott gestiftet worden sei, um die von Gott geoffenbarten und für die ganze Menschheit bestimmten Wahrheiten den Menschen irrtumslos und in verpflichtender Weise vorzulegen. Dieses Selbstzeugnis der Kirche ist, nach seiner Bedeutung in der Erkenntnisordnung gewertet, das Fundamentaldogma unseres heiligen Glaubens. Wie kann nun bewiesen werden, daß die göttliche Stiftung und Sendung der Kirche wirklich erfolgte und eben deshalb auch eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist? Beweisen kann man dies nicht damit, daß man sagt: die Kirche lehrt es. Denn dies ist ja gerade zu beweisen, daß die Kirche die Vermittlerin der geoffenbarten Wahrheit ist. Der Beweis kann also nicht *ex auctoritate ecclesiae* erbracht werden, wie dies bei den anderen Dogmen geschieht. Die Eigenart dieses Fundamentaldogmas verlangt vielmehr eine Beweisführung mit Vernunftgründen¹⁾, die zu dem sicheren Ergebnis führt, daß das Selbstzeugnis der Kirche wahr ist, d. h. glaubwürdig ist.

Die gewöhnlichen Gläubigen erfassen die Vernunftgründe, denen wahre Beweiskraft zukommt, meistens nur konfus, weshalb sie auch keinen klaren Aufschluß über dieselben geben können, aber doch so, wie es zu einer vernünftigen persönlichen Überzeugung von der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Selbstzeugnisses hinreicht. Ihr gläubiges Festhalten der von der Kirche vorgetragenen Wahrheiten ist daher wohl begründet und vernünftig. Die theologische Wissenschaft aber muß die Beweiskraft der erwähnten Gründe klar und deutlich aufzeigen und so zu einer reflexen Erkenntnis von der Vernünftigkeit der gläubigen Annahme der kirchlichen Lehre führen. Die allseitige, logisch geordnete, wissenschaftliche Begründung der Glaubwürdigkeit des Selbst-

zeugnisses der Kirche ist im Laufe der letzten Jahrhunderte zu einem umfangreichen Traktat ausgewachsen, ja zu einem eigenen Teil der Theologie geworden, der gewöhnlich Apologetik genannt wird, weil die eingehende Behandlung dieser Fragen veranlaßt und notwendig wurde zur Abwehr von Angriffen. Der Inhalt dieses Traktats wird aber, wie schon erwähnt, besser gekennzeichnet durch den Ausdruck Fundamentaltheologie.

Diese Fundamentaltheologie ist nun aber auch schon in ihrem ersten Teil wirkliche Theologie; sie gehört zur Theologie; freilich ist sie ein ganz eigentümlicher Teil der Theologie; nicht so, wie die übrigen dogmatischen Traktate einen Teil der Theologie bilden, vielmehr nach Art des Fundamentes und zwar des speziellen Fundamentes. Das allgemeine entfernte Fundament eines Hauses ist die Erde. Doch braucht ein Haus auch noch ein spezielles Fundament, das in die Erde gelegt wird. Die einzige Aufgabe dieses speziellen Fundamentes ist es, Fundament zu sein, das Haus zu tragen. Trotz seiner Verschiedenheit von den anderen Teilen des Hauses, etwa den einzelnen Stockwerken oder Zimmern, gehört das spezielle Fundament als wesentlicher Teil zum Haus. So ist die Fundamentaltheologie auch schon in ihrem ersten Teil ein wesentlicher Bestandteil der Theologie, als Fundament der Theologie, insofern in diesem Teile die Vernunftgründe wissenschaftlich behandelt werden, auf denen das Gebäude des Glaubens und der Glaubenswissenschaft ruht.

Aus dem Zweck der Fundamentaltheologie, das spezielle Fundament des Glaubens und der Glaubenswissenschaft zu sein, ergibt sich auch die nähere Bestimmung des Stoffes, der im ersten Teil der Fundamentaltheologie zu behandeln ist. Zum ersten Teil der Fundamentaltheologie gehört nicht, was irgendwie und entfernt Grundlage des Glaubens ist, sondern nur, was spezielle Grundlage des Glaubens ist, was seinem Wesen nach einzig dazu bestimmt ist, Grundlage des Glaubens zu sein, d. h. die gläubige Annahme der von der Kirche als geoffenbarte Wahrheiten vorgelegten Lehren als vernunftgemäß erscheinen zu lassen. Den Inhalt der Fundamentaltheologie bildet deshalb, kurz gesagt, die Lehre von der Möglichkeit einer mittelbaren Offenbarung und deren Erkennbarkeit mit Hilfe von bestimmten Kriterien, sowie die Anwendung dieser Kriterien auf das die Offenbarung vermittelnde Organ. Zum entfernteren allgemeinen Fundament des Glaubens, und deshalb nicht in die Fundamentaltheologie, sondern in die Philosophie, gehören die Lehre über die Existenz und das Wesen Gottes, die Geistigkeit der Seele und ihre Willensfreiheit und Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen (eine richtige Erkenntnistheorie), und viele derartige Wahrheiten. Die gründliche Behandlung all dieser Fragen in der Philosophie sollte die Fundamentaltheologie voraussetzen können. Kann diese Voraussetzung nicht gemacht werden, dann ist es durch die äußeren Verhältnisse praktisch begründet und ein allerdings nur schwacher Ersatz und Notbehelf, wenn entsprechend den Zeitbedürfnissen diese philosophischen Fragen als entferntere Grundlagen für den Glauben in der Fundamentaltheologie behandelt werden, obgleich sie nicht zum eigentlichen Wesen der Fundamentaltheologie gehören. Doch darf dann nicht der eigentliche Inhalt der Fundamentaltheologie zu kurz kommen und das Ziel aus dem Auge verloren werden.

Ebenso ergibt sich aus dem Zweck der Fundamentaltheologie die ihr eigene Methode. Die Begründung der Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Kirche kann, wie schon erwähnt, nur mit Vernunftgründen geschehen und nicht *ex auctoritate ecclesiae* oder mit Hilfe von Wahrheiten, die uns nur *ex auctoritate ecclesiae* feststehen. Die im ersten Teil der Fundamentaltheologie ausschließlich zur Anwendung kommende Methode ist also ähnlich der Methode, die bei Behandlung der übrigen Dogmen erst im dritten Teil, bei der spekulativen Verarbeitung des Dogmas, zur Verwendung kommt. Doch sind auch die folgenden Verschiedenheiten wohl zu beachten: Bei der spekulativen Verarbeitung der übrigen Dogmen kann die Dogmatik alle Wahrheiten verwerten, auch diejenigen, welche von der Kirche als geoffenbarte vorgelegt werden; der gesamte natürliche und übernatürliche Wahrheitschatz steht ihr zur Verfügung; im vollen Licht all dieser natürlich erkennbaren und geoffenbarten Wahrheiten sucht sie in das tiefere Verständnis der Dogmen einzuführen. In der Fundamentaltheologie aber zeigt bei der wissenschaftlich-vernunftgemäßen Begründung der Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Kirche dieses Selbstzeugnis der Kirche oder die kirchliche Lehre nur das Ziel, dem die Beweisführung zuzustreben hat, und den Weg, auf dem man zum Ziel gelangt; die Kirche gibt nämlich als Beweismittel bestimmte mit der Vernunft erkennbare Wahrheiten und geschichtliche Tatsachen an, welche den gewünschten Beweis

¹⁾ Vgl. Denz.-Bannw. 1635—39, 1651, 1790.

erbringen¹⁾. Doch müssen diese Beweismittel von der Vernunft auf ihre Beweiskraft geprüft werden und können erst als geprüfte und von der Vernunft als beweiskräftig erfundene im Beweisverfahren angewendet werden²⁾.

Ein weiterer Unterschied zwischen der spekulativen Behandlung der anderen Dogmen und der spekulativen Begründung der Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Kirche ist folgender: Bei den übrigen Dogmen hat der spekulative Teil nicht die Aufgabe, den Offenbarungscharakter und die Glaubwürdigkeit nachzuweisen; der spekulative Teil gehört zwar zur vollständigen Behandlung des Dogmas, kann aber doch ohne Gefährdung des Dogmas auch fehlen. Hingegen kann die Begründung der Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Kirche und seines Offenbarungscharakters nur auf rationellem Wege geschehen, weshalb die rationelle Begründung dieses Fundamentaldogmas schlechthin notwendig ist.

Obleich aber im ersten Teil der Fundamentaltheologie die der Dogmatik eigene Methode nicht bzw. nicht in ihrem vollen Umfang zur Anwendung kommt, so gehört sie doch als die wissenschaftlich-vernunftgemäße Begründung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft zur Theologie. Wer sollte dieses Fundament auch legen, wenn nicht der Theologe? Ist es doch auch beim Bau eines Hauses Sache dessen, der das Haus baut, das Fundament zu legen, auf dem er weiterbauen kann. Da die Theologie die höchste Wissenschaft ist, gibt es keine höhere Wissenschaft, welcher sie die Begründung und Sicherung ihrer Prinzipien überlassen könnte³⁾, etwa so, wie das Kirchenrecht seine Prinzipien nicht selbst beweist, sondern der Dogmatik entnimmt. Die Theologie muß ihre Prinzipien, vor allem ihr Fundamentaldogma, selbst begründen; doch verlangt die Natur dieses Fundamentaldogmas eine eigene Methode der Begründung, die rationelle. Mit Recht stellt deshalb P. Reginald Schultes O. P. (*De ecclesia catholica*, Paris 1925, p. 6) die These auf: „*Apologetica est pars theologiae dogmaticae, tamen ex auctoritate Ecclesiae argumentari nequit, sed methodus eius est rationalis*“.

Auf Grund dieser Ausführungen über den wesentlichen Inhalt und die Methode der Fundamentaltheologie dürfte sich ihr Aufbau folgendermaßen gestalten. Die wissenschaftlich vernunftgemäße Begründung der Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Kirche kann in doppelter Weise geschehen, der aber eine Voruntersuchung voranzustellen ist. Voraussetzung für beide Beweise ist nämlich die Untersuchung, daß eine Offenbarung überhaupt, und die verpflichtende Mitteilung geoffenbarter Wahrheiten durch eine Mittelsperson im besonderen möglich ist. Mittelbare

Offenbarung verlangt aber der Natur der Sache nach notwendig einmal, daß die Glaubwürdigkeit der Person, welche die Offenbarung vermittelt und sich als von Gott gesandt ausgibt, mit Hilfe von bestimmten Kriterien sicher erkannt werden kann, sodann daß die Mittelsperson durch ein besonderes Charisma in der Ausübung ihres Lehrauftrages vor Irrtum bewahrt bleibe. Nach dieser Voruntersuchung werden die aufgestellten Kriterien beim ersten Beweis direkt auf die Kirche, beim zweiten auf Christus angewandt.

Die Kirche, so wie sie jederzeit vor die Menschheit hintrat und vor ihr steht, muß jederzeit sichere Kriterien der Glaubwürdigkeit ihres Selbstzeugnisses und ihrer göttlichen Sendung an sich tragen. Das behauptet die katholische Kirche auch tatsächlich von sich. „*Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*“ (Vatic. sess. III, c. 3, Denz.-Bannw. 1794). Es muß also untersucht werden, ob diese Eigenschaften der katholischen Kirche wirklich zukommen, und inwiefern sie als ein gewaltiges moralisches Wunder betrachtet werden müssen, das nur Gott wirken kann und beständig zugunsten der katholischen Kirche wirkt. Ist dieser Nachweis erbracht, dann folgt daraus — weil der heilige Gott nicht ein Wunder wirken kann, um den Irrtum zu schützen —, daß es vernünftig und Pflicht ist, das Selbstzeugnis der Kirche von ihrer göttlichen Sendung als eine auf Gottes Offenbarung zurückgehende Wahrheit zu glauben. Der Nachweis ist mit Argumenten, die auf bloßer Vernunftüberlegung beruhen, erbracht.

Das bisher erwähnte Beweisverfahren ist vorwiegend philosophischer Natur. Das zweite Beweisverfahren, das das erste ergänzt und bekräftigt, ist mehr historischer Art. Es gibt Aufschluß nicht bloß über die Tatsache, daß der Kirche wirklich göttliche Sendung und Lehrautorität zukommt, sondern auch über die Art und Weise, wie und wann die göttliche Stiftung und Sendung der Kirche sich vollzogen hat. Die katholische Kirche behauptet nämlich, daß sie vor 1900 Jahren vom menschgewordenen Sohn Gottes gestiftet worden sei und ihre Lehrautorität erhalten habe. Der Beweis der Glaubwürdigkeit dieses Selbstzeugnisses wird folgendermaßen geführt. Zunächst sind die geschichtlichen Quellen, die neutestamentlichen Schriften, auf ihre Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit zu prüfen. Dann wird das Selbstzeugnis Christi, daß er der wahre Sohn Gottes ist, festgestellt und mit Hilfe der schon erwähnten Kriterien auf seine Glaubwürdigkeit geprüft. Ist dies geschehen, so ist man berechtigt, die zuverlässig überlieferten Worte und Absichten Christi *fide divina* zu glauben. Es ist aber zuverlässig berichtet, daß Christus eine Kirche stiften, daß er sie auf Petrus aufbauen und ihr weitere bestimmte Eigenschaften geben wollte, daß er die Apostel und ihre Nachfolger mit dem verpflichtenden Lehrauftrag an die ganze Welt betraute und ihnen den besonderen göttlichen Beistand verheißt, der sie zur Ausführung ihrer Sendung befähigen sollte. Nun hat die katholische Kirche allein die von Christus seiner Kirche verheißenen Eigenschaften; also ist sie allein identisch mit der von Christus gestifteten Kirche und besitzt demnach unter dem besonderen Beistand des Hl. Geistes die

¹⁾ Vgl. beispielshalber Denz.-Bannw. 1638, 1639, 1790, 1794.

²⁾ Vgl. P. Reg. Schultes, O. P., *De ecclesia catholica*, Paris 1925, p. 12.: „*Utrum theologia apologetica sub directione positiva fidei et Ecclesiae procedat. — Omnes theologi admittunt, apologeticam dirigi a fide et ab Ecclesia tanquam a regula negativa et externa, cui sc. non licet contradicere. Sed ulterius quaeritur, utrum apologetica a fide et Ecclesia sit dirigenda tanquam a norma intrinseca et positiva. Respondetur cum distinctione: a) Apologeticus doctrina fidei et Ecclesiae uti nequit tanquam principio, ex quo conclusiones suas deducat. Conclusio est evidens: apologetica enim, utendo doctrina Ecclesiae tanquam principio, ex quo conclusiones deduceret, praesupponeret id, quod ipsi probandum incumbit; occurreret petitio principii et circulus vitiosus. b) Apologetica dirigitur ab Ecclesia tanquam norma intrinseca et positiva, inquantum fides et Ecclesia necessario edocet finem et media apologeticae: praestituere enim finem ac determinare media est dirigere positive et intrinsece.*“ — Als Anmerkung fügt er dann auf S. 13 hinzu: „*Cf. circa totam quaestionem: R. Garrigou-Lagrange, De revelatione, vol. I. c. II. Ipse optime sic concludit: »Apologetica arguit ex ratione sub directione positiva fidei, nam ratio non ex se sola invenit motiva credibilitatis debita, sed solum judicat de valore eorum, quae sibi proponuntur a Deo revelante et ab eius ministris.*“

³⁾ Cfr. S. Thomas, s. th. I q. 1 a. 8: „*Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, sc. metaphysica, disputat contra negantem sua principia . . . Unde sacra doctrina (i. e. theologia), cum non habeat superiorem (sc. scientiam), disputat contra negantem sua principia*“.

verpflichtende Lehrautorität, die Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern, d. h. dem kirchlichen Lehramt, verliehen hat. Damit ist der Beweis der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Selbstzeugnisses erbracht.

Diese rein vernunftgemäße Begründung der Glaubwürdigkeit des Fundamentaldogmas (der Tatsache nämlich, daß die Vorsteher der Kirche als Nachfolger der Apostel die von Gott gewählten Organe sind, um der Menschheit die geoffenbarten Wahrheiten unfehlbar zu vermitteln) bildet die Aufgabe des ersten Teiles der Fundamentaltheologie. Ist diese Begründung geschehen, so ist bei Behandlung der weiteren Fragen eine Änderung der Methode wissenschaftlich berechtigt. Die Änderung besteht darin, daß nunmehr die Lehre des kirchlichen Lehramtes, dessen Subjekt im allgemeinen bereits im ersten Teil bestimmt wurde, als entscheidendes Beweismittel bei der Behandlung der weiteren Fragen angeführt werden kann und muß. Gerade diese Änderung in der Methode ist der Grund der Scheidung des ersten Teiles der Fundamentaltheologie vom zweiten.

Der Inhalt des zweiten Teiles der Fundamentaltheologie ist folgender. Zur genauen Feststellung im Einzelfall, ob ein Satz geglaubt werden muß oder nicht, bzw. zur genauen Bestimmung der theologischen Methode, genügt vielfach nicht die Kenntnis der allgemeinen Tatsache, daß den Aposteln und ihren Nachfolgern unfehlbare Lehrautorität übertragen wurde; vielmehr ist hierzu volle Klarheit darüber erforderlich, welchen Vertretern des kirchlichen Lehramtes *in concreto* unfehlbare Lehrautorität zukommt, unter welchen Bedingungen sie sich betätigt, auf welche Objekte sie sich erstreckt, welches die Hilfsorgane des kirchlichen Lehramtes sind, und welche Aufgabe und Autorität diesen letzteren zukommt, endlich woher die Kirche die geoffenbarten Wahrheiten nimmt, die sie zum Glauben vorlegt¹⁾. Die Klarheit in all diesen Fragen ist Voraussetzung für die wissenschaftliche Behandlung theologischer Probleme. Deshalb gehören all diese Fragen in die Fundamentaltheologie. Da aber die Antwort auf die angeführten Fragen vielfach davon abhängt, was Gott in freiem Willen zu tun beschlossen hat, und da dieser freie Wille Gottes uns nur durch Offenbarung kund werden kann, und da das kirchliche Lehramt mit der unfehlbaren Vermittlung dieser Offenbarung betraut ist, so folgt daraus, daß der entscheidende Beweis für die richtige Beantwortung der angeführten Fragen mit Hilfe der Lehre des kirchlichen Lehramtes zu geschehen hat. Es ist deshalb voll und ganz begründet, wenn der Theologe z. B. den Beweis für die Tatsache und das Wesen der Inspiration oder die näheren Bestimmungen bezüglich der Tradition mit Hilfe der kirchlichen Lehre erbringt. Aus den Wahrheiten, die im zweiten Teile der Fundamentaltheologie behandelt werden, und durch die das Subjekt und Objekt der kirchlichen Lehrgewalt und die Quellen, denen die Kirche ihre Lehren entnimmt, genau bestimmt werden, ergibt sich dann ganz von selbst die von uns oben beschriebene dogmatische Methode in

ihrem vollen Umfang, nach der die allseitige wissenschaftliche Behandlung der einzelnen Dogmen oder theologischen Fragen zu geschehen hat. Im zweiten Teil der Fundamentaltheologie dagegen kann bei streng logischem Aufbau vor der Behandlung der *fontes* zwar das Argument aus dem kirchlichen Lehramt, aber noch nicht die Hl. Schrift als inspirierte Glaubensquelle zur Verwendung kommen.

An sich genügt es, wenn in der Fundamentaltheologie nur die Fragen und Wahrheiten behandelt werden, welche die *praeambula fidei ex parte intellectus* und die Voraussetzungen für die allseitige wissenschaftliche Behandlung der Dogmen bilden. Die Lehre von den *praeambula fidei ex parte voluntatis* und von der Notwendigkeit der Gnadenmitwirkung beim Glaubensakt gehört in den dogmatischen Traktat *De fide*. Wenn aber letzterer als ein vollständiger, in sich abgeschlossener Traktat behandelt werden soll, dann muß er auch die Lehre von den *praeambula fidei ex parte intellectus* und vom *magisterium ecclesiae* als *regula proxima fidei* enthalten. Ähnliches gilt vom Traktat *De ecclesia*. Dieser gehört als Ganzes in die Dogmatik und nicht in die Fundamentaltheologie; in letzterer sind nur die oben erwähnten Fragen und zwar nach der sog. apologetischen Methode zu behandeln.

Neresheim (Württ.).

Bernh. Durst O. S. B.

Universal Knowledge. A Dictionary and Encyclopedia of arts and sciences, history and biography, law, literature, religions, nations, races, customs and institutions. Edited by Edward A. Pace, Ph. D., D. D. — Thomas J. Shahan, D. D. — Condé B. Pallen, Ph. D., Ld. D. — James J. Walsh, M. D., Ph. D. — John J. Wynne, S. J., S. T. D., assisted by numerous collaborators. Twelve Volumes. Volume I. New York, The Universal Knowledge Foundation, Inc.

Der erste Band eines neuen „Konversationslexikons“, ein Band von VIII Seiten und 1694 Spalten mit einem etwas matten farbigen Titelbild (Schule von Athen), fünfzehn bunten Karten, fünfzehn Tafeln — wovon zehn Doppeltafeln — mit neunzig Einzeldarstellungen, liegt vor mir. Sieben der Landkarten haben auf der Rückseite wertvolle, dem neuesten Stande entsprechende statistische Angaben.

Aus der Robert Appleton-Gesellschaft wurde *The Catholic Encyclopedia*-Gesellschaft, die nach Verkauf von über 70 000 Stück des erst 16-, dann 17 bändigen Werkes sich in die vorgenannte *Foundation* umwandelte. Die genannten Herausgeber hatten durch genaueste Prüfung festgestellt, daß keines der vielen, in englischer Sprache vorhandenen großen Nachschlagewerke allgemeiner Art nach Form, Inhalt und Raumverteilung den Anforderungen entspricht, die man heute an solche kostspieligen Veröffentlichungen stellen muß. Sie beschlossen also, ein neues „Konversationslexikon“ herzustellen, dem sie den ausgezeichnet passenden und schlagwortartig wirkenden Obertitel gaben.

Unter Ausschluß jeglicher Apologetik, sollte überall die gesunde katholische Lehre in der unaufdringlichsten Weise zur Geltung gebracht werden, wo die Art des Artikels das erforderte. Man erstrebte, mit diesem Werke überall Eingang zu finden, namentlich in die zahllosen öffentlichen Bibliotheken der USA. An der Hand der verschiedenen Werbeschriften habe ich das Entstehen des Werkes verfolgen können und mich stets von neuem gewundert, wie die Unternehmer es fertig brachten, sich

¹⁾ Die Lehrautorität der Kirche erstreckt sich nicht bloß auf das *depositum fidei revelatum*, sondern auch auf die mit der Offenbarung zusammenhängenden Wahrheiten und Tatsachen. Desgleichen trägt die Kirche ihre Lehren nicht immer mit der ganzen unfehlbaren Autorität vor. Daraus ergibt sich der Unterschied zwischen Lehren, die *fide divino-catholica*, *fide ecclesiastica* oder mit einem *assensus religiosus* von verschiedener Abstufung anzunehmen sind.

über eine halbe Million amerikanischer Thaler einzahlen zu lassen für ein Werk, an dessen Plan man erst noch arbeitete. Durch diese großzügigen Vorausbezahlungen erhielten sie ein so genügendes Betriebskapital, daß sie die sehr schwierigen und umfangreichen Vorarbeiten in aller Ruhe und ohne wirtschaftliche Einschränkungen durchführen konnten.

Daran kann man den tiefen Eindruck erkennen, den das glänzende Werk der katholischen Enzyklopädie bei den amerikanischen Katholiken gemacht hatte. Schier unbegrenztes Vertrauen brachte man dem neuen Unternehmen entgegen, von dem man fühlte, daß es für die Allgemeinheit von wesentlich größerer Bedeutung sein mußte als das fachwissenschaftliche erste Unternehmen.

Während dieses in der großen Hauptsache von europäischen Gelehrten bearbeitet worden war, wandte sich „*Universal Knowledge*“ fast nur an amerikanische Mitarbeiter, die man mittlerweile herangezogen oder entdeckt hatte. Sobald einige Bände des Werkes vorliegen werden, wird man beurteilen können, wie dieser Versuch ausgefallen ist. Bei einer solchen Prüfung kommen nicht die zahllosen kleinen Beiträge in Frage, sondern die größeren und grundsätzlich wichtigen auf allen Gebieten.

In das Interessengebiet dieser Zeitschrift fallen zunächst die ungemein zahlreichen biographischen Angaben. Soweit nicht, im allgemeinen gesprochen, Amerikaner, auch Iren und Engländer, darin behandelt werden, begegnen wir durchschnittlich den auch in unseren Nachschlagewerken vermerkten Dingen, die zuweilen durch Angabe neuester Literatur in englischer Sprache gestützt werden, wie bei Anacletus II, Angela Merici, Alma Redemptoris Mater und anderwärts. Von besonderem Wert ist die Aufzählung von 48 *American Federations, Associations etc.*, die von Spalte 718 bis 743 läuft. Darunter interessieren besonders *American Catholic Historical Association* von 1919 mit *The Catholic Historical Review*, *American Catholic Historical Society of Philadelphia* von 1884 mit den vierteljährlichen *Records* und ihrer größten Sammlung von *Catholica Americana*, *American Irish Historical Society* von 1897 mit einem *Yearly Bulletin* und zahlreichen anderen Veröffentlichungen, sowie *American Federation of Catholic Societies*, die während des Krieges in der *American Catholic Welfare Conference* aufgegangen ist.

Die geographischen Artikel, unter denen die die Vereinigten Staaten betreffenden sehr umfangreich sind, wie Alaska, Alabama usw., bieten uns die neuesten statistischen Religionsangaben und Darstellungen der Erziehungstätigkeit. Auch sonstige Mitteilungen, namentlich sozialer Art, beanspruchen die Aufmerksamkeit des Theologen. Unter dem Stichworte *Antimasonry* vermutet man zunächst eine Darstellung des allgemeinen Kampfes gegen die Freimaurerei; der ist dort aber gar nicht erwähnt. Es handelt sich vielmehr um die amerikanische politische Partei, die 1827 bis 1835 es fertig brachte, nicht nur gegen die Freimaurerei zu kämpfen, sondern gleichzeitig auch gegen die Katholiken, die abgesagtesten Feinde der Freimaurerei. Es muß erwartet werden, daß der Kampf der Katholiken gegen diese Sekte an anderer Stelle des Werkes ausgiebig zur Darstellung komme.

Die acht Spalten lange Darstellung des Anglikanismus ist sachgemäß aufgebaut und enthält die neueste Entwicklung der so problemreichen Frage auch den ortho-

doxen Kirchen gegenüber. Auch die Verhältniszahlen der verschiedenen Parteien im Anglikanismus beruhen auf neuesten Angaben und Berechnungen. Die klare, aber behutsam stilisierte Abteilung *Racial and religious prejudice in Americanization* beansprucht unsere Aufmerksamkeit, da es eine bessere Übersicht darüber nicht gibt. Die biblischen, liturgischen und kirchengeschichtlichen größeren Abschnitte muß der Fachmann jeweils untersuchen.

Druck und Ausstattung des Bandes sind lobenswert; der dunkelgrüne Einband ist geschmackvoll. Der deutsche Buchhandel vermittelt den Bezug des Werkes vom Verlag New York, 19 Union Square W.

Neuötting.

Paul Maria Baumgarten.

Eisler, Robert, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. [Vorträge der Bibliothek Warburg, herausgegeben von Fritz Saxl. II. Vorträge 1922—1923. II. Teil]. Leipzig-Berlin, Teubner, 1925 (XX, 424 S. 80, 146 Abb. im Text und auf 24 Tafeln). M. 25.

Das Buch benutzt neben den antiken Texten mit Vorliebe das archäologische Material, was sicher sehr zu begrüßen ist; doch ist es eine Übertreibung, wenn S. 1 gesagt wird, die Beziehungen zwischen Urchristentum und hellenistischem Mysterienkult seien bisher „nur auf Grund der Schriftquellen“ behandelt worden; man denke nur an die Arbeiten Fr. J. Dölgers. Der Verf. verfügt über ein außergewöhnliches Wissen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte und eine oft verblüffende Kombinationsgabe; leider sieht man bei näherer Prüfung nur allzuoft, daß der kühne Aufbau ohne sicheres Fundament ist und doch selbst schon wieder neue Konstruktionen tragen muß. Das bleibende Ergebnis ist daher im Verhältnis zum aufgewandten Fleiß und Scharfsinn recht gering.

Aus der reichen Fülle des Inhaltes, der durch die 146 Abbildungen gut beleuchtet wird, suche ich in Kürze das für die Leser der Theol. Revue Wichtige, also das spezifisch Christliche, herauszuheben.

Aus § 1 bleibt m. E. nur die Tatsache wichtig, daß in der jüdischen römischen Katakomben Randanini sich ein Orpheusbild findet; darin „gewissermaßen die Darstellung eines selbst zum Judentum bekehrten Jahvepropheten in *partibus infidelium*“ (S. 10) zu sehen, heißt allzuviel aus dem Bildchen herauslesen, das bei der Beliebtheit des O.-bildes in der hellenistisch-römischen Kunst vielleicht nur ornamentale, vielleicht auch noch etwas religiöse Bedeutung hat.

§ 2 weist auf die Darstellung Davids als eine Art O. u. a. im Chludow-Psalter hin, deren Vorbild E. „mit Wulff in vorchristlichen, alexandrinisch-jüdischen Bibelhandschriften anzunehmen geneigt“ ist (S. 11). Das Urbild dieser Bilder wird „rekonstruiert“ und darin O. mit Kalliope usw. entdeckt. Man sieht aber doch nur David psallierend, den Berg Bethlehem, Melodia und Echo, ferner eine Herde von Schafen, Ziegen und Böcken mit einem Schäferhund, also eine richtige Herde mit einem spielenden und singenden Hirten. David war ja auch Hirt. Man vgl. das 1. Epigramm des h. Damasus (ed. Ihm), das E. merkwürdigerweise nicht erwähnt, obwohl es doch auch einem Psalterium vorausgeschickt ist: *Prophetam Christi sanctum cognoscere debes / pastorem puerum . . . / organa qui sciret manibus componere solus, / psallere per citharam populis caelestia regna*. Das O.-motiv mag ja irgendwie (aber noch mehr die bukolische Kunst) die künstlerische Stimmung des Bildes beeinflussen (dazu vgl. man die *Versus Hieronymi* (?) *presbyteri* bei Ihm, *Damasi epigrammata* n. 63, die mit dem eben genannten Gedichte des Damasus vor den Psalterien stehen; bes. Vs. 6f.); aber an sich ist es rein christlich mit hellenistischen Formen. O. ist übertrumpft durch David (vgl. *Σιγῆσον Ὀρφεὺ καὶ πλ.* bei E. S. 12 A. 1), der zugleich den göttlichen Logos darstellt, den wahren Guten Hirten und Friedenskönig. Die Stelle aus Dion von Prusa

(S. 13) beweist nichts für eine antike Darstellung des nur von Schafen (und Vögeln?) umgebenen O., da Dion in seiner absichtlich witzigen Erzählung ja auch Löwen usw. erwähnt und nur um der Pointe willen berichtet, Vögel und Schafe (und Hunde) seien allein schließlich bei O. geblieben. Ein solcher gelegentlicher Witz kann nicht das Vorbild für religiöse Kunstwerke geworden sein. Die Kynokephalen mit der Leier auf den Bildern sind reine Genrebilder und haben mit den Hunden als Kitharoden bei Dion nichts zu tun. Es ist also kein antikes Bild nachgewiesen, das O. mit Schafen allein (und Vögeln) darstellte. Der altchristliche Gute Hirt mit den Schafen ist also auch kein unmittelbares Gegenstück zu O. Esel und Schwein auf dem Bilde in Praetextat begleiten nicht den Guten Hirten, sondern werden abgewehrt, sind also nicht orphisch.

§ 3. Daß der Typ „O. zwischen den Tieren“ zur Darstellung des Adam im Paradiese verwandt worden sei, kann man doch nicht sagen. Gerade das Charakteristische bei O.: Leier, Musik und deren Wirkung auf die Tiere, fehlt bei Adam. Jedoch kann die Idee der Zähmung der Tiere in der Messiaszeit, in der ja der Tierfriede des Paradieses wiederkehrt, auf die Beliebtheit des O.-bildes eingewirkt haben. Die „Voraussetzung im ursprünglichen orphischen Gedankenkreis“ (S. 29) ist jedoch wieder unbewiesen, da ja O. die Menschen aus einem niedrigen Zustande herausgeführt hat; er lebte also nicht im paradiesischen Zeitalter. — Die angeblichen Verse des Hieronymus (S. 32) lehren nicht die „Kenntnis der Tiersprachen“ in der Urzeit, sondern die Zähmung der vertierten Menschen durch Christus; s. unten die Eusebiosstelle (§ 4). (Zu S. 24 A. 1 ist zu bemerken, daß das betr. Bild der Nekropole von Kyrene von I. Ferri wiedergefunden worden ist; siehe den Bericht in der *Riv. di archeologia cristiana* 1 (1924) 171 f. Die Zeichnung Pachos bedarf bedeutender Korrekturen, und mit dem Efeukranz des Guten Hirten wird die von E. versuchte heidnische oder jüdische Deutung fallen.)

§ 4 will nun die gezähmten Wildtiere auf die Völker der Welt deuten. Jedoch ist diese Tierallegorese von dem Tierfrieden der Urzeit und der messianischen Endzeit durchaus zu trennen, und letzterer hat wiederum mit O. nichts zu tun. Is 11 und Os 2, 28 ist das paradiesische Bild gemeint. Davon sind völlig zu scheiden Ez 34, Is 58, 9, Jer 12, 9 usw., wo die Tierallegorie herrscht: Israel die Schafe Gottes, seine Gegner Raubtiere u. dgl. S. 34 A. 2 wird die beliebte altchristliche Darstellung des Weinbergs auf Ps 80, 9 ff. zurückgeführt, weil es dort heißt, der Weinstock werde von den Tieren abgeweidet. Jedoch geht sie mehr auf Is 5 zurück, wie sich aus den liturgischen Gesängen an der Oster- und Pfingstvigil ergibt; vgl. u. a. auch *Didasc.* I proem., wo die Kirche als *uinea electa* erscheint, die naturgemäß nicht den Raubtieren zum Abweiden überlassen wird; jene Tiere sind also rein ornamentale Füllsel. — Wieder etwas anderes ist die „astrologische Chorographie“, d. h. die Zuordnung der Länder an bestimmte Zeichen des Tierkreises.

Es stimmt also nicht, „daß die [rein hypothetischen!] jüdisch-alexandrinischen Psalterillustratoren, als sie das Bild des O. herübernahmen und zur Darstellung des zwischen den Böcken und Schafen richtenden [?] Messias *ben David* der Endzeit verwendeten, die gezähmten Wildtiere um O. und um den ‚guten Hirten‘ herum ohne weiteres als Sinnbilder, allenfalls sogar als Astralsymbole der bekehrten Heidenvölker des Erdkreises, und die ganze Gruppe... als Symbol der Heidenmission auffassen konnten“ (S. 46).

Wohl aber haben die Christen Christus als den wahren O. betrachtet, der die bösen Menschen zur Harmonie führte. Clemens Alex. sagt daher *Protr.* 1: O. und ähnliche Männer waren Betrüger! „Allein unter allen, die je lebten, hat er (unser Sänger = Christus) die beschwerlichsten Tiere, die Menschen, gezähmt: die Vögel d. h. die Leichtsinigen, die Schlangen d. h. die Lügner“ usw. Also erst Christus hat das vollbracht, was man O. zuschrieb; er ist also der wahre O. (vgl. auch meine Notiz im Jb. f. Lit.-wiss. 5 [1925] S. 244 gegen V. Schultze, der in dem altchristlichen O.-bild nur ein Idyll sehen will). Zu dieser Deutung paßt gut der von E. S. 47 A. 1 zitierte Eusebios, *Laud. Const.* 14, wo es heißt, wie O. mit Leier und Lied die Tiere, so habe der Logos durch die angenommene Menschennatur und seine Lehre die vertierten Menschen seelen geheilt. Von hier aus war es kein großer Schritt zu der Darstellung Christi als des wahren O. in den Katakomben.

Die Lammbilder des Bassusarkophags sind nicht Illustrationen einer „Tierfabelgeschichte Israels“, sondern erklären sich vollständig aus christlichen Motiven: Christus Agnus, Christiani

agnelli (vgl. Christus Piscis, Christiani pisciculi). Die Verlegenheitslösungen E.s (S. 49) sind also überflüssig. Auch die Schafherde mit dem Rind in dem Ampliatiscubulum und die Rinder in dem zerstörten Bilde des cubiculum III von Domitilla beweisen nichts für eine Einwirkung der Henochvision (S. 50), es sind reine Tieridylle (Schafe und Rinder im Freien), die in loser Beziehung zu dem mittleren O. mit den Tieren stehen; das Rind, das so nur nebenher am Rande, nicht als Mittelpunkt der anderen Tiere erscheint, kann nicht den „messianischen Farren“ darstellen, aber auch nicht die bekehrten Heidenvölker, die *ecclesia ex gentibus*. Nicht unrichtig ist es jedoch, wenn E. den O. unter den Tieren mit den umgebenden Heilsbildern (Daniel, Lazarus, David, Moses am Felsen) als eine Illustration des *Adueniat regnum tuum* auffaßt; in der Tat dürfen wir in O. ein Symbol des Messiasreiches und damit des *μέλλον αἰών* sehen.

Auch aus § 5 dürfen wir wohl als Ergebnis annehmen, daß das christliche O.-bild (freilich nur in seiner Assoziation mit dem Guten Hirten) auf den Messias als Welthirten hindeutet. Es wäre in der Tat zu eng, wenn man den urchristlichen Guten Hirten nur aus Luk 15, 4 ableiten wollte (Achelis). Das Ideal des Königs als des Hirten war ja sowohl im Alten Orient wie im Judentum und im Hellenismus lebendig. Weniger angebracht ist E.s Hinweis auf einen angeblichen christlichen Kynismus oder auf Platons saturnischen Staat der glücklichen Urzeit; erst recht stimmt es nicht, daß „die Ansätze zur Verwirklichung dieser übernationalen, ‚katholischen‘ Theokratie unter der Leitung des *ἀρχιποιμήν* (I Petr 5, 4) und seinen stellvertretenden Menschenhirten (*ποιμένες* Eph 4, 11) im Leben der urchristlichen Kirche den orphischen Mysteriengemeinden mit ihren *βουκόλοι* genannten, unter einem *ἀρχιβούκολος* stehenden Leitern so genau entsprechen“ (S. 57 f.); schon deshalb nicht, weil es trotz S. 58 A. 2 nicht feststeht, daß die Orphiker sich als Herde bezeichneten. Erst recht ist es trotz E.s Abwehr (S. 60) eine „Über- Ausdeutung“, wenn der Hund in der Begleitung des O. auf die kynischen Wanderprediger deuten soll! Die angeblichen alexandrinisch-jüdischen Psalterillustratoren hätten ihn trotz der Abneigung der Schrift gegen den Hund (s. aber Tob 11, 9 Vulg.) unter dem Einfluß des kyno-stoischen Ideals dorthin gestellt! Sprache aber nicht E.s Hinweis auf diese traditionelle Abneigung der Juden eher dafür, daß es eben solche jüdischen Künstler nicht gab? — Der Hund bei der Herde ist einfach der Schäferhund.

In § 6 ist für uns besonders zu bemerken, daß die oben zu § 4 erwähnte Eusebiosstelle nicht ganz richtig erklärt wird. Eusebios sagt, der Logos habe durch die angenommene Menschennatur den logosbegabten Tieren (d. h. den vertierten Menschen) Lieder gesungen und durch seine gottvolle Lehre sie geheilt, indem er den in das Irdische Versenkten „Gott im Menschen hinstellte“ (*θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ παρίστη*), d. h. den Gottmenschen als Vorbild der zu vergöttlichenden Menschen. Zu der *ἐνθεὸς διδασκαλία* weist E. wohl mit Recht auf den Guten Hirten mit der Rolle und der Schafherde in der Praetextatatakomben (jetzt auch Viale Manzoni) hin, ferner auf den *μαθητὴς ποιμένος ἀγροῦ* des Aberkios, obwohl festzuhalten ist, daß hier O. nur indirekt in Betracht kommt. Unrichtig ist es jedoch, wenn E. aus Eusebios herausliest, der O.-Logos spiele „auf dem Menschen selbst bzw. auf seiner Seele wie auf einer Leier.“ Eusebios spricht von der menschlichen Natur Christi als Leier des Logos. Die menschliche Seele allgemein ist also nicht das Saiteninstrument; und deshalb gehören die folgenden, an sich wertvollen Erörterungen über die *πάθη* als Tiere nicht hierher. Wir heben nur aus § 7 heraus, daß E. die schwierige Stelle Jak 3, 6 aus diesem orphisch-stoischen Theorem des Kampfes der menschlichen Natur mit den tierischen Anlagen in der Seele erklären will. In der Tat erinnert die *γλώσσα... φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως* zunächst leicht an den orphischen *κύκλος* (oder *τροχὸς*) *τῆς γενέσεως*, aus dem man durch die orphischen Weihen erlöst wird. Man vergesse aber nicht, daß bei Jakobus nicht von dem „Kreislauf der Geburten“, d. h. von der Wiedereinkörperung, sondern vom „Rade des Werdens“ die Rede ist, d. h. von dem Kreislauf der materiellen Welt, der „Tretmühle des irdischen Daseins“. Dann sieht man, daß die zunächst überraschende Ausdrucksweise nichts spezifisch Orphisches ist; es soll nur gesagt werden, daß die unbeherrschte Zunge den Brand in das irdische Getriebe schleudert und selbst von der Hölle in Brand gesetzt wird. — Das „feurige Rad“ Ixions ist etwas anderes, eine Strafe.

Durch § 8 (Musik als Jagdmittel) und 9 (Jagd durch Berausung) bahnt E. sich den Weg zu 10, wo er aus dem Fußbodenmosaik von Melos mit der Darstellung eines Fischers ein

orphisches Mysterium des Menschenfischens erschließen will. Die zum Beweis angeführte Parodie des Lukian ist aber nicht einmal die Parodie einer dionysischen Kulthandlung. Im Isiskult gibt es zwar einen heiligen Fischzug; aber hier wird Osiris, nicht der Mysterist gefischt. Das evangelische Bild des Menschenfischens erklärt sich ganz und nur aus den Evangelien selbst und ergibt sich auf einfachste Weise aus dem Berufe der Apostel; ein griechisches Mysterium des Menschenfischens ist nicht erwiesen.

Ebenso nicht eine mystische Fischverwandlung als *κάθαρσις* in den Mysterien (§ 11). Diese kann also auch nicht als Vorbild für die christliche Fischsymbolik gedient haben. Aber auch nicht die von E. S. 118 behauptete Wandlung der *γαῖα ἔθνη* der „Fische“ durch ein folgendes Mysterium; denn im Christentum wird man ja gerade durch die Taufe nach dem Vorbilde des großen *ΙΧΘΥC* zum Fisch: *nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus* (Tertull., *de bapt.* 1). Wenn also auch öfters das Bild vom Herausfischen der „Fische“ *ex abyssis fallaciae* u. dgl. betont wird, so steht doch daneben wieder das Bild vom Verbleiben der „Fische“ im Wasser, d. h. im Taufpneuma (vgl. auch die von E. S. 119 A. 3 zit. Stellen). Es liegen also verschiedene Ausdeutungen des Fischbildes vor, was schon beweist, daß sie sich nicht an das angebliche dionysische Fischmysterium anschließen; denn dann müßte doch die eine Symbolik herrschen. — Die erste Stufe der Mysten = *ἐλλοποι. ἰχθύες* (S. 122 f.) ist unbewiesen.

Aus § 12 kommt für uns in Betracht die sog. „bakchische Wasserweihe“, die mir aber aus den angegebenen Texten nicht bewiesen zu sein scheint. Schon der Brauch, beim griechischen Opfer ein brennendes Scheit vom Altar in die *χέρνιψ* zu tauchen und damit die Umstehenden zu besprengen, ist wohl keine Heiligung des Wassers, sondern eine Reinigung durch Feuer und Wasser. Davon ganz zu scheiden ist das Aufflammen (oder auch Fortbrennen) von Fackeln im Wasser. Ein *ἑρδὸς γάμος* des Dionysos mit dem Wasser ist nicht bewiesen; an dem Fackelfest des D. Lampter zu Pellene in Achaia ist vom Wasser keine Rede, sondern nur vom Bringen von Fackeln und Weinkrügen in den Tempel. Es geht also nicht an, diesen angeblichen Feuerwasserritus mit der christlichen Taufwasserweihe durch Einsenken der brennenden Osterkerze zu vergleichen, zumal dieser Ritus sehr spät auftritt, noch im Gregorianum Hadrians steht nichts davon; der ältere Weiheritus ist *insufflare* und *signare*. Die S. 138 beigebrachten Stellen beweisen aber schön, daß auch die späte Symbolik des Einsenkens der Kerze noch antiken Charakter hat; denn das Feuer hat nach stoischer Lehre *procreandi uis*, ist das *πνεῦμα διήκον*, der *λόγος*.

§ 13 will einen „noch engeren“ Zusammenhang mit den dionysischen Mysterien als in der Großkirche bei der Feuertaufe der gnostischen Pistis-Sophia und der Jeü-bücher annehmen; doch ist wohl nicht mehr als eine vage Möglichkeit festzustellen. Die drei dort vorkommenden „Taufen“ sind tatsächlich Eucharistien (vgl. H. Leisegang, *Die Gnosis* [1924] 389), haben also auch mit der angeblichen dreifachen Johannaestaupe nichts zu tun. Apg 19, 1 ist eine zu schwache Grundlage für die Behauptung, daß die Johannispredigt nichts vom *ἄγιον πνεῦμα* wissen konnte (Apollos war übrigens damals nicht in Ephesos); anregend sind jedoch die Bemerkungen über die drei Fluten und die entsprechenden *purgationes* im Kulte mit Wasser, Wind, Feuer; ebenso S. 112 ff. die von Leisegang, *Der Hl. Geist* (1919) 257 f. vorbereitete Beobachtung über das dionysische Feuer auf dem Kopfe der Bakchanten (vgl. auch S. 134 A. 4 und S. 310 f.). Nicht zustimmen können wir jedoch, wenn E. den Sinn des Kanawunders endlich darin entdeckt zu haben glaubt, daß damit die angebliche ebionitische Feier des Abendmahls mit Wasser gerechtfertigt werden sollte; da wäre es doch richtiger gewesen, allen Wein in Wasser verwandeln zu lassen.

§ 14 will dem O.-bild in Domitilla die Gewölbebemalung des Nasoniergrabes als „genaues Gegenstück“ gegenüberstellen. Da aber deren Deutung durch E. nichts weniger als gesichert ist, so kann schon aus diesem Grunde von einem Gegenstück nicht gesprochen werden. Ähnliches gilt von § 15, wo infolgedessen in die reine Genremalerei so mancher Bilder der Katakomben und Mosaiken viel zu viel hineingeheimnigt wird.

§ 16 behandelt die begeisterte Kraft des mystischen Weines, den Krater des Dionysos, und will in IV Esra diesen Krater wiederfinden; jedoch ist der Wasserkelch, der dort gereicht wird, eher der Trunk der Weisheit; vgl. z. B. Sirach 15, 3 (*ἡ σοφία*) *ὁδὸς σοφίας ποτίζει αὐτόν*. Auch die Verwendung des Wein-

rebenmotivs durch die Christen, auf dessen rein christliche Bedeutung übrigens E. selbst S. 186 hinweist, berechtigt nicht zu seinen übertriebenen Schlüssen, selbst wenn es in Verbindung mit dem Fischer auftritt, dessen orphische Bedeutung gar nicht sicher ist (s. zu § 10).

§ 17 bietet einige interessante Notizen (S. 187 A. 4 f.) über die Kulthäuser; vgl. bes. Apg 2, 46! Das andere ist reichlich phantastisch.

§ 18 möchte nachweisen, daß das christliche Altarciborium aus dem dionysischen Kulte stamme. Wenn man aber bei Jos. Braun, S. J., *Der christl. Altar in seiner gesch. Entw.* (1924) die Tafeln 151 ff. ansieht, erkennt man bald, daß die Mehrzahl der Ciborien kein Weinornament hat. Wo solches vorhanden ist, ist es ein leicht verständlicher Schmuck, der formal ja immerhin eine dionysische Note an sich trägt, aber längst ganz verchristlicht ist (s. zu § 4). Das gilt auch von dem § 19 behandelten Mosaik von Kabr Hiram bei Tyros (6. Jahrh. nach Chr.). Dieses wie auch die andern besprochenen christlichen Bilder beweisen eher noch, daß die Naturszenen nicht dionysisch sind, da der Dionysoskult in so später Zeit kaum mehr so unmittelbar auf Christliches wirken konnte. — S. 210 A. 3 interessanter Hinweis auf den als Kreuz gebildeten Kelterbaum.

Einen der Höhepunkte des Buches bilden §§ 20 f., wo E. im alten Christentum eine richtige Traubeneucharistie, ein Fest des neuen Weines, eine mystische Traubenkommunion als „symbolische Theophagie“ entdecken will, die auf „eine genau entsprechende dionysische Festfeier zurückgehen muß“. Der Kürze halber verweise ich auf Jahrb. f. Liturgiewiss. 5 (1925) 235 ff., wo ich in ausführlicher Analyse dargelegt habe, daß der kühne Bau E.s in nichts zusammensinkt, daß also auch die *Προτογόγαια* nicht das Vorbild der nicht vorhandenen christlichen Traubenfeier darstellen können; auch das lakonische Karneefest und die attischen Oschophorien (§ 22) haben keinerlei Beziehung dazu; dasselbe gilt von dem Dionysos Botrys (§ 23). Die Ausführungen S. 231 ff. rationalisieren m. E. auch die griechische Religion zu sehr; der stoische Rationalismus des Cornutus u. a. geben jedenfalls nicht die ursprüngliche griechische Religion wieder, so sehr deren Naturalismus an sich hervortritt; vgl. dazu etwa meine Schrift *De philosophorum Graec. silentio mystico* (1919), wo ich S. 45 ff. 89 usw. den Unterschied der stoischen Allegorese von der wirklichen religiösen Auffassung dargelegt habe. An sich sind aber E.s Ausführungen über des „Roggens Pein“, des „Flachs Qual“ (§ 24 ff.) recht wertvoll. Wir müssen es aber ablehnen, den Logos von des „Kornes Qual“ in der Lehre von der Eucharistie, vom Leiden Christi und der Martyrer wiederfinden zu können, wenn auch einzelne Motive aus diesem naheliegenden Gedankenkreise hier auftauchen mögen; zur Erklärung des christlichen Bildes genügt Joh 12, 24. — Zu dem angeblichen Kinderessen im Kulte (S. 240) vgl. aber Epiphanius, *Pan. haer.* 26, 4 f., wo von den Barbelognostikern solches berichtet wird, was doch vielleicht die Richtigkeit der betreffenden Nachricht über die Dionysien nicht ganz ausschließen würde. — S. 270 werden die Psalmen besprochen, die durch die Beischrift *al hagithoth* als Kelterlieder gekennzeichnet seien; Z. 9 muß es heißen: 8, 81, 84. Alle drei haben aber nichts mit der den oben genannten Liedern entsprechenden Traubenklage zu tun. Außerdem werden Ps 80 und 81 verwechselt. Ps 80 wurde auf Rhodos gegen Mäusefraß im Weinberg vergraben; aber gerade dieser Ps hat die gen. Überschrift nicht und bietet auch nur ein Bild vom Weinberg, nicht die betr. Klage. Erst recht bezieht sich Ps 8 nicht auf das Keltern „mit den Füßen“.

Die Leugnung, daß man beim Töten der Tiere, beim Ernten der Trauben usw. beteiligt gewesen sei (*ἄλλος ἐποίησε ταῦτα*), ist nach § 32 S. 282 das sakrale Urmotiv und der letzte praktische Grund jeder Verkleidung. Richtiger heißt es S. 284, daß deren Zweck die Verwandlung sei: *ἐγὼ δὲ τὴν ἐσθῆτ' ἄμα γινώμην φορῶ* (Aristoph., *Thesmophor.* 147); *Αἴα S. Dasii* (S. 286 A. 5) *ἐναλλάττοντες τὴν ἐαυτῶν φύσιν . . . καὶ τὴν μορφήν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται. αἰετοὶς δέμασιν περιβεβλημένοι τὸ πρόσωπον ἐντλασμένοι ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθησαν ἀγαθῶ καὶ διακατέχουσιν ἐν ᾧ ἐγεννήθησαν κακῶ*. Auf dieser Verwandlungsidee beruht auch die Verwendung der Maske in den Mysterien, die E. bes. § 33 bespricht, aber zu sehr mit der Tierallegorie zusammenbringt; nur letztere, nicht die angebliche dionysische Tiermaske in den Mysterien (die durch Athanasios S. 290 A. 3 nicht bewiesen wird, schon weil es sich hier nicht um Mysterien handelt), kommt in den Predigten der Väter über die Laster in Frage.

Demgemäß ist es ganz unbewiesen, wenn E. § 34 in dem

O.-mosaik von Jerusalem die Frauen *Γεωργία* und *Θεοδοσία* orphisch deutet und O. hier als den Urheber des „Ackerbaus“ (zugleich der „Geisteskultur“) und der „Gottesgabe“ des Weines finden, den ganzen Raum aber „als ein orphisches Telesterion, wenn nicht als ein gleichartigen Weißen dienendes christliches *διδασκαλείον* ansprechen“ will. Ein solches erkennt er nun in dem südlichen Kultsaal von Aquileia, dem Katechumeneion nach Gnirs. Der Gute Hirt inmitten der Tierbilder soll hier „die Bändigung und Sittigung der noch in tierischen Leidenschaften befangenen Seelen der heidnischen Katechumenen“ darstellen. „Man stellt sich gerne vor, daß auf jenem Bodenfeld, das den ‚guten Hirten‘ zeigt, der irdische Seelenhirt dagestanden haben mag . . . während rund um ihn auf dem Boden die Schüler kauerten . . . und jener Katechese lauschten, in der jedes der 22 Laster mit dem ‚Charakter‘ einer der 22 Tiergattungen der Schöpfung verglichen worden sein mag . . .“ Geistreich, aber leider ohne Beweis!

§ 35 gibt eine anregende Zusammenstellung, aber nichts Neues über das *induere Christum*, besonders in der Taufe (*alba baptismalis*, die aber nicht das Anziehen „des pneumatischen oder Lichtleibes des künftigen Königs der Welt“ darstellt, sondern die Angleichung an den pneumatischen Herrn; die *aetherea uestis* Zenos von Verona ist nicht das Taufkleid, sondern das Pneuma selbst).

§ 36 bringt eine reichlich phantasievolle Erklärung der Mithramysterien (zu Porphyrios S. 317 ist die Erklärung von R. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium [1921] 168 doch wohl vorzuziehen). Daß Paulus Kol 3, 5 ff. auf den Mysteriengrad des „Persers“ und die jüdische Proselytentaufe anspiele, ist kaum anzunehmen.

Die § 37 sich angeblich ergebende „Entwicklung des Mysteriums der Tiermaskenverkleidung“ ist, da sie, wie schon angedeutet, ganz disparate Dinge zu einem System zusammenschließt, sehr mit Kritik zu betrachten. Wertvoll sind die folgenden Bemerkungen über die Ekstase und das Entrinnen aus dem furchtbaren Kreislauf dieser Welt (diese Idee vielleicht schon sumerisch) als Ziel der orphischen Mysterien.

§ 38 will neben den „gekreuzigten Lykurgos“ einen gekreuzigten O. stellen und beruft sich dafür auf den rätselhaften Crucifixus des Berliner Siegelzylinders mit der Inschrift *ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ*, der von ihm nicht, wie bisher geschah, christlich-synkretistisch, sondern orphisch aufgefaßt wird. Diese Grundlage ist aber zu wenig tragfähig. (Die Deutung der früheren Costanza-mosaiken ist übrigens ganz phantastisch; deutlich sind doch Susannaszenen zu erkennen.)

§ 39 schließt sich der Kernschen Deutung: O.-, „Einsiedler“ an; E. gibt also seine frühere: O.-Fischer auf. Da die ganze O.-gestalt E.s sehr viel Konstruiertes an sich trägt, kann von einer Parallele zu Christus im Sinne der S. 353 keine Rede sein. Wir können daher E. nicht zustimmen, wenn er § 40 meint: „Damit dürfte wohl der religiöse Sinn des O.-bildes in der jüdisch-hellenistischen und in der christlichen Antike ausreichend zergliedert sein“; wenn er es schließlich sogar für möglich hält, daß das Spätjudentum O. für eine Verkörperung des in den Aionen immer wiederkehrenden „wahren Propheten“ (für die Heiden) gehalten habe. Die angeführten Stellen aus Josephus beweisen nichts für den angeblichen Glauben der Pharisäer an eine Seelenwanderung; der S. 355 A. 3 zitierte Midrasch lehrt umgekehrt eine Einkörperung von verschiedenen Seelen im selben Körper. E. selbst sagt: „Beweisen läßt sich das selbstverständlich nicht.“ Nun gut!

§ 41 ist eine Art Anhang; er verspricht aber „für das Bestehen bedeutsamer religionsgeschichtlicher Beziehungen zwischen den orphischen Mysterien und der ältesten Kirche noch einen viel schlagenderen Beweis als alles bisher Angeführte“. Das schon soviel besprochene Symbolon der Goldplättchen von Thurioi *ἔριφος ἐς γὰρ ἔπειον* glaubt E. befriedigend erklären zu können. Gleich der Anfang seiner Erklärung ist aber recht unsicher: die (neu-)pythagoreische Lehre spricht von den Kindern (nicht Mysten), die nach der Geburt Honigmilch bekämen, weil sie von der Milchstraße herabgekommen seien; Platon sagt von den Seelen, daß sie wie Sterne aufgingen (nicht „zur Geburt stürzen“ wie „Sternschnuppen“); daß die Schweifsterne *ἔριφοι* heißen, hat mit den Seelen nichts zu tun; auch sind die *ἔριφοι* des Symbols Seelen Verstorbener, die nun doch wohl gerade als Mysten der Wiedergeburt entronnen sind, nicht (wieder-)geboren werden. E. fügt auch gleich bei, daß die Seelen natürlich auch in der Form des ziegengestaltigen (Nur? Immer?) Dionysos als *ἔριφοι* wiedergeboren werden und so wieder in die Milch-

straße treten. Davon steht aber nun wieder nichts in den Symbolen; die Mysten sind dort in der Unterwelt. — E. behandelt dann die Nahrung und Salbung mit göttlicher Milch als Mittel der Unsterblichkeit in der antiken Religion; Säugung als Adoptionsritus usw. Jedoch bleibt das Symbolon *ἔριφος κτλ.* unklar; es können solche Vorstellungen dahinterstehen; zunächst ist es ein Bild, das keineswegs genügt, um daraus mit Sicherheit einen Mysterienritus zu erschließen; die Vermutungen über dessen Ausführung S. 368 ff. sind daher müßig. 373 ff. kommt E. auf den Honigmilchtrank in den christlichen Mysterien, der sich ja immerhin an einen antiken Brauch anlehnen kann, wo er für die Attismysten bezeugt ist; er ist aber ganz verchristlicht, bezeichnet die *infantia* der Getaufen als *ἀρτιγέννητα βοέφη* (I Petr 2, 2) und ihre Einführung in das Land, das von Milch und Honig fließt; vgl. Apost. Überl. Hippolyts p. 112 Hauler (nicht Didasc. Ap. bei E. S. 373 A. 6!): *lac et melle mixta simul ad plenitudinem promissionis, quae ad patres fuit, quam dedit terram fluentem lac et mel, quam et dedit carnem suam Christus, per quam sicut paruuli nutriuntur, qui credunt, in suauitate uerbi amara cordis dulcia efficiens*. Dieser Brauch ergänzt nicht die Taufe, sondern zunächst die Eucharistie der Initiationsnacht. Die Beziehung zur christlichen Einweihung und damit zur Eucharistie genügt, zusammen mit der Symbolik des Guten Hirten, um die Schafe und Böckchen mit den Melkeimern in den christlichen Katakomben zu erklären; es bedarf nicht des in seiner Erklärung immer noch unsicheren orphischen Symbolons. Das aus der Bukolik stammende, zunächst indifferente (wenn auch irgendwie ursprünglich religiöse) Motiv (das sich eben deshalb auch in jüdischen Katakomben findet) ist bei den Christen ganz verchristlicht, ja es findet gerade hier erst seine letzte Sinngebung, wie sich deutlich aus den *Acta SS. Perpetuae et Felice*. § 4 ergibt: Der *Pastor* ist *oues mulgens*; *et de caseo quod mulgebat, dedit quasi buccellam*; sie nimmt *inunctis manibus*, die Umstehenden sagen Amen. Das Melken des Schafes in den Katakombenbildern ist einfach Milchbereitung oder Milchverarbeitung (*caseo!* bei Perp.); es bedarf daher nicht des Hinweises auf die Theologie der Oden Salomons (die Interpolation in Ode 19 ist übrigens willkürliche Annahme) oder auf die Symbolik Rahel = *ouis Dei* = *Ecclesia*, wie es auch überflüssig wäre, zu fragen, wen bei Perpetua der Gute Hirt, der doch der Logos-Christus ist, melkt; man soll ein Bild nie pressen; Perpetua spricht übrigens nicht von einem Mutterschaf, sondern von *oues*. Gewiß ist richtig, daß die Milchsymbolik der Katakomben einem „Bekenntnis zum Empfang der Einweihung in die Arcana und Mysterien des Christentums“ gleichkommt; aber daß dies Bekenntnis sich nicht besser ausdrücken ließe als in den orphischen Versen und Symbolen, ist ganz unrichtig. E. will freilich sogar das „Fallen in die Milch“ des Böckchens in den Katakomben dargestellt finden. In der Tat sieht man mehrmals springende Böckchen, aber — leider — fehlt überall der Milchtrog, in den sie angeblich hineinspringen! Das hellenistische Kerykeion ist bei den Juden und den Christen (bei letzteren ist es übrigens fast immer durch das *pedum* ersetzt!) rein ornamental, da doch sicher Hermes Psychopompos nicht im jüdischen oder christlichen Glauben lebte. Daß einmal in einer jüdischen Katakombe Roms das *Milchcaduceus*-motiv und O. vorkommen, genügt keineswegs zum Beweise, daß die orphischen Bildsymbole auf dem Umweg über das alexandrinische Judentum dem Christentum zugeflossen sind. Allzu geistreich ist auch die Ableitung dieser angeblich jüdischen Kenntnisse in orphischer Symbolik von den unter Ptolemaios Philopator zwangsweise zur dionysischen Religion „Bekehrten“; es ist kaum glaublich, daß das Judentum etwas von diesen wenigen (*ἔριοι*) Abtrünnigen angenommen habe.

Der Beweis, daß die Christen „geheimste orphische *μυστικά σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὁργιασμῶν* unbedingt in ihre Sepulkralkunst verwoben“, ist also nicht erbracht, wie überhaupt das ganze Buch mehr durch seine Anregungen als durch seine Ergebnisse wertvoll ist.

Maria Laach.

P. Odo Casel O. S. B.

Murawski, Dr. theol. Friedrich, Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern. Eine kirchengeschichtliche Skizze als Beitrag zum Kampf gegen den Antisemitismus. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1925 (67 S. 80). M. 2,40.

In richtiger Selbstbescheidung bemerkt der Verfasser

im Vorwort, daß er auf den Ruhm höchster wissenschaftlicher Vollendung keinen Anspruch mache, da er nur eine kirchengeschichtliche Skizze liefern wollte. Das Verdienst der Schrift liegt in der kurzen Zusammenstellung des Materials, das die persönliche Stellungnahme der lateinischen und griechischen Kirchenväter sowie des h. Thomas und der auf ihm fußenden Scholastiker zur Judenfrage ersehen läßt. Der Begriff Kirchenväter ist dabei auch zeitlich sehr weit genommen (bis herauf zum h. Bernhard). Dagegen ist das Material in der Regel nur kurz dem Inhalt nach skizziert und mit Absicht auf das, was die persönliche Stellungnahme des betreffenden Autors beleuchtet, beschränkt.

Zur Begründung dieser Beschränkung ist in der Einleitung richtig gesagt, daß zwar die grundsätzliche Stellungnahme zur Judenfrage für jeden Theologen auf Grund des Dogmas und der Moral ohne weiteres gegeben ist, daß es aber doch das Interesse reizt, zu erfahren, ob diese rechte Stellung immer festgehalten ist, daß also gerade die Frage nach der persönlichen Einstellung des Schriftstellers zu den Juden seiner Gegenwart als Menschen, als Persönlichkeiten das Interessante ist. So müssen auch die Äußerungen ausgeschieden werden, welche die Juden der biblischen Zeit oder die jüdische Religionsform zum Gegenstand haben, desgleichen ist das in der Bibel begründete Urteil, daß die Juden ein verworfenes Volk sind, nicht zum Beweis für Antisemitismus zu verwenden.

Nicht ohne jedes Bedenken dagegen ist das Absehen von den Tatsachen der Kirchengeschichte. Die theoretischen Äußerungen verstehen sich doch erst so recht, wenn man den zeitgeschichtlichen Hintergrund kennt; der Verf. kommt ja selbst an gelegentlichen historischen Exkursen nicht vorbei. Noch weniger können aus jenen gelegentlichen Aussprüchen allein die treibenden Ideen in der Judenfrage entnommen werden. Hierin hat sich der Verf. in Anbetracht des Materials, das er vorlegen wollte, das Beweisziel zu hoch gesteckt.

Weiterhin ist auch die Auswahl der mittelalterlichen Schriftsteller nicht zutreffend. Es ist schon nicht ganz richtig, Thomas schlechthin als den Repräsentanten der Scholastik hinzustellen, so daß es angezeigt gewesen wäre, auch Vertreter der nicht-thomistischen Richtung anzuführen. Aber die scholastische Literatur muß in der Judenfrage überhaupt zurücktreten. Wenn der Verf. im Schlußurteil zu erkennen gibt, daß es ihm um den Nachweis zu tun war, „daß der Antisemitismus nicht im Geiste der Kirche liegt, daß von den Schriftstellern, die aus dem Altertum und dem Mittelalter sich mit den Juden beschäftigten, die Mehrzahl ihnen keine Feindschaft entgegenbringt“, so hätte er für keinen Fall die zahlreiche mittelalterliche polemische Literatur gegen die Juden außer acht lassen dürfen. Diese und nicht die scholastischen Werke zeigen uns die Einstellung jener Zeit, auch den Zwiespalt zwischen richtiger prinzipieller und falscher persönlicher Stellungnahme. Ich erinnere nur an den Dominikaner Petrus Nigri (Schwarz), der zwar in der Einleitung zu seinem „Stern des Messias“ (Eßlingen 1477) zwischen Person und Verstockung unterscheidet, aber im weiteren Verlauf seiner Abhandlung sich in den stärksten Ausdrücken gegen die Juden ergeht. Bei der Berücksichtigung dieser Literatur wäre das Schlußurteil, das ja die prinzipielle Einstellung der Kirche nicht berührt, wohl vorsichtiger ausgefallen.

Aber selbst das vorgelegte Material rechtfertigt nicht ganz den Schlußsatz: „Die Kirche aber ist in ihren größten Geistern niemals antisemitisch gewesen“; denn auch der Verf. muß z. B. Chrysostomus maßlosen Hasses gegen die Juden zeihen, wiewohl er gelegentlich leicht zu einer günstigen Beurteilung der einzelnen Schriftsteller geneigt ist. So möchte er bei Augustinus auf eine gewisse Freundschaft den Juden gegenüber schließen, weil der heißblütige Afrikaner, der sonst in der Polemik gegen seine und der Kirche Feinde nicht eben sehr sanftmütig war, gegen die Juden keine Invektiven schreibe. Im übrigen handelt es sich — das hätte vielleicht noch deutlicher hervorgehoben werden sollen — bei all diesen Äußerungen nicht um „die Kirche“, sondern nur um persönliche Meinungen einzelner, wenn auch

vielfach hervorragender Theologen. — Sonst mag noch bemerkt werden, daß S. 29 der gregorianische Kalender irrtümlich Gregor dem Großen zugeschrieben ist. S. 41 ist der Ausdruck: in den finsternen Zeiten des finsternen Mittelalters in Anführungszeichen zu denken.

Dillingen a. d. Donau.

Bernhard Walde.

Lambermond O. P., Dr. H. C., Der Armutsgedanke des h. Dominikus und seines Ordens. Zwolle (Holland), J. M. W. Waanders, 1926 (XV, 99 S. 80).

Wenn auch das Armutsprinzip beim h. Dominikus und in seinem Orden bei weitem nicht eine so einschneidende Bedeutung wie im Franziskanerorden gespielt hat, so ist doch die Frage nach seinem Ursprung und nach seiner weiteren Entwicklung im Predigerorden von der Forschung unverhältnismäßig stark vernachlässigt worden. Der holländische Dominikaner Lambermond legt uns als erster eine Monographie vor, die die Geschichte der Armutsidee von Dominikus bis zum Aufgeben des Armutsprinzips im 14. Jahrhundert und (allerdings nur ganz summarisch) bis zur Approbierung des tatsächlich längst bestehenden Zustandes durch das Trienter Konzil behandelt. Der zu bewältigende Stoff wird in 4 Kapiteln vorgelegt: I. Der Armutsgedanke des h. Dominikus (S. 1—30), II. Der Armutsgedanke in den ersten Jahrzehnten des Predigerordens (30—54), III. Die Armutslehre der theologischen Schriftsteller des Predigerordens im 13. Jahrhundert (Albertus Magnus, Thomas, Humbert von Romans, Petrus von Tarantaise und Peraldus, S. 54—76), IV. Der Niedergang und das Schwinden der vollkommenen Armut (S. 76—98).

Man darf dieser Erstlingsarbeit, die, soviel ich weiß, von der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz als historische Dissertation angenommen worden ist, nachrühmen, daß der Verf. mit anerkanntem Fleiß alle Fragen nüchtern geprüft hat und bemüht ist, eine quellenmäßige und objektive Darstellung zu geben. Als eine abschließende, das Quellenmaterial vollständig ausschöpfende Darstellung kann allerdings die vorliegende Studie noch nicht bezeichnet werden. Außerdem vermisste ich fast vollständig eine selbständige, gründliche Auseinandersetzung mit der hier einschlägigen Spezialliteratur. Die Arbeit hätte auch viel gewonnen, wenn die Verbindungslinien und Beziehungen, die von dem hier behandelten Fragenkomplex zu verwandten Erscheinungen der allgemeinen Kirchen- und Kulturgeschichte hinüberführen, weit stärker berücksichtigt und untersucht worden wären. Trotzdem muß anerkannt werden, daß die allgemeinen Linien der Entwicklung richtig gezeichnet sind.

Wenn ich auf Einzelheiten eingehen darf, so möchte ich hier nur einen Teil meiner Desiderien und Ergänzungen anmerken. L. hält S. 5 ff. im Gegensatz zu meiner Auffassung (Theologie und Glaube XI [1919] 408 f.) die Mitteilung Jordans von Sachsen, es wäre bereits 1216 der Verzicht auf alle Liegenschaften ausgesprochen worden, für historisch glaubwürdig; dabei vergißt er aber, die dieser Annahme entgegenstehenden Tatsachen wegzuräumen. Ganz unmöglich ist es überdies, die Angaben Jordans durch Berufung auf den Bericht des Dominikusbiographen Konstantin in Kap. 18 zu stützen, weil Konstantin auch hier keine originale Quelle ist und sich gerade in Kap. 18 eine Fälschung zuschulden kommen läßt; vgl. darüber Altaner, Der h. Dominikus S. 60 f. — Zur Frage der Echtheit des sog. *Testamentum pacis* des h. Dominikus (S. 28) verweise ich auf meine Feststellungen in meiner Schrift: Der h. Dominikus S. 48, 126. — Zu S. 24: Eine Dispens vom Verbot, Geld anzunehmen,

wird meines Wissens erstmals den Marokkommissionaren der beiden Bettelorden durch eine päpstliche Bulle vom 17. März 1226 (Bull. Ord. Praed. I 16 n. 34) gegeben; vgl. Altaner, Dominikanermissionen S. 100. — Zu S. 27 A. 2, wo es sich um die Beziehungen der Dominikaner zum Franziskanerorden handelt, mache ich auf das von mir (Dominikanermissionen S. 225 A. 2) gesammelte Material aufmerksam. — S. 29 lesen wir: „Sobald aber das Ketzertum erlahmte und das christliche Volk einen neuen armen Klerus (d. h. die Bettelorden) gesehen hatte und deswegen nicht mehr murren konnte über den Reichtum der Kirche, konnte der Bettel von diesem Gesichtspunkte aus verschwinden.“ Der hier angenommene Zusammenhang ist deshalb irrig, weil von einem Erlahmen des Ketzertums im 13. und 14. Jahrhundert trotz aller inquisitorischen Gewaltmittel nicht gesprochen werden kann. — In Kap. I 5 S. 24 ff. sind die bei Reichert, *Mon. Ord. Praed.* III 46 lin. 32 ff. und 92 lin. 17 ff. stehenden Nachrichten nicht verwertet; für Kap. II 2 S. 38 ff. wäre noch heranzuziehen: Reichert, *Mon. Ord. Praed.* III 24 lin. 1 ff., 27 lin. 5 ff. und I 142 n. 11; auf S. 40 sind nicht benützt die aus *Analecta Ord. Praed.* III 100 bekannten Bullen Alexanders IV vom 18. Juli 1256 und 18. Februar 1258; für S. 48 verweise ich noch auf Reichert, *Mon. Ord. Praed.* III 70 lin. 27 ff. — Um die Untersuchungen über die Erlaubtheit des gemeinsamen Besitzes (S. 43 ff.) und über das Aufgeben des Armutsprinzips (S. 85 ff.) auf eine breitere Basis zu stellen, wäre es m. E. notwendig gewesen, auch das Material der Schenkungs-urkunden heranzuziehen. Es wäre lohnend gewesen, das in zahlreichen Urkundenbüchern zerstreute Material zu sammeln oder zum mindestens die in Monographien über einzelne Dominikanerkonvente bereits verarbeiteten Quellen zusammenfassend zu würdigen. Auf diese Weise hätten ganz gewiß vertiefte Einblicke und neue Gesichtspunkte gewonnen werden können (S. 84 f.).

Der Streit um die Bulle „*Super cathedram*“ Bonifaz' VIII (S. 82 f.) mußte in selbständiger Darstellung ausführlicher behandelt werden; ebensowenig befriedigt das S. 88 f. gegebene kurze Referat über den Streit Benedikts XII mit dem Predigerorden, das überdies quellenmäßig nicht genügend fundiert ist. — Die S. 54 ff. behandelte Armutslehre der fünf dominikanischen Theologen ist vor allem deshalb ungenügend, weil L. gänzlich darauf verzichtet hat, seine Untersuchungen in einen größeren dogmengeschichtlichen Zusammenhang zu stellen. — Verschiedentlich wünschte man genauere Literaturangaben, z. B. S. 56 f. zur Geschichte des Armutsstreites oder S. 74 über Peraldus. — Wenn S. 76 ff. von dem Einfluß gehandelt wird, den die Päpste auf den Niedergang der vollkommenen Armut durch ihr Entgegenkommen in der Besitzfrage ausgeübt haben, so hätte L. hier viel entschiedener betonen müssen, daß ganz offenbar maßgebende Ordenskreise die Päpste dazu gedrängt haben. Der destruktive Einfluß der Papstbulen war darum nur ein sehr sekundärer. — Die S. 88 f. ausgesprochene Vermutung, Benedikt XII sei vor seinem Eintritt in den Zisterzienserorden Karmeliter gewesen, ist trotz des Hinweises auf P. de Brusella, *Compendio storico Carmelitano*, Firenze 1595 mehr als gewagt. — Zu S. 93 A. 2 ist noch auf *Anal. Ord. Praed.* XXXIII (1925) 254 ff. zu verweisen. — Die interessante Diskussion über die Armutsfrage, die um 1261 zwischen dem damaligen Dominikanerprovinzial, späteren Kardinal, Rob. Kilwardby und dem bekannten Johannes Pecham O. F. M. geführt wurde, ist mit keinem Worte erwähnt; vgl. F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, Napoli, 1910, S. 219–275 (Pechams Antwort auf den uns nicht erhaltenen Brief Kilwardbys); C. L. Kingsford, A. G. Little et F. Tocco, *Fratris Johannis Pecham, quondam archiepiscopi Cantuariensis, Tractatus tres De paupertate cum bibliographia*, Aberdeen, 1910 (British society of franciscan studies t. II); G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra santa e dell' Oriente Franciscano*, Quaracchi III (1919) 425–29; van den Wyngaert, *Tractatus pauperis a fratre Johanne de Pecham . . . conscriptus*, Paris, 1925. Über die Wiederaufnahme des Streites durch die Oxforder Dominikaner im Jahre 1269 vgl. A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, 320 ff.

An Druckfehlern notiere ich: S. 40, 11. Z.: Innozenz IV statt Gregor IX; S. 30: Pennafort; S. 42, 6. Z. v. unten: Munio statt Muria; S. 48, 16. Z. v. unten: *recedente*; S. 79 A. 1 fehlt die Angabe der Seitenzahl. — Bei Zitierung von Generalkapitelsbeschlüssen wäre zu wünschen gewesen, daß jedesmal das Jahr, in dem der Beschluß gefaßt worden ist, angegeben würde; da-

zu hätte auch die Zeilenzahl der Reichertschen Ausgabe notiert werden sollen.

Breslau.

Berthold Altaner.

Landgraf, A., Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und ungedruckten Quellen gearbeitet. Bamberg, Görres-Verlag, 1923 (XX, 368 S. gr. 8°). M. 8.

Die Besprechung dieses Buches hat sich unliebsam verzögert, dadurch, daß ich erst nach Behinderung des ursprünglichen Rezensenten die Besprechung übernommen habe und zunächst auch durch andere dringliche Arbeiten an der Ausführung gehindert war.

Das Thema der Arbeit ist dem Verf. erwachsen aus der Beschäftigung mit der Frage nach der sakramentalen Nachlassung der läßlichen Sünden, über die er eine besondere Studie in Aussicht stellt. In der vorliegenden Arbeit wird das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin unter Verwertung eines erstaunlich umfangreichen Quellenmaterials behandelt. Dabei bekämpft der Verf. die psychologische Betrachtungsweise und die dieser entsprechende Interpretation der Lehre des h. Thomas, wie sie von M. Waldmann (ThQschr 98–100 [1916–19]) gegeben worden ist. Der Verf. ist aber auch den mit seinem engeren Gegenstande zusammenhängenden Fragen nachgegangen, wie der Frage nach der Notwendigkeit der Hinordnung aller menschlichen Akte auf Gott, nach der Möglichkeit von *in individuo* indifferenten Handlungen, nach der Notwendigkeit der Gottesliebe für die sittliche Güte der Handlungen. Über all diese Fragen erhalten wir eine ziemlich lückenlose Darstellung der historischen Entwicklung. Nebenbei wird uns eine Fülle von ungedruckten Texten und literargeschichtlichen Bemerkungen geboten, so daß diese Studie auch für die Geschichte der Scholastik im allgemeinen äußerst lehrreich ist.

Die gegen Waldmann gerichtete Interpretation der Lehre des h. Thomas über die Unmöglichkeit einer läßlichen Sünde bei den Engeln und im Urzustande des Menschen (224 ff.) halte ich für verfehlt: Thomas redet nicht von abstrakter und konkreter Erkenntnis, sondern von Erkenntnis des Zieles und dessen, was zum Ziele führt. In methodischer Beziehung möchte ich bemerken, daß durch die vielen Zitate das Buch sehr schwerfällig ist. Es würde sich empfehlen, die literargeschichtlichen Notizen einmal gesondert zusammenzustellen, wodurch sie leichter zugänglich würden. Die Zitate aus den Scholastikern zu übersetzen, hat im allgemeinen keinen Zweck, da das Original mit seiner ausgeprägten Terminologie leichter zu verstehen ist als die Übersetzung. Für mich wenigstens ist *rationes aeternae* klarer als „die ewigen Rücksichten“ (175). Eine Übersetzung sollte in solchen Darstellungen nur geboten werden, um den Sinn einer Stelle zu erläutern. Dabei sollten m. E. die für die Darstellung wichtigen Stellen im Text geboten werden, aber so, daß sie sich vom Text deutlich abheben. Wir müssen gerade bei solchen Spezialuntersuchungen darauf bedacht sein, dem Leser die Lektüre möglichst zu erleichtern.

Bonn.

B. Geyer.

Friethoff, C., O. P., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin. Freiburg (Schweiz), St. Paulusdruckerei, 1926 (VIII, 78 S. gr. 8°).

Von der Universität Utrecht wurde für das Jahr 1924/25 eine vergleichende Studie über die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin zum Wettbewerb ausgeschrieben. Am 21. September 1925 wurde

der vorliegenden, verdienstvollen Arbeit von der dortigen nichtkatholischen theologischen Fakultät der Preis zuerkannt.

In drei Abschnitten untersucht F. 1. die Lehre beider Theologen von der Vorherbestimmung zur Seligkeit, 2. beider Lehre von der Verwerfung, und bestimmt dann 3. das Verhältnis beider zu den Vertretern des Infra- und Supra-Lapsarismus. Ein Anhang ist der Untersuchung der Lehre von der Freiheit bei Thomas und Calvin gewidmet. Zwei Schemata geben zum Schluß den Ergebnissen der Untersuchung prägnanten Ausdruck.

Bei Thomas ebenso wie bei Calvin ist charakteristisch die tiefe Überzeugung von Gottes absoluter Oberhoheit über alles, was nicht Gott ist. Beide Theologen versuchen dieser Oberhoheit Gottes die ihr gebührende Stellung einzuräumen, nicht nur in der Lehre von der menschlichen Rechtfertigung, sondern auch auf dem Gebiete der Sünde. Sie tun es auf die Gefahr hin, durch die Betonung der göttlichen Oberhoheit der von ihnen so hoch eingeschätzten Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten. Nach der Auffassung beider darf Gott weder in der Auserwählung noch in der Verwerfung auch nur im mindesten vom Geschöpfe abhängig gedacht werden, denn dies hieße nichts weniger als das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers setzen. Beide haben, wenn auch von eigenen Prinzipien ausgehend und jeder in seiner eigenen Art und Weise, diesen Gedanken weiter zu verfolgen und zu handhaben getrachtet. Allein gerade diese eigenen Prinzipien und diese verschiedene Art und Weise der Auffassung sind es, die den ganzen Unterschied herbeiführen. Die verschiedene Auffassung der Folgen des Sündenfalles, des Wesens der Rechtfertigung und der Wiedergeburt bedingte die Verschiedenheit in der Lehre von der Prädestination zum Leben.

Nach Thomas müssen die Prädestinierten das Leben, zu dem sie ohne ihr Verdienst auserwählt werden, dennoch durch gute Werke verdienen, nicht zwar aus eigener natürlicher Kraft zum Guten, sondern einzig in Kraft der von Christus verdienten Gnade. Calvin hingegen stimmt wohl der ohne Verdienst erfolgten Auserwählung, sowie der Notwendigkeit der guten Werke zu, leugnet jedoch deren verdienstlichen Charakter. Haben doch die Gläubigen nur durch den Glauben als Instrument des Geistes Anteil an Christi Verdienst und damit am ewigen Leben. Gottes Oberhoheit wird aber von beiden stark betont in der ohne Verdienst erfolgten Auserwählung, die einzig auf dem göttlichen Wohlgefallen beruht. Unter Gottes Oberhoheit beugen sich nach Thomas wie nach Calvin die Verworfenen; sie haben ja Gottes Ratschluß keineswegs vereitelt — waren sie doch nicht auserwählt!

Allein der Unterschied in der Lehre von Gottes Verhältnis zur Sünde, der allerdings letzten Endes aus dem verschiedenen Bestreben, Gottes Oberhoheit zu wahren, hervorgeht, ist hier der Grund der fast entgegengesetzten Auffassungen. Nach Calvin bedeutet „nicht auserwählt sein“ dasselbe wie „verworfen sein“ und diese Verwerfung überliefert die Verworfenen, ohne daß damit ihre Schuld in Abrede gestellt würde, an Satan, und an all das, was damit zusammenhängt. Nach Thomas aber ist der Nicht-Auserwählte als solcher noch nicht verworfen; denn Gott verwirft niemand, ohne daß das Vorherwissen seiner Sünden dazwischen träte.

So sind die sachlich völlig verschiedenen Lehren des h. Thomas und Calvins aus der verschiedenartigen Anwendung des gleichen Prinzips, nämlich der göttlichen Oberhoheit, hervorgegangen. Deutlich kommt dieser Unterschied zum Ausdruck, wenn man Calvin als Supra-Lapsarier kennzeichnet, Thomas aber eine Stelle außerhalb allem Infra- und Supra-Lapsarismus zuweist.

F., dessen Abhandlung sich durch eine seltene Klarheit des Aufbaues und der Darstellung auszeichnet, steht, was die Erläuterung der Lehre des h. Thomas angeht, auf dem Boden der neueren thomistischen Schule. Seine Studie stellt einen schätzenswerten Beitrag zur Erforschung des noch immer nicht hinreichend geklärten Verhältnisses der Lehre der Reformatoren zu den theologischen Strömungen der Früh- und Hochscholastik dar. Möge sie eine Anregung zu weiteren Forschungen werden, die aber, um endgültige Ergebnisse zu zeitigen, nicht bloß

eine Gegenüberstellung zwischen Thomas und dem einen oder anderen Reformator, sondern zwischen der ganzen vorreformatorischen Scholastik und der Theologie der Reformatoren zum Gegenstand haben müßten. Eine Aufgabe, die sich nicht im Rahmen eines Gelehrtenlebens, geschweige denn einer einfachen Preisaufgabe lösen läßt.

Bamberg.

A. Landgraf.

Strigl, Anton, Das Problem der Willensfreiheit im Lichte neuester Forschung. Wien, Mayer u. Comp., 1926 (X, 194 S. 80). M. 3,50.

Strigl will vom Boden der empirischen Psychologie aus die aprioristische Spekulation über das Freiheitsproblem, wie es ihm besonders im Studium der Scholastik entgegentrat, nachprüfen.

Der Autor unterscheidet zwei Arten der Motivation. In der ersten Gruppe erscheint ein Objekt als nur gut oder nur schlecht, in der zweiten dagegen findet ein Motivkampf statt, indem entweder das eine Objekt teils als Gut, teils als Übel erscheint, oder zwei Objekte zur Wahl stehen (S. 10 ff.). Auf dem Wege der Beobachtung ergibt sich das allgemeine Gesetz: Es wird immer das Objekt gewählt, das stärkere Motivkraft besitzt und in der Schätzung mehr gefällt. „Davon gibt es keine Ausnahme. Es ist unmöglich, es anders zu machen“ (S. 62). Die scholastische Lehre des *liberum arbitrium indifferentiae*, des Auchanderskönnens ist deshalb unhaltbar (S. 66 ff.). Auch das Freiheitsmotiv, durch das man dem genannten Gesetze entgegen möchte, unterliegt ihm. Denn es kann nur siegen, wenn es die stärkere Motivkraft hinter sich hat. Zudem darf man seine Wirkung nicht dort suchen, wo es nicht ins Bewußtsein getreten ist (S. 74).

Trotzdem ist der Mensch frei, denn die Persönlichkeit ist die Wirkursache des Wollens. Das Motiv des Besserscheinens dagegen ist keine *causa determinans*, sondern nur eine *conditio necessaria* (S. 92 ff.). Freiheit ist das bewußte und von Vernunftgründen geleitete Sichdurchsetzen der Persönlichkeit. Zu Unrecht schließt deshalb die Scholastik die erste (eindeutig wirkende) Motivationsart aus dem Freiheitsbereich aus. Die Akte, in denen ein Gegenstand nur als Gut oder nur als Übel erscheint, nähern sich vielmehr dem Ideal am meisten, denn ein langes Überlegen entspringt eigentlich der Schwäche unseres Erkennens (S. 69 und 135 f.).

Diese Theorie erscheint uns bedenklich. Mit der Bestreitung des „Auchanderskönnens“ gleicht sie zu sehr der deterministischen Theorie, welche dasjenige Wollen als frei bezeichnet, das zwar ungenötigt ist durch äußere, dem Ich fremde Bestimmungsgründe, aber determiniert durch die Konstanz der Persönlichkeit (G. F. Lipps, Ebbinghaus). Hier ist der indeterministische Sinn der Willensfreiheit als Wahlfreiheit ganz umgedeutet.

St. sucht zwar bei seinem Freiheitsbegriff ein gewisses Anderskönnen zu sichern. „Wenn das Ich aber die Gedanken (an ein Gegenmotiv) nicht hat und die Vorbedingung zu etwas anderem, so kann es nicht anders, obwohl es an und für sich, wenn man von der *conditio necessaria* absieht und den Willen allein betrachtet, anders könnte und anders kann. Nur dieses letzte Anderskönnen ist zum Wesen der Freiheit erfordert, nicht das volle Anderskönnen . . . Man kann faktisch etwas nicht, was man an und für sich könnte“ (S. 141). — Diese Möglichkeit kann die Wahlfreiheit nicht sichern. Denn als bloß entferntere Möglichkeit (*in abstracto*) ist sie *in concreto*, wie zugegeben, eine Unmöglichkeit, da die notwendigen Vorbedingungen fehlen. Damit ist der Indeterminismus aufgegeben. In manchen Teilen der Untersuchung (z. B. S. 161 ff.) scheint uns freilich die Theorie nicht konsequent zu Ende gedacht zu sein, sondern es

wird von der Freiheit in einem Sinne gesprochen, der dem indeterministischen Freiheitsbegriff der Scholastik voraussetzt.

Die Lösung des Freiheitsproblems liegt in der potentiell unendlichen Spannweite des Willens. Kein endliches Gut wird bei klarer Überlegung als sein adäquates Gut erkannt, und darin liegt der Grund zur Möglichkeit einer Ablehnung und damit auch zum jederzeitigen Anderskönnen. Anderenfalls würde keine Willens-, sondern nur eine Triebhandlung vorliegen. Von diesem Ausgangspunkte ließe sich die empirische Selbstbeobachtung mit den Ergebnissen der Spekulation in Einklang bringen.

Heiligenstadt (Eichsfeld).

H. Schmidt.

Stekel, Wilhelm, Nervenarzt in Wien, **Das liebe Ich**. Grundriß einer neuen Diätetik der Seele. 3. Auflage. Berlin, Otto Salle, 1927 (213 S. 80). Brosch. M. 3; gbd. M. 4.

Der Verf. des neu aufgelegten Buches ist als Abtrünniger der Psychoanalyse Freuds bekannt. Hier kommt eine Reihe von Lebenshemmungen zur Sprache, die in Fehlern und unregelmäßigen Trieben, in verkehrter Erziehung und in Umweltinflüssen gründen. Die tiefste Quelle ist freilich „das liebe Ich“, Narzißmus, psychanalytisch ausgedrückt, der Geltungsdrang nach individual-psychologischer Prägung. St. entfaltet einen großen Scharfblick in der Aufspürung der Eigenliebe und große Geschicklichkeit in der Entfernung ihrer Masken. Darum sind seine Ausführungen geeignet, auch den Blick des Seelsorgers und Erziehers zu schärfen; wenigstens vermögen seine Thesen heuristische Gesichtspunkte abzugeben in lebenskundlicher Betrachtung. Ist der Verf. stark in der Entlarvung der Scheinwerte, so wird der Betrachter peinlich berührt bei der Frage nach dem tiefsten Wesen des Menschseins und nach den echten Werten, die das Leben lebenswert machen, und ihrer Begründung. Gerade die modernste Psychotherapie erfährt immer wieder, wie die Menschen mit Analyse sich nicht zufrieden geben, sondern im Arzt auch noch eine Art Seelsorger haben möchten, der ihnen eine ideale Überzeugung vermittelt. Es mag freilich sein, daß St. bei manchen Äußerungen über Religion und Ethik nicht das letzte Wort gesagt haben will. — Das Buch St.s ist in seiner Art eine Apologie für gewisse asketische Grundsätze des Christentums, für die Notwendigkeit ernstester Selbstprüfung, der guten Meinung, der objektiven Seelenführung. St.s Buch läßt aber auch Bücher, wie die Nachfolge Christi, Abhandlungen aus der Feder des h. Johannes vom Kreuz, auch Bücher, wie die „Selbsttäuschungen“ Hirschers und „Mehr Freude“ von Keppler in neuem Glanze erscheinen. Denn diese Bücher vereinigen feinste Seelenkunde mit einer tragkräftigen Weltanschauung, in der die Werte fest verankert sind.

Freiburg i. Br.

Linus Bopp.

Wunderle, Dr. Georg, Universitätsprofessor in Würzburg, **Die Stigmatisierte von Konnersreuth**. Tatsachen, Eindrücke, Erwägungen. [Schriftenreihe des Klerusblattes, H. 1]. Eichstätt, Geschäftsstelle des Klerus-Blattes, 1927 (71 S. 80). M. 1,50.

Auf Grund persönlicher Prüfung übt der Würzburger Apologet an der stigmatisierten Jungfrau Therese Neumann im Nordosten Bayerns vor der kirchlichen Entscheidung die vorsichtig zurückhaltende Kritik: Betrug

erscheint ausgeschlossen. Hysterie, überhaupt Pathologie oder vikariierende Menstruation bzw. Suggestion und Hypnose lösen das Problem nicht. Zur Annahme wahrhaft übernatürlich-wunderbarer Ursächlichkeit besteht keine Nötigung (69 ff.; vgl. 38 ff., 61 ff.). Mangels rechtzeitiger genauer Diagnose mit Röntgendurchleuchtung läßt sich leider nicht mehr wissenschaftlich feststellen, ob es sich um Wunderheilungen organischer Defekte handelt (9 ff.). Auch plötzliche Heilung schwerer Erkrankung liegt nicht außer der natürlichen Möglichkeit (14 ff.). Die Passions-ekstase und unzweifelhaft echte Stigmatisation (blutige Tränen, kreisrunde, zehnpennigstückgroße Flecken, mit einem zarten, dunkelroten Häutchen überzogen, auf den Oberflächen beider Hände und Füße, die Herzwunde mit zweifingergliedbreitem Schnitt und stechende Kopfwunden, entsprechend der Dornenkrönung) haben ihre natürliche Grundlage in eigenen schweren Leiden und daher Mitleiden mit dem Heiland (16 ff.).

Dabei wird jedoch übersehen: Krankheit schafft höchstens moralische Disposition, ist nicht „tatsächliche Bedingung der Stigmatisation“ (60). „Stigmata haben an sich getragen auch ganz kräftige Personen aus gesunden Familien, z. B. Dominika von Paradis, ein kräftiges Mädchen vom Lande (Gemüsezüchterin, † 1556), Isabella Hendrix, eine tüchtige Feldarbeiterin († 1874). Eine nicht unbeträchtliche Zahl von Stigmatisierten ist über 70 und 80 Jahre alt geworden“ (Pfulf, „Stigmatisation“ in „Kirchenlexikon“ von Wetzer u. Welte XI², 815). Nachdem Stigmatisation durch keinerlei natürliche Disposition hervorgerufen werden kann, wie sie im höchsten Maße vorhanden gewesen wäre bei der Mutter Gottes, den frommen Frauen unter dem Kreuze, den Märtyrern im Urchristentum, den enthusiastischen Kreuzfahrern, den tiefinnerlichen Leidensbetrachtung sich hingebenden Seelen, längst vor dem ersten Stigmatisierten, dem h. Franziskus, ist die übernatürliche Ursächlichkeit nicht mehr zu bezweifeln — im Konnersreuther Falle speziell gemäß den erst nach dem Druck vorliegender Schrift bekannt gewordenen authentischen Zeugnissen, daß die Wundmale nunmehr vollständig durchgehen, nicht mehr bloß an der Oberfläche erscheinen, was noch durch natürliche Autosuggestion erreichbar wäre (vgl. Münchener Kathol. Kirchenzeitung 1927, Nr. 25 ff.).

München.

Anton Seitz.

de la Taille, M., S. J., Esquisse du Mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements. Paris, G. Beauchesne, 1924 (IX, 282 S. 80).

Das Buch stellt eine Sammlung von drei neuen und drei schon anderweitig veröffentlichten Abhandlungen dar, die sich an das 1921 erstmalig und inzwischen in zweiter (unveränderter) Auflage erschienene große Werk „Mysterium fidei“, das in dieser Zeitschrift (1922, Sp. 345/8) eingehend besprochen wurde, anschließen.

Behandelt wird die Messe als Opfer, die Natur des Opfers überhaupt, das Priestertum Christi in der Messe, der „Engel“ im Kanon nach der Konsekration (den Verf. nach wie vor im Sinne Christi nimmt), die schwierige juristische Frage, wie auf Grund des Meßstipendiums ein Kontrakt der *justitia commutativa* für die Applikation der Messe entstehe, ohne daß man sich der Simonie schuldig macht, das Verhältnis der wirklichen Gegenwart Christi und seines Symbolcharakters im Sakrament.

Am bedeutsamsten erscheinen die erste und fünfte Abhandlung. In letzterer werden alle die juristischen und geschichtlichen Fragen aufgeworfen, die mit dem Meßstipendium zusammenhängen, und einer wirklich annehmbaren Lösung entgegengeführt, die sich aus der aufgestellten Parallele zwischen dem Meßstipendium und den Oblationen der alten Christen ergibt.

Die erste Abhandlung über das eigentliche Mysterium der Messe bietet für die des Lateinischen unkundigen Leser eine kurze Zusammenfassung der Meßopfer- und Kommunionlehre, wie sie Verf. in seinem großen Werke geboten hat, das durchweg von der Kritik mit großer Anerkennung aufgenommen worden ist und allgemeine Bewunderung wegen des reichen geschichtlichen und spekulativen Wissens erntete. Die Fassung der Grundideen, die sich sachlich auf weite Strecken hin mit der von mir in meinen „Opferanschauungen der Röm. Meßliturgie“ (Regensburg 1920; 1924 in zweiter völlig neu bearbeiteter Auflage erschienen) vertretenen decken, tritt nun auch in einer mit der von mir gegebenen durchaus übereinstimmenden Form auf. Mit der ganzen Wucht geschichtlicher Zusammenfassung wird hier der Satz vertreten, daß das Wesen alles Opfern in der *oblatio*, dem Schenkungs- und Überreichungsakt einer Gabe an Gott den Herrn besteht, und daß der gesamten christlichen Welt und Wissenschaft das Problem der Theologen seit der Mitte des 16. Jahrh. fremd gewesen: wie man Christus nach dem Kreuzopfer nochmals in einen Zustand einer Opfergabe bringen könne und daß dies auf irgendeine Weise durch einen Akt der Zerstörung geschehen müsse: ein Problem, das von einer in sich unmöglichen Voraussetzung ausgehe und dessen Lösungsversuche sich bis auf den heutigen Tag in Widerstreit mit den einhelligen Traditionsanschauungen der Kirche bis zum Trienter Konzil einschließlich befänden, daher als „radikal falsch“ (S. 52) zu bezeichnen seien. Das Mysterium aber liege nach dem einhelligen Zeugnis der Tradition in der Tatsache, daß Christus als die Kreuzopfergabe in nicht „nur materieller, sondern formeller Identität“ (*qua hostia Crucis*) durch die Konsekration gegenwärtig gesetzt und hierdurch unser, der Kirche, Opfer aufgenommen werde in das Kreuzopfer Christi.

München.

Jos. Kramp S. J.

Spáčil, P. Theophilus, S. J., Doctrina theologiae orientis separati de sacramento baptismi. [Orientalia Christiana, vol. VI]. Rom, Päpstl. Institut der orient. Studien, 1926 (83 S. 80).

Die politischen Umwälzungen in Rußland und auf dem Balkan haben auch für die griechisch-katholische Kirche eine gewaltige Bedeutung gewonnen, und es ist zu verstehen, daß die Frage der Wiedervereinigung dieser Kirchen mit Rom in ein aktuelleres Stadium getreten ist. Rom verfolgt mit Interesse alle Bewegungen innerhalb der getrennten orientalischen Kirche und hat in der *congregatio pro ecclesia orientali* eine Stelle geschaffen, die alle dahin zielenden Fragen auf das Genaueste prüft. Da ist es auch für die katholische Theologie von Wichtigkeit, sich näher über die Lehre der orientalischen Kirche zu orientieren und einmal genau zusammenzustellen, in welchen Punkten die beiden Kirchen übereinstimmen, in welchen sie auseinandergehen. Dem Zwecke dient die interessante Broschüre von Th. Spáčil, die mit einem wichtigen Stück aus der Dogmatik der Orientalen, der Tauflehre, bekannt macht. Verfasser ist Professor der vergleichenden Dogmatik am päpstlichen orientalischen Institut in Rom und als solcher ein genauer Kenner der einschlägigen Literatur.

Im ersten Teile der Broschüre wird nach dem in unseren Dogmatiken üblichen Schema die Tauflehre der Orientalen auf

Grund älterer symbolischer Schriften zusammengestellt. Es sind herangezogen die *Confessio orthodoxa* von Petrus Mogilas (seit 1632 Metropolit von Kiew), die *Confessio* des Dositheus, des Metrophanes Kritopulus (1630 Patriarch von Alexandrien), die entsprechenden Dekrete des Konzils von Konstantinopel (1672), die Antwort, die Jeremias II (1572–94 Patriarch von Konstantinopel) 1576 den Tübinger protestantischen Theologen auf ihre Annäherungsversuche gegeben, und schließlich der *Catechismus Philareti*. Diese Schriften sind nun nicht systematische Dogmatiken, die alle Fragen der Tauflehre behandeln, und stimmen auch nicht alle miteinander überein. Mit der katholischen Lehre herrscht Übereinstimmung in folgenden Punkten: die Taufe ist das erste Sakrament; sie ist göttlicher Einsetzung, für Kinder und Erwachsene heilsnotwendig, kann nur einmal empfangen werden; *materia remota* ist natürliches Wasser, die Form besteht in der Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. *Minister ordinarius* ist der Bischof und der Priester, sie kann aber auch vom Diakon, von einem Laien, selbst von Frauen, gültig gespendet werden; nur muß die richtige Intention vorhanden sein. Wirkungen sind: Wiedergeburt, Sündennachlaß und Rechtfertigung, Gotteskindschaft, Eingliederung in die Kirche. Vom erwachsenen Empfänger werden Glaube und Buße verlangt, für die Kinder legen die Paten das Glaubensbekenntnis ab. Vom *character indelebilis* reden nur einige der symbolischen Bücher. Im Unterschied von uns wird die Taufe durch dreimaliges Untertauchen gespendet, was einige als zur Gültigkeit notwendig erachten. Ob die außerhalb des Notfalles von einem Laien gespendete Taufe gültig ist, geht nicht klar aus den symbolischen Büchern hervor, ebenso wenig herrscht Klarheit über die Gültigkeit der von einem Häretiker gespendeten Taufe.

Alsdann bietet der Verf. die Lehre neuerer Theologen, bei denen allerdings auch keine volle Einhelligkeit der Ansichten besteht. Besonders erwähnenswert sind die Punkte, in denen sie von uns abweichen: die Taufformel lautet *Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς . . .*; wesentlich zur Gültigkeit ist dreimaliges Untertauchen, so wird es wenigstens theoretisch gelehrt, wenn die Praxis damit auch nicht immer übereinstimmt, insofern nämlich, als man auch solche als gültig Getaufte behandelt, die durch Besprengung getauft sind. Einige Theologen sind der Ansicht, daß es im Notfalle überhaupt erlaubt ist, die Taufe in Form der Besprengung zu spenden. Die russische Kirche kennt den *character indelebilis*, während die Griechen dies Dogma abzulehnen scheinen. Die Kinder werden der Wirkungen der Taufe teilhaftig durch den Glauben der Eltern oder der Paten. Eine Taufe *sub conditione* wird nicht zugelassen. Sehr viel Meinungsverschiedenheit und Unklarheit herrscht bezüglich der Frage, ob außerhalb der orthodoxen Kirche überhaupt gültig getauft werden kann. Grundsätzlich und prinzipiell steht man auf dem Standpunkt, daß dies nicht möglich ist, in der Praxis handelt man aber nicht darnach. Man sagt, die Kirche kann trotzdem eine Taufe als gültig betrachten, die nicht durch dreimaliges Untertauchen und nicht von einem orthodoxen Bischof, Priester oder Laien gespendet ist. Die zwar ungültig gespendete Taufe kann nämlich von der Kirche revalidiert werden *per oizorouíar*, d. h. die Kirche kann gewisse Handlungen, die nach strengem Rechte und nach den strikten Prinzipien wertlos sind, aus Billigkeit und Anpassung bei Vorhandensein schwerwiegender Gründe als vollgültig ansehen. So nehmen die Griechen die außerhalb der Kirche gespendete Taufe als gültig an, wenn der Taufende den Glauben an die Trinität hatte.

Im letzten Teile weist der Verf. nach, daß auch eine *per aspersionem vel ablutionem* gespendete Taufe gültig ist, und daß die Person des Taufenden, seine Zugehörigkeit zur Kirche, seine Rechtgläubigkeit, seine sittliche Würdigkeit für die Gültigkeit der Taufe nicht von Belang ist, sondern daß dafür nur die Art der Taufspendung in Frage kommt. So wertvoll diese Ausführungen sind, so bringen sie doch nichts wesentlich Neues, was der Verf. auch nicht behauptet. Die Unhaltbarkeit der Ansicht, die Kirche könne eine ungültig gespendete Taufe *per oizorouíar* als gültig betrachten, hebt Spáčil mit Recht deutlich hervor.

Ungern vermißt man, daß der Verf. uns nichts sagt über die einzelnen Theologen der russischen und griechischen Kirche, deren Schriften er herangezogen hat. Man erfährt nicht, wann sie gelebt haben, welche Stellung sie bekleideten und welche Bedeutung sie in der Theologie der orientalischen Kirche haben. Zwar verweist er dafür im Vorwort auf zwei früher von ihm herausgegebene Schriften (*Orientalia Christiana* Vol. I, n. 2, vol. II,

n. 8), aber diese hat nicht jeder Leser der Schrift über die Taufe zur Hand. Einige kurze Notizen würden auch hier sehr angebracht sein.

Hamburg.

H. Freericks.

Tischleder, Dr. Peter, Die Staatslehre Leos XIII. M. Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1925 (XVI, 538 S.). M. 8.

Der Arbeit über den Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des h. Thomas und seiner Schule (1923) läßt Dr. Tischleder ein Werk über die Staatslehre Leos XIII. folgen. Ebenso erschienen von mir genau in denselben Jahren zuerst ein Buch über die Staats- und Soziallehre des h. Thomas (Paderborn 1923) und dann im Jahre 1925 eine Schrift über die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII. (bei Bachem, Köln, 188 S.). Was den Unterschied der beiden die Staatslehre Leos behandelnden Arbeiten betrifft, so war es, um nur den Hauptunterschied hervorzuheben, mein Bestreben, lediglich die aus Evangelium und Naturrecht abgeleiteten Grundsätze der offiziellen politischen und sozialen Lehre Leos XIII. zu systematischer Darstellung zu bringen und das Verhältnis seiner Lehre zur thomistischen, jedoch nur, soweit es sich nicht ohne weiteres mit Hilfe meines Werkes über die Staats- und Soziallehre des h. Thomas feststellen läßt, näher darzulegen. Dr. Tischleder dagegen will eine möglichst erschöpfende Darlegung der Staatslehre Leos ebenfalls in systematischer Weise, aber unter Verwertung „aller seiner auf Staat und Politik sich beziehenden Äußerungen in den verschiedensten Kundgebungen“ erreichen und dabei stets „die von Aristoteles über Thomas auf Leo einmündende Entwicklungslinie“ nachweisen. Eben diesem Nachweis sind sehr ausführliche Untersuchungen gewidmet, die, wie ich mit Befriedigung feststelle, deutlich zeigen, daß der Verf. nicht nur seine Quellenstudien wesentlich erweitert, sondern auch meine Arbeit über die thomistische Staatslehre mit ihren Erörterungen über die Theorien des Aristoteles und des h. Thomas gründlich studiert und sich zunutze gemacht hat; besonders ist in der Darstellung der aristotelischen Staatslehre gegenüber der früheren Arbeit des Verf. ein erheblicher Fortschritt zu konstatieren. Im ganzen genommen ist das neue Werk Tischleders eine sehr tüchtige und zuverlässige Arbeit, gleich wertvoll vom wissenschaftlichen wie vom praktischen Standpunkt aus. Besonders hervorgehoben seien die Ausführungen über Ursprung, Wesen und Zweck des Staates, über Staatsform, Staat und Kirche, Kirchenstaat, Völkerrecht.

Weit mehr jedoch, als es geschehen, sollte die patristische und namentlich die augustinische Staatslehre berücksichtigt sein; eine „erschöpfende“ Darstellung dürfte diese immerhin nicht unwichtige Seite der Frage nicht außer acht lassen. Was die Frage angeht, ob Thomas als Vertreter der Idee der Volkssouveränität anzusehen sei, so verweise ich auf meine Abhandlung in der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1924, 175 ff.). Was über das positive Recht gesagt ist (S. 245), bedarf der Korrektur; das geschriebene Recht ist nicht im positiven enthalten, sondern umgekehrt, auch verbietet oder befiehlt das positive Recht durchaus nicht „all das, was an sich indifferent ist“. Hinsichtlich der römischen Frage wird man doch wohl im Sinne Leos die Forderung territorialer Unabhängigkeit als naturrechtliche (*consequenter*) Forderung erachten müssen. Bei Erörterung der *potestas indirecta* wird nicht unterschieden zwischen politischen Entscheidungen, wozu der Papst eben nur mittelbar befugt ist, und solchen, wozu er direkt kompetent ist, weil sie grundsätzlich-naturrechtlicher Art sind. Die organische Theorie darf nicht auf die Spitze getrieben werden, was geschieht, wenn

man den Staat „ein wahres und eigentliches Lebewesen“ nennt, das ist aber in Wahrheit weder die Ansicht des Aristoteles noch die des h. Thomas (S. 63 f.), betont doch dieser bestimmt, daß dabei nur von einem Organismus im übertragenen Sinne die Rede sein könne (s. S. 78). Aristoteles hatte nicht gemeint, letzter Zweck des Staates sei das tugendhafte Leben (S. 177), vgl. z. B. Thomas, *In Eth. Nic.* 10, 7, lectio 11, a. S. 45 ist der Zweck der Sprache im Sinn des Aristoteles nicht korrekt angegeben; vgl. Thomas, *In Pol.* 1, 2, lectio 1, u. Die Annahme eines Zustandes ursprünglicher Wildheit entspricht sicherlich nicht der eigentlichen Überzeugung Ciceros (S. 52); vgl. meine Schrift über die Staats- und Soziallehre des h. Augustinus, S. 60, Anm. 9. Leo überträgt „die Darlegungen des h. Thomas von (?) der politischen Klugheit“ nicht „zu rasch“ auf den modernen Staat (S. 241); hier ist die strenge Systematik des h. Thomas zu beachten und die aristotelische Lehre beizuziehen. Ob Leo XIII. „der Fassung der bodenreformerischen Bestrebungen, die diese in der deutschen Verfassung gefunden haben“, „als der Erfüllung eigener Gedanken und Anregungen“ so ohne weiteres „zustimmen“ würde (S. 174), ist sehr zu bezweifeln; jedenfalls müßte die Übereinstimmung klar nachgewiesen werden und genügt die Berufung auf Häßle nicht. Auch die Stellung Leos zur Demokratie hat der Verfasser unter dem Einfluß Häßles und wohl zugleich der Zeitverhältnisse nicht unbefangen und einwandfrei charakterisiert (S. 239). Mehrfach tritt die Neigung zutage, das Verhältnis mancher Bestimmungen der D.R.V. zu den Ansichten Leos in etwas zu rosige Beleuchtung zu rücken. Auch entgeht der Verfasser nicht ganz der Gefahr, die mit der Behandlung aktueller Fragen gegeben ist, sich zu sehr auf solche Fragen politischer Art einzulassen (S. 419 u. ö.). Bedauerlich ist, daß versäumt wird, die päpstlichen Enzykliken, denen die Zitate entnommen sind, jedesmal anzugeben.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen bleibt das über das Werk im ganzen ausgesprochene anerkennende Urteil zu Recht bestehen.

Tübingen.

Otto Schilling.

Casel, Dr. Odo, O. S. B., Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. Dr. A. Baumstark und Prof. A. L. Mayer herausg. 5. Band. Münster i. W., Aschendorff, 1925 (379 S. gr. 8°). M. 14,40.

Der 5. Band des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft reiht sich in würdigster Weise seinen Vorgängern an. Der Literaturbericht, der diesmal 211 Seiten umfaßt, steht, das darf, ohne Widerspruch zu fürchten, behauptet werden, einzig da und bildet eine wertvolle Unterstützung der geschichtlichen Erforschung und inhaltlichen Würdigung unserer Liturgie, so daß man auf ihn nicht mehr verzichten möchte.

Die Reihe der Abhandlungen eröffnet Odo Casel mit einem Aufsatz über „die Mönchsweihe“ (S. 1–47). Zum Mönch wird man durch die Selbsthingabe an Christus in den von der Kirche anerkannten und entgegengenommenen Gelübden. Auf die Ablegung und rechtliche Konstatierung der Gelübde legte das Mittelalter das Hauptgewicht. Diese rechtliche Grundlage mußte auch im christlichen Altertum vorhanden sein. Casel weist aber mit Recht darauf hin, daß im Altertum der „Mönchsweihe“, sei es durch den Abt, sei es durch den Bischof, die höchste Bedeutung beigelegt wurde, daß man sie als zweite Taufe auffaßte und dies auch in den Riten sinnfällig zum Ausdruck gebracht habe. Selbst im Mittelalter, wo doch das kanonistische Moment vorherrschte, sei der Gedanke der „Weihe“ nicht gänzlich verschwunden, der endlich in den Profenbrütern der Beuronen und der bayerischen Benediktinerkongregation aufs neue zur Geltung gelangte. Es entspricht in der Tat unserm Empfinden, daß die Kirche dem angehenden Ordensmann bei seinem Eintritt in einen für das Gesamtleben der Kirche so bedeutungsvollen Stand in eindringlicher Bitte die notwendige Standesgnade erteilt, die als Gnade des Hl. Geistes, dem ja alle Heiligung appropriiert wird, bezeichnet werden darf. Ob man für diese Standesgnade den neuen Terminus „Pneuma“ einführen will, ist Sache des Geschmacks. Ich für meine Person kann mich nicht dafür erwärmen, ebensowenig wie für das

Wort „Mysterium“, aus dem Grunde, weil durch solche Bezeichnungen der Anschein erweckt werden könnte, als handle es sich um neue Dinge, während tatsächlich das damit Bezeichnete der Kirche niemals fremd geworden war. Unrichtig ist es, die Mönche seit dem vierten Jahrhundert als „legitime Nachfolger“ der Pneumatiker, d. h. der alten Träger der Charismen, zu bezeichnen. Die Charismen waren im Altertum auf keinen Stand beschränkt, und dies blieb auch so, nachdem die Hochflut der Charismen der apostolischen Zeit abgeflossen war, bis auf diese Stunde. Ebenso halte ich es für verfehlt, von Hierarchie und „Pneuma“ (= Mönchsstand) nebeneinander zu sprechen, wenn man auch ersterer den Vorrang nicht bestreiten will. — J. P. Kirsch ist vertreten mit einem Aufsatz „Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung im Januar“ (S. 48–67). Er kommt darin zu dem Resultate, daß das Fest des 18. Januar in seinem Ursprung von demjenigen des 22. Februar völlig unabhängig und als ein eigenes Fest des gallikanischen Ritus anzusehen ist. Die Idee des gallikanischen Festes ist wie die des römischen die Einsetzung des h. Petrus zum Oberhaupte der Kirche. Das Fest Pauli Bekehrung ist ebenfalls rein gallikanisch und geht in keiner Weise auf stadtrömischen Einfluß zurück. Von Anfang hatte es die Bekehrung Pauli (*translatio*, unter welchem Titel es das Martyrologium Hieronymianum erwähnt = *conversio*?) zu seinem besonderen Gegenstand. — Unter dem Titel „Handschriftliches zu Alkuins Ausgabe und Sacramentarium“ (S. 68–79) bringt Hans Lietzmann als Ergänzung zu seiner Studie in den „Miscellanea Ehrle“ II, 141–156 eine Klassifikation der Handschriften des Gregorianums, sowohl jener, die auf das Aachener Urexemplar zurückgehen, als auch der von der Arbeit Alkuins abhängigen. — Ein überaus wertvoller Beitrag zur Kenntnis der modernen Rassenliturgik ist der Aufsatz von A. L. Mayer „Altchristliche Liturgie und Germanentum“ (S. 80–96). Ausgehend von der Romanik, welche eine Auseinandersetzung zwischen Antike und Germanentum ist, wird gezeigt, wie allmählich das ethizistisch-germanische Element in der Gotik zum vollen Durchbruch gelangt, und zwar in gleicher Weise in Kunst und Liturgie. In weiser Selbstbeschränkung legt sich der Verf. (S. 95) die Frage vor, ob alles ausschließlich auf das Germanentum zurückgehe als auf das treibende Element, ob manches sich nicht auch aus gewissen äußeren Notwendigkeiten ergab. Was z. B. den Stab in der Liturgie angeht, so ist die germanische Rechtsauffassung bei seiner symbolischen Ausdeutung zweifelsohne von Einfluß gewesen. Der Stab selbst aber kam m. E. aus der orientalischen Kirche zunächst in den gallikanischen Ritus, der so viel vom Osten empfing. Hier dürfte eine Einwirkung des Germanentums wohl ausgeschaltet sein. — W. Lüdke veröffentlicht (S. 97–122) aus einer Magdeburger und einer Braunschweiger Handschrift *Benedictiones episcopales* aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts. — A. Baumstark (Der antiochenische Festkalender des frühen 6. Jahrhunderts S. 123–135) stellt auf Grund des von E. W. Brooks in der *Patrologia Orientalis* (VI u. VII) herausgegebenen Kirchengesangbuches des Monophysiten Severus und einigen syrischen Kalendarien, von denen das älteste wohl noch ins 7. Jahrhundert zurückgeht, den von Byzanz aus noch unbeeinflussten Kalender der Kirche von Antiochien im 6. Jahrhundert her. — Sehr beherzigenswerte Gedanken bietet Ath. Wintersig in seinem Aufsatz „Pfarrei und Mysterium“ (S. 136–143). Die Seele des kirchlichen Lebens sind Opfer und Sakramente, d. h. das Mysterium. Die müsse auch in der Pfarrei wieder mehr zur Geltung kommen. „Es wird die Rettung der Pfarrgemeinde und damit die dauernde Befruchtung der ordentlichen Seelsorge sein, wenn man darauf verzichtet, sie mit immer neuen äußeren Mitteln zu stützen, statt dessen von dem ausgeht, was sie wesentlich konstituiert“ (S. 143). Dieses Ziel wird man immer im Auge behalten müssen, wenn man auch zunächst bei der Einstellung der modernen Gesellschaft auf einen baldigen Erfolg nicht rechnen kann.

Aus den Miszellen hebe ich die von Thomas Michels und A. Baumstark gebotenen ganz besonders hervor. Ersterer erklärt die dunkle Stelle im Weiheritual des Exorzisten: „*Exorcistam etenim oportet . . . dicere populo, ut qui non communicat det locum, et aquam in ministerio fundere*.“ Diese ursprünglich diakonischen Funktionen seien zuerst dem Subdiakon, dann dem Akoluthen und schließlich dem Exorzisten zugewiesen worden. Das *aquam in ministerio fundere* bedeute — entgegen einer von mir versuchten Erklärung — die Darbietung des Wassers zur Händewaschung bei der Messe. Eine Vertiefung wird diese

Ansicht erfahren, wenn einmal genauer untersucht ist, wie lange die Exorzisten eine selbständige kirchliche Stellung behaupteten. — Bei Besprechung des letzten Jahrbuches habe ich bereits bemerkt, daß die Erwähnung des *Agnus Dei* im römischen Ordo des Sangall. 349 mich hindere, denselben Johannes Archicantor zuzuschreiben. Baumstark hat unterdessen mit gewohnter Gründlichkeit die Frage untersucht und kommt zu dem Resultate, daß nicht der um 680 entstandene Jahresordo des Römischen Johannes im genannten Kodex erhalten ist, sondern „das Ergebnis einer allerdings rund ein Jahrhundert bereits vollzogenen Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger liturgischer Traktate“, welchen der Ordo des Archicantors als Vorlage diente. Dies entspricht auch der Entwicklung der Ordines, welche, weil zu praktischen Zwecken bestimmt, den überlieferten Text durch stets neue Einträge ergänzten.

So bringt denn das Jahrbuch nicht bloß neue Resultate, sondern auch eine Fülle von Anregungen. Möge es auch in seinen künftigen Jahrgängen die aufsteigende Linie stets einhalten, der es bis jetzt gefolgt ist!

Eichstätt.

Ludwig Eisenhofer.

Seelenfünkeln und archa in mente bei Meister Eckhart.

M. Grabmann hat soeben lateinische Quaestiones des Meister Eckhart sowie eine gegen diesen gerichtete Quaestio des späteren Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona ediert und untersucht (Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte. Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wiss. Phil.-philos.-hist. Kl. XXXII. Bd. 7. Abh. 1927). Diese Texte, die teilweise schon von E. Longpré ediert worden sind (Revue néoscol. 28 [1927] 69–85), werfen ein interessantes Licht auf den geistigen Entwicklungsgang Meister Eckharts, indem sie uns einen Einblick in seine Pariser Lehrtätigkeit eröffnen und das Verhältnis Eckharts zur Scholastik neu beleuchten. Die Ausführungen Grabmanns hierüber sind im allgemeinen sehr lehrreich, aber in einem entscheidenden Punkte sehe ich mich veranlaßt, sofort meinen Widerspruch anzumelden. Er glaubt, in den Texten ein entscheidendes Zeugnis für die Lehre Eckharts vom Ungeschaffensein des Seelenfünkels entdeckt zu haben, und macht dieses nachdrücklich gegen die Auffassung O. Karrers geltend. So sehr oder gerade weil ich im ganzen der Beurteilung dieser Lehre Eckharts, wie sie Grabmann gegen Karrer vertritt, zustimme, möchte ich verhindern, daß durch eine gänzlich falsche Interpretation in dieser Frage unnötige Verwirrung angerichtet wird.

Es handelt sich um folgende Stelle, die sich als Einwand Eckharts in der Quaestio des Gonsalvus de Vallebona findet (p. 108): *Item ipsum intelligere quodam deiformitas vel deiformatio [est], quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse. Item intelligere in quantum huiusmodi est subsistens. Item est increabile in quantum huiusmodi. Unde archa in mente non est creabilis.* Grabmann übersetzt: „Ferner ist das *intelligere*, das geistige Erkennen etwas Subsistentes. Außerdem ist das *intelligere* als solches etwas Unerschaffbares. Deshalb ist auch der innerste Seelengrund nicht erschaffbar (*Unde archa in mente non est creabilis*)“ (40, ebenso 75). Ausführlich handelt er über den Begriff *archa in mente* 87 ff., wo er auf Hugo von St. Victor, *de archa Noe morali etc.* verweist.

Hier ist aber dem verdienten Erforscher der Scholastik ein unbegreifliches Mißverständnis unterlaufen, das sich fast nur aus einer gewissen Übereilung erklären läßt. Ein Mißverständnis, das um so unbegreiflicher ist, als der Verf. selbst eine Stelle zitiert und richtig erklärt, in der der Ausdruck *archa in mente* ganz unzweideutig erläutert wird: p. 73: *. . . nota quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective sicut dicimus, quod archa est in mente artificis, antequam fiat . . .*, d. h. *archa in mente* hat mit dem Seelenfünkeln nicht das mindeste zu tun, sondern heißt, wie Grabmann richtig übersetzt: „die Idee, der Entwurf eines Kastens im Geiste“. Diese ist ewig und unerschaffbar nach allgemein scholastischer Lehre. Demnach entfallen auch alle gegen Karrer aus dieser Stelle abgeleiteten Schlußfolgerungen. Vielleicht hat der Begriff der *archa animae* zu diesem Mißverständnis Anlaß gegeben.

Bonn.

B. Geyer.

Kleinere Mitteilungen.

Deutsche Bibelübersetzungen. — Die Bibelfreudigkeit im katholischen Deutschland ist fast unheimlich geworden. Ich meine damit die Editionslosigkeit, die Jahr für Jahr neue Total- oder Teilausgaben deutscher Übersetzungen auf den Markt bringt. Für das Volk im weitesten Sinne sind sie bestimmt, nicht auf die Theologen berechnet. P. Dausch hat noch Theol. Revue 1925, 252 darüber berichtet. Im Jahre 1926 ist z. B. die Ausgabe des Grünewald-Verlags vollständig geworden; der Volksvereinsverlag hat Dimmlers Übersetzung des N.T. in einem feinen Bändchen herausgebracht. Die Bonner Buchgemeinde gab eine neue Übersetzung des N. T. in zwei Bänden von F. Tillmann heraus, die inzwischen auch bei Kösel-Pustet im Buchhandel erschienen ist. Nun soll auch eine weitere neue Übersetzung zum Teil schon fertiggestellt sein. Gewiß wird die Kenntnis der Hl. Schrift durch jede Ausgabe gefördert, das Interesse an der Hl. Schrift wachgehalten und der Zweck der erbaulichen Lesung und Betrachtung erreicht. Aber eine Zersplitterung der produzierenden und der aufnehmenden Kräfte ist diese Vielheit der Ausgaben trotz allem. Was uns deutschen Katholiken fehlt, ist der sozusagen kanonische Text, wie ihn immerhin die deutschen Protestanten in ihrer Luther-Übersetzung und die englischen Protestanten in ihrer *revised version* haben. Durch eine solche Art kanonischen Textes wird ein nicht unwesentliches Moment der wirklichen geistigen Aneignung des Schriftinhaltes erst sichergestellt: das Auswendiglernen. Wenn man beim Lesen und Hören stets denselben Text begegnen würde, wäre der dauernde Besitz des Schriftwortes gewährleistet. Das ist psychologisch und pädagogisch evident und an der Erfahrung, z. B. bei Dichterzitaten, nachweisbar. Wird uns Katholiken dieser „kanonische“ deutsche Text überhaupt noch gegeben werden können? Ein Schritt nach dieser Richtung wäre immerhin dadurch gegeben, daß ein gemeinsames Perikopenbuch für die deutschen Bistümer sich durchsetzte. Statt dessen scheint hier wie anderswo (s. unten) die Konkurrenz, der Geschmacksunterschied und eine Art von Lokalpatriotismus zu siegen. Ähnliches gilt von den „Schulbibeln“. Es wäre aber auch dann schon viel erreicht, wenn wenigstens den Theologen, mehr *per modum facti* als *per modum juris*, ein solcher „kanonischer“ Text geboten würde. Ich denke mir das so, daß den Theologiestudierenden eine lateinisch-deutsche Parallelausgabe feinsten, handlichster und billigster Art angeboten werden sollte. Der authentische Vulgata-Text, der den Priester auf Schritt und Tritt begleitet, ist nicht zu entbehren; der deutsche Text erscheint leider als mehr denn als eine angenehme Beigabe, wenn man das Niveau der klassischen Bildung von heute in Rechnung zieht. Diese Parallelausgabe ließe sich so gestalten, daß sie in Format, Ausstattung usw. sich wie ein „Supplementband“ zum Brevier ausnehme. Wenn man Satz und Papier richtig wählt, würde m. E. die ganze Hl. Schrift sogar in einem einzigen Bande geboten werden können. Die technischen Erfahrungen der protestantischen Bibelgesellschaften könnte man sich dabei zu nutze machen. Diese Gedanken drängten sich mir zur Aussprache auf, als ich die äußerlich wirklich feine, dauerhafte, billige und handliche Ausgabe (N. T.) des Volksvereins-Verlag zu Gesicht bekam. Welcher Übersetzer und welcher Verlag wird diesen Wunsch erfüllen?

Strucker.

Änderungen, die in den letzten Jahrzehnten an der kirchlichen Festordnung und den Texten des Missale Romanum vorgenommen worden sind, haben eine Neuausgabe der gebräuchlichsten Perikopenbücher notwendig gemacht. Dem tragen auch zwei Neuerscheinungen Rechnung, zunächst »P. Konstantin Rösch, Perikopenbuch: Die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres für alle Diözesen des deutschen Sprachgebietes, München, Kösel-Pustet, 1927, Glw. M. 8.«; sodann »Domdechant Prof. Dr. Buchwald, Perikopenbuch: Lektionen und Evangelien für die deutschen Diözesen, Breslau, Otto Borgmeyer, 1927, Preis je nach Einband M. 6—14.« — Beide Bücher wollen auf „modernes Sprachempfinden und auf die beim Pfarrgottesdienst aus alt und jung sich zusammensetzende Zuhörerschaft“ Rücksicht nehmen. Jedoch erklärt Buchwald, daß er „im allgemeinen den gehobenen feierlichen Ton und die feierliche Sprachweise der älteren Übersetzungen wahren“ und durch (in Klammern) beigefügte kurze Einschaltungen das Verständnis den Zuhörern erleichtern wolle. Außer dem üblichen Inhalt der älteren Perikopenbücher hat er noch alle Evangelien der Fastenferialtage aufgenommen, dagegen unter den „in deutschen Ländern vorkom-

menden Patrozinien und Gelöbnistagen“ nur eine Auswahl getroffen. Sein Buch ist recht handlich und würdig ausgestattet. Die Übersetzung dürfte aber an manchen Stellen doch etwas zu sklavisch und zuweilen (besonders in den Episteln) kaum verständlich sein. P. Konstantin Rösch erleichtert dagegen sogleich durch die gefällige Übersetzung schon das Verständnis. Nur ein paar kurze Beispiele seien hier angeführt. B. übersetzt im Evangelium von der Hochzeit zu Kana am 2. Sonntag nach Epiphanie: „Jesus aber sprach zu ihr: Weib, was ist das dir und mir? (Was haben wir darum zu sorgen?) Meine Stunde ist noch nicht gekommen...“ (S. 31). Dagegen übersetzt R.: „Jesus erwiderte ihr: Was willst du von mir, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen...“ (S. 34). Die Epistel zum Ludgerusfeste beginnt B.: „Sehet, der (!) Hohepriester, welcher sein Leben lang das Haus (des Herrn) gestützt hat...“ (S. 235), dagegen R.: „Seht den Hohenpriester, der in seiner Zeit das Gotteshaus von neuem schuf...“ (S. 209). Der Anfang der Epistel *Mulierem fortem quis inveniet* lautet bei B.: „Ein starkes Weib, wer findet es? Weit über alles geht ihr Wert, und wenn es auch von weitem hergekommen ist“ (S. [38]), bei R. aber: „Eine wackere Frau, wer mag sie finden? Ihr Wert ist gleich den Dingen, die aus weiter Ferne, von den äußersten Grenzen kommen“ (S. 174). R. bietet über den gebräuchlichen Inhalt der Perikopenbücher hinaus noch eine Übersetzung der zu jeder Messe gehörenden Kollekte sowie der Passion vom Palmsonntag und Karfreitag. Gerade die Kollekte, das „Gebet der Kirche“, enthält oft Gedanken, die von höchstem Wert für die kirchliche Auffassung eines Festes sind und vorzüglich zur Erklärung der betr. Perikope beitragen. Daher wird das Buch des P. R. den Predigern noch mehr willkommen sein. — Inzwischen erschien auch ein Anhang zu den Lektionarien, der sehr empfehlenswert ist: »**Vorschriften und Gebete für den Kanzelgebrauch**, hrsg. von Karl Kammer, Geistl. Rat, Trier, Paulinusdruckerei, 1926. Er enthält nicht bloß die am 2. Sonntag nach Epiphanie zu verlesende Belehrung über den Ehestand und andere Publikanda, sondern auch deutsche Übersetzungen jener Kirchengebete, die man bei allgemeinen Anlässen gern mit dem Volke in seiner Sprache beten möchte, z. B. für Papst und Bischof. Insbesondere sei auf die Gebete bei einer Trauung, Aussegnung und am Grabe hingewiesen, eine vorzügliche Auswahl, die überall dem lateinischen Ritus hinzugefügt werden sollte. Erst durch solche deutschen Gebete, mit Würde und Nachdruck vorgetragen, vermögen die herrlichen Gedanken der liturgischen Formulare in die Herzen der Umstehenden einzudringen und die von der Kirche erhofften Früchte zu bringen. Die Paulinus-Druckerei hat diesen Anhang dem schon seit 1914 in vierter Auflage vorliegenden, durch Übereinstimmung mit den meisten Schulbibeln bekannten »**Lektionar** (Kanzel-Ausgabe). Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage von Dr. Jakob Ecker, nach dem Tode des Verfassers hrsg. vom Bischöf. Generalvikariate Trier, beigegebenen. Stapper.

»**Klimsch, Dr. Robert, Msg., Die Heiligen, die edelsten Helden der Weltgeschichte.** Aus dem Leben neuerer und neuester Heiligen dargestellt. Innsbruck, Felician Rauch, 1926 (VIII, 512 S. gr. 8°, reich illustr.). M. 6,50; gbd. M. 9.« — „Besser als die scharfsinnigsten, philosophischen und geschichtlichen Abhandlungen kann ein einziges wirklich bezeugtes Wunder alle Einwürfe unserer Gegner zuschanden machen“ (Vorwort). Diesem gern gesagten Wort des allzufrüh verstorbenen Verfassers wird man ein gutes Korn von Wahrheit nicht versagen können. Dementsprechend ging sein Bestreben dahin, das Übernatürliche in den Heiligenleben besonders hervorzuheben. Nicht Biographien sind es, sondern in sechzehn Kapiteln werden eine Unmenge von Einzelzügen aus dem heroischen Tugend- und Wunderleben zusammengetragen. Z. B. die Heiligen, die bewundernswertesten unter den Menschen; ... die gottinnigsten Verehrer des heiligsten Sakramentes; ihre zartfühlende Liebe zu ihrer Königin; der Heldenmut der Heiligen im Leiden; Heilige als lebendige Abbilder des Gekreuzigten (Stigmatisation); ihre weltbezaubernde Nächstenliebe; Muster der Demut; Krankenheilungen etc. Diese Methode erweist sich außerordentlich wirksam; wie die in dem Brennpunkt der Linse gesammelten Sonnenstrahlen ihre intensivste Kraft entfalten, so macht sich das Übernatürliche so vieler Einzelzüge mit großer Wucht geltend. Freilich sehen wir die Heiligen nicht so sehr als Ringende und Kämpfende, sondern auf der Höhe ihrer Vollendung, dafür kommen diese kraftvollen Lebensäußerungen des echten und rechten Übernatürlichen um so mehr der Sehnsucht unserer Zeit nach

Mystik entgegen und weisen ihr den Weg aus den aftermystischen Verirrungen. Leider konnte der Verf. nicht die letzte bessernde Hand anlegen; so sind viele Flüchtigkeiten stehengeblieben; daß literarisch so bekannte Namen wie Hansjakob (S. 3) und Rudolf von Ihering (S. 9) in Hans Jakob und R. v. Hering umgetauft werden, sei ein Beispiel für viele. Sehr oft wünschte man genauere Quellenangaben, wie auch wenigstens das Todesjahr der Heiligen. Die Rolle Clemens Brentanos in der Emerickfrage muß doch wohl nach den Forschungsergebnissen P. Hümpfers anders beurteilt werden, als es hier noch geschieht (S. 325 f.). Vollends unverständlich ist es, wie ein solches Buch ohne Namensverzeichnis veröffentlicht werden konnte; das erschwert späteres Nachschlagen ungemein. Von solchen Ausstellungen abgesehen, ist es jedoch nur zu empfehlen, auch in die Hände von Irr- und Ungläubigen.

»Pitynek, A., Pfarrer, **Am Herzen Jesu**. Dreiunddreißig zeitgemäße, volkstümliche Herz-Jesu-Lesungen. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1925 (280 S. kl. 8^o). Gebd. M. 4,50.« — Ein sehr brauchbares Buch; es sind wirklich „zeitgemäße, volkstümliche“ Lesungen. Zunächst handeln sie naturgemäß von dem Ursprung, dem Gegenstand usw. der Herz-Jesu-Verehrung. In der Anwendung ist es besonders abgesehen auf die Versöhnung einzelner und der Völker, auf Wiedervereinigung im Glauben. Religiöse und soziale Probleme der Gegenwart finden ihre Erledigung, z. B.: das Herz Jesu und die Revolution, das Herz Jesu und die Männer, die Arbeiter, die Hausangestellten, die Abstinenz, mit einer Anzahl wichtiger rein religiöser Abhandlungen, und das alles in äußerst frischer, lebenswahrer Darstellung, belebt mit interessanten Zitaten und packenden Beispielen. Einzelne Ausdrücke und Wendungen sind wohl noch in Vereinen zulässig, doch nicht in der Kirche; auch ist bei verschiedenen Themen die Beziehung zum Herzen Jesu recht locker. In der fünften Lesung: Von den Tugenden des hl. Herzens Jesu ist eigentlich nur von der Liebe die Rede und doch wird diese in zwei weiteren noch besonders behandelt. Das Buch ist als Jubiläumsgabe zur Weltweihe durch Leo XIII. gedacht; da hätte auch erwähnt werden dürfen, daß dieser von der deutschen Schwester Droste von Vischering dazu veranlaßt wurde; ebenso hätte auch die große Verehrung des Herzens Jesu im deutschen Mittelalter nach den Forschungen des P. Richstätter S. J. besser hervorgehoben werden sollen. Ungeachtet dieser wenigen Ausstellungen sei das Buch angelegentlichst empfohlen; denn in keinem anderen ist das ganze vielgestaltige Leben so von der Herz-Jesu-Verehrung erfaßt.

Mit dem 1. Band von „Universal Knowledge“ ging mir der erste Bulletin von »The Catholic Theatre Movement«, der an der Spitze die Worte trägt: *Organized for the Purpose of Determining and Maintaining the Catholic Standpoint with Regard to the Theatre: Its Activities to be Directed Towards Developing the Conscience and Sentiment of Catholics in Their Patronage of the Theatre*. Unter dem Ehrenvorsitz des Erzbischofes von New York Kardinal Hayes besteht der Ausschuss aus 42 Geistlichen und Laien (Männern und Frauen). Es wird eine „weiße Liste“ der empfehlenswerten Sachen fortlaufend veröffentlicht. Außer der sehr umfangreichen Zusendung des Bulletin hat der Verein sich eine äußerst wirksame Waffe geschaffen, indem er allwöchentlich eine Plauderei über seine Ziele und Ergebnisse über Radio WLWL an schier ungezählte Hörer hinauspricht. Das ist eine Errungenschaft, die in jeder Beziehung nachahmenswert ist. Aus einer „Plauderei“ sei folgendes „Item“ mitgeteilt: „Henrik Ibsen, Anatole France und George Bernard Shaw sind drei bemerkenswerte Feinde des christlichen Glaubens. Selbst unter solchen, die als Führer des kritischen katholischen Denkens und Meinens angesehen werden, finden sie Verteidiger wegen ihrer tiefen Einsicht in das Leben, wegen der Schönheit der künstlerischen Form und wegen der teuflischen Klugheit. Der Letzte dieses zweifelhaften Kleeblattes hat, so unglaublich es scheinen mag, Beifall von der christlichen „*intelligentia*“ gewonnen, als er die Martyrer, deren Blut die eigentlichen Grundmauern der Kirche gefestigt hat, dem Spotte preisgab...“ Die Drei-Klassen-Teilung der Stücke ist vernünftig, die gegebenen Kritiken knapp und klar, so daß das ganze Unternehmen einen gesunden, nüchternen Eindruck macht. Die hier beschrittenen neuen Wege scheinen Erfolge zu versprechen.

Paul Maria Baumgarten.

»Preysing, Konrad, Graf, **Gesellschaftssitten und Sittengesetz**. [Zur religiösen Lage der Gegenwart. Schriftenreihe, hrsg. von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. Heft 15]. München,

Dr. Franz A. Pfeiffer, 1927 (47 S.). M. 1,30.« — Auf Grund seiner Weiterführung und geleitet von den christlichen Prinzipien, bespricht Graf Preysing die Themata: Die katholische Moral und die Gesellschaft, Kleidermode, Tanz, Die kirchliche Autorität und moderne Kleidung, moderne Tänze. Die Belehrung ist einfach, lichtvoll und überzeugend. Nur ist festzustellen, daß der Titel der Schrift noch weitere Fragen umfaßt, die in der Broschüre nicht behandelt werden.

Schilling.

»Leitl, Dr. Emmeran, **Lateinbuch für Erwachsene**. 3 Tle. München, Kösel & Pustet, 1924—1926. Hlw. M. 11,60.« — Die Zahl der sog. Spätberufenen scheint zuzunehmen. Bisher wußte man nicht recht, welches Buch man diesen empfehlen sollte für das Selbststudium der lateinischen Sprache. Diesen fühlbaren Mangel hat jetzt Leitl beseitigt. Seine Bücher sind aus der Praxis entstanden, nämlich aus Unterrichtskursen für Männer und Frauen aller Stände. Die Vorzüge dieser Bücher liegen: 1. in der Vereinfachung der Grammatik, indem vor allem auf das Übereinstimmende in den Deklinationen und Konjugationen hingewiesen wird; 2. in der für Theologen glücklichen Stoffauswahl, welche weit mehr jüdische und christliche Texte bringt als heidnische. Gleich zu Anfang stehen Sprüche Salomos, aber kein Nepos und Caesar. Es folgen Psalmen, Evangelien, Hymnen, Tobias, Thomas v. K., Augustinus, Einhard, Bonaventura, Erasmus, Spinoza, Leibniz, Leo XIII. Von den Heiden kommt am meisten Seneca vor, wenig von Cicero, Tacitus, Plinius d. J.; die heidnischen Dichter mit Ausnahme von Horatius fehlen ganz. Der 3. Vorzug liegt in der ständigen Gegenüberstellung des lateinischen Textes und einer durchweg guten deutschen Übersetzung. — Die Vorzüge bergen aber naturgemäß in sich Nachteile. Die Vereinfachung der Grammatik läßt den außerordentlichen Formenreichtum des Lateiners nicht genügend erkennen, und hat Anlaß zu einigen Fehlern sprachgeschichtlicher Art gegeben. Die heidnischen Schriftsteller kommen zu kurz; gerade aus diesen heraus erklingt die *maiestas populi Romani*, die man gehört haben muß, um die adeligste aller Sprachen zu würdigen. — Einzelne Wünsche für eine Neuauflage: Die Vokabeln erst am Ende eines Stückes zu bringen, ihr Einprägen durch Hinweis auf Lehn- und Fremdwörter und Wortsippen zu erleichtern, selten vorkommende Wörter wegzulassen, für eine genaue Aussprache zu sorgen durch regelmäßige Angabe von Längen und Kürzen, Fundorte der Zitate anzugeben und besonders im 1. Teil Erzählungen zu bringen.

August Dirking.

Personennachrichten. In der Theol. Fakultät der Universität Würzburg habilitierte sich Dr. Joh. B. Walz für Dogmatik. — Zu nichtbeamteten außerordentlichen Professoren wurden in der Theol. Fakultät der Universität Bonn ernannt die Privatdozenten Pfarrer Dr. Friedr. Hünermann und Dr. Friedr. Andres. — Der Privatdozent für christliche Philosophie an der Theol. Fakultät zu Salzburg Dr. Alois Mager wurde zum außerordentlichen Professor ernannt. — Dem Privatdozenten für christliche Philosophie in derselben Fakultät Dr. Daniel Feuling wurde der Titel eines außerordentlichen Universitätsprofessors verliehen. — Der ord. Professor an der Kath. Universität zu Nymwegen (Holl.) Dr. Johann Peter Steffes wurde als ord. Professor der vergleichenden Religionswissenschaft und der allgemeinen Religionsgeschichte an die Theol. Fakultät der Universität Münster berufen (Nachfolger von Prof. Dölger). — Der ord. Professor der Kunde des christlichen Orients in der gleichen Fakultät Dr. Adolph Rücker erhielt den Zusatz-Lehrauftrag für Alte Kirchengeschichte. — Der ord. Prof. Dr. Bernhard Geyer von der Universität Breslau ist in gleicher Eigenschaft auf den neuerrichteten Lehrstuhl für Dogmatik in der Theol. Fakultät in Bonn berufen worden. — Am 29. Juli starb der Professor der Philosophie an der Paderborner Akademie Dr. theol. et phil. Joseph Feldmann im Alter von 49 Jahren.

Bücher- und Zeitschriftenschau.¹⁾

Allgemeine Religionswissenschaft.

Vom Dienst an Theologie und Kirche. Festgabe für Adolf Schlatter zum 75. Geburtstag, 16. August 1927. Berl., Furche-Verlag (243). M 8.

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

- Mackensen, L., Name u. Mythos. Sprachliche Untersuchungen zur Religionsgeschichte u. Volkskunde. Lpz., Eichblatt (54). M 2,60.
- Bertholet, A., Das Wesen der Magie (NachrGesWissGött GeschäftlMitt 1926/27, 63—85).
- Seligmann, S., Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur, mit bes. Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens. Mit 111 Abb. Stuttg., Strecker & Schröder (XII, 309). M 26.
- Bizzarri, R., *Idolatria antica comparata alla moderna* (Scuola Catt lugl., 44—50).
- Outerbridge, H. W., The Formation of the Early Buddhist Scriptures (OpenCourt 8, 449—65).
- Sadharra, D. S., The Future Possibilities of Buddhism (Ebd. 493—98).
- Dahlmann, J., Indische Fahrten. 2 Bde. 2., vb. Aufl. Frbg., Herder, Bd. 1 mit 244 Bildern (XVII, 344 40). Bd. 2 mit 258 Bildern (XVI, 311). M 24.
- Glasenapp, H. v., Heilige Stätten Indiens. Mit 266 Abb. Mchn., G. Müller, 1928 (XVI, 183 40). M 20.
- Lüdtke, W., Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen (ArchRelWiss 1/2, 83—129).
- Lammens, H., L'Islam. Croyances et institutions. Beyrouth, Impr. cath., 1926 (288). Piastres or. 12,50.
- Schacht, J., Zwei altosmanische Kor'an-Kommentare (OrLtzg 9, 747—52).
- Schaefer, H., Zur Deutung der islamischen Mystik (Ebd. 10, 834—48).
- Meyer-Benfey, H., Die Religion des Aischylos (PreußJbb 209, 3, 307—20).
- Arnim, H. v., Die Echtheit der Großen Ethik des Aristoteles (RheinMus 2, 113—37; 3, 225—53).
- Karsten, R., Die alperuanische Religion (ArchRelWiss 25, 1/2, 36—51).
- Schebesta, P., Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen) (Ebd. 24, 3/4, 209—33; 25, 1/2, 5—35).
- Niedlich, K., Das Mythenbuch. Die germanische Mythen- u. Märchenwelt als Quelle deutscher Weltanschauung. 3., vb. Aufl. Lpz., Dürr (108). M 3,30.

Biblische Theologie.

- Cornely, R., Compendium introductionis in S. Scripturae libros. Ed. nova quam paravit A. Merk. P., Lethielleux (XVI, 1096). Fr 53.
- Vosté, I.-M., De latina Bibliorum versione quae dicitur „Vulgata“ (Angelicum 2/3, 153—83).
- Baumgarten, P. M., Neue Kunde von alten Bibeln. Mit zahlr. Beiträgen zur Kultur- u. Literaturgeschichte Roms am Ausgange des 16. Jahrh. Bd. 2, Tl. 1. Krumbach, Bayern, Aker (XIX, 176, 1 Bl., 151). M 10.
- Bonamartini, U., Epesegesi e parallelismo (ScuolaCatt lugl., 3—19).
- Levy, J., Habiru u. Hebräer (OrLtzg 9, 738—46; 10, 825—33).
- Zimmermann, R., Bevölkerungsdichte u. Heereszahlen in Alt-Palästina (Klio 3/4, 340—43).
- Lohmeyer, E., Die Idee des Martyriums im Judentum u. Urchristentum (ZSystTh 2, 232—49).
- , L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif (RHistPhilosRelig 4, 316—29).
- Glueck, N., Das Wort hesed im ältesten Sprachgebrauch als menschliche u. göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise. Gießen, Töpelmann (VIII, 68). M 4.
- Vischer, W., Das A. T. als Gottes Wort (ZwZeiten 5, 377—95).
- Van den Oudenrijn, M. A., De emendatione textus in nova editione libri Genesis (Angelicum 2/3, 184—202).
- Gabirol, B., Die zehn Gebote ursprünglich eine Felseninschrift? (ArchRelWiss 1/2, 220—24).
- Cook, S. A., The Theophanies of Gideon and Manoah (JTh Stud July, 368—83).
- Lewy, J., Die Chronologie der Könige von Israel u. Juda. Gießen, Töpelmann (32). M 2.
- Rothstein, J. W., Kommentar zum ersten Buch der Chronik. Nach des Verf. Tod bearb., abgeschlossen u. eingel. von J. Hänel. Lfg. 2 (Schluß). Lpz., Deichert (LXXXIX, 273—532). M 17,50.

- Kaupel, H., Eine neue Deutung der Feinde in den individuellen Klagepsalmen (ThGl 4, 524—38).
- Miller, Ath., Das Hohe Lied. Übers. u. erklärt. [Die Hl. Schrift des A. T. 6, 3]. Bonn, Hanstein (VIII, 76 40). M 2,70.
- Kalt, E., Das Buch Isaias. Übers. u. erklärt. Kaldenkirchen, Missionsdruck. (199). M 0,75.
- Baumgartner, W., Zum Traumerraten in Dan 2 (ArchOrient Forschung 1, 17—19).
- Gerhardt, O., Die messianische Weissagung Daniel 9, 24—27 (NKirchlZ 8, 561—87).
- Burkitt, F. C., Jesus and the „Pharisees“ (JThStud July, 392—97).
- Turner, C. H., Marcan Usage (contin.) (Ebd. 1925 Oct., 58—62; 1926 Oct., 9—30; 1927 July, 349—62).
- Bate, H. N., The „Shorter Text“ of St. Luke 22, 15—20 (Ebd. July, 362—68).
- Holtum, G. v., Die Terminologie bez. der kirchl. Ämter in der App., den Paulusbriefen u. anderen neutest. Schriften (ThGl 4, 461—88).
- Schlatter, W., Das große Kapitel von der Totenauferstehung. 1 Kor 15. Stuttg., Evang. Missionsverlag (86). M 2.
- Kloker, G., Der Brief des h. Ap. Paulus an die Galater (Bened Monatschr 9/10, 341—58).
- Loofs, F., Das altkirchl. Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle Phil 2, 5—11 (ThStudKrit 1, 1—102).
- James, M. R., The Venice Extracts from the Testaments of the Twelve Patriarchs (JThStud July, 337—48).
- Perles, F., Zur Erklärung von Testament Nephtali 2, 8 ff. (Or Ltzg 10, 833/4).
- Lods, A., La chute des anges [nach dem Henochbuche] (RHist PhilosRelig 4, 295—315).
- Bickermann, E., Ritualmord u. Eselskult (MonatsschrGesch WissJud 5/6, 171—87; 7/8, 255—64).
- Marcus, A., Verus: Der Chassidismus. Nach handschriftl. Notizen des sel. Verfassers revidiert. 3. Aufl. Heft 1. Harburg, Marcus (32). Fr 1,50.
- Guttmann, J., Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum (MonatsschrGeschWissJud 7/8, 241—55).
- Treitel, L., Das Judentum als geistige Weltreligion; wie es als solche Eingang in die Kulturwelt Roms gefunden (Arch RelWiss 1/2, 218—20).

Historische Theologie.

- Scherer, E. Cl., Geschichte u. Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus u. ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Frbg., Herder (XXX, 522). M 18.
- Goetz, K. G., Petrus als Gründer u. Oberhaupt der Kirche u. Schauer von Gesichtern nach den altchristl. Berichten u. Legenden. Eine exeget.-geschichtl. Untersuchung. Lpz., Hinrichs (IV, 106). M 7.
- Götzmann, W., Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit u. Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrh. Karlsruhe, Gutsch (VIII, 247). M 6.
- Muncey, R. W., Q. Sept. Flor. Tertulliani De oratione. Ed. with a Introd. and Notes. Lo., Scott, 1926 (LXVI, 94).
- Nock, A. D., Hagiographica. 1. S. Epicharis. 2. Cyprian of Antioch. 3. Passio s. Symphorosae. 4. The Term *dominus* (JThStud July, 407—17).
- Behm, J., Die mandäische Religion u. das Christentum. Lpz., Deichert (IV, 34). M 1,50.
- Lagrange, M.-J., La gnose mandéenne et la tradition évangélique (RBibl 3, 321—49).
- Stiglmayr, J., Die Schrift des h. Gregor v. Nyssa „Über die Jungfräulichkeit“ (ZAszMyst 4, 334—59).
- Leclercq, H., S. Jérôme. Louvain, Warny (179 120). Fr 12,50.
- Helm, R., Hieronymus u. Eutrop (RheinMus 2, 138—70; 3, 254—306).
- Balogh, J., Augustins „alter u. neuer Stil“ (Antike 4, 351—67).
- Rose, H. J., St. Augustine as a Forerunner of the Medieval Hymnology (JThStud July, 383—92).
- Rohde, G., Diakon Markus: Das Leben des h. Porphyrios, Bischofs von Gaza. Übers. u. hrsg. Berl., Bard (132). M 3,80.
- Schwartz, E., Acta conciliorum oecumenicorum. T. 1: Concilium universale Ephesenum. Vol. 1. Acta Graeca, p. 3. Collectio vaticana 81—119. Berl., de Gruyter (V, 104 40). M 38.

- Beßler, Die Privatbuße bei Leo d. Gr. (RottenbMonatschr Aug., 343—45; Sept., 353—57).
- Peradse, Gr., Die Anfänge des Mönchtums in Georgien (ZK Gesch 1, 34—75).
- P. Anastasius a S. Paulo, Eucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae ep. et mart. per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas auctore P. Josephi a Spiritu S. Ed. critica. Pars I quaest. 1—8 (Carmelitana an. 1, fasc. 1, XXXI, 1—48).
- Hauscherr, I., La méthode d'oraison hésychaste (OrientaliaChrist 101—209).
- Deroux, M.-P., Les origines de l'oblature bénédictine (suite) (RMabillon 66, 81—113; 67, 193—217).
- Brackmann, A., Germania pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXVIII Germaniae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum. Vol. 2, p. 2. Helvetia pontificia. Provincia Maguntinensis p. 2. Berl., Weidmann (XXIII, 296 40). M 20.
- Bucher, D., Muri-Gries 1027—1927. Gedenkblätter. Bozen, Vogelweider (336 mit 33 Taf.). M 8.
- Trafojer, A., Das Kloster Gries. Mit 52 Abb. Ebd. (269). M 8.
- Strohmeyer, W., Die Stifter u. Vögte des Klosters St. Trudpert. Die mittelalt. Urkundenfälschungen (FreibDiözArch 54, 1926, 106—52).
- Festschrift zur 800-Jahrfeier der ehemaligen Cistercienser-Abtei Ebrach. Bamberg, Buchner (104 mit Abb. 40). M 3,40.
- Asen, J., Die Beginen in Köln I (AnnalenHistVNiederrh 111, 81—180).
- Schreiber, H., Die Bibliothek der ehemaligen Mainzer Kartause. Die Handschriften u. ihre Geschichte. Lpz., Harrassowitz (XII, 234). M 16.
- Sikes, J. G., The Conflict of Abailard and St. Bernard (JTh Stud July, 398—402).
- Mercati, A., Fr. Francesco Bartoli d' Assisi Michelista e la sua ritrattazione (ArchHistFrancisc 3, 260—304).
- Briggs, Helen M., De duobus Fratribus Minoribus medii aevi alchemistis (Ebd. 305—13).
- Castellani, G., S. Tommaso d' Aq.: L' unità dell' intelletto. Testo con introd., trad. e comm. Milano, Albrighi (163 160). L 7.
- Zamboni, G., L' elaborazione intellettuale dei dati sensibili secondo S. Tommaso e secondo Kant (RivFilosNeo-Scol 4/5, 322—55).
- Fahsel, H., Des h. Thomas v. Aq. Kommentar z. Römerbrief. Aus d. Latein, zum ersten Mal ins Deutsche übers. u. hrsg. Frbg., Herder (XV, 511). M 12.
- Flieg, P., Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas v. Aq. Frbg., Waibel (15). M 0,80.
- Sartiaux, F., Le thomisme est-il une philosophie rationnelle? (RHistPhilosRelig 4, 365—76).
- Rotta, P., Il profilo del Cusano (RivFilosNeo-Scol 4/5, 255—67).
- Lüers, Grete, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild v. Magdeburg. Mchn., Reinhardt, 1926 (XV, 319). M 13.
- Ferretti, L., S. Caterina da Siena: Lettere. Con note. T. III. Siena, tip. S. Caterina (464).
- Meda, F., Una insigne clarissa milanese, la B. Felice Meda 1378—1444 (ArchHistFrancisc 3, 241—59).
- Möllmann, A., Maria v. Osterwijk u. ihre Schrift: „Der rechte Weg zur evang. Vollkommenheit“ (ZAszMyst 4, 319—33).
- Pusino, I., Der Einfluß Picos auf Erasmus (ZKGesch 1, 75—96).
- Kalkoff, P., Die Stellung der deutschen Humanisten zur Reformation (Ebd. 161—231).
- Hilbert, G., Luthers liturgische Grundsätze u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. Lpz., Deichert (24). M 1.
- Festgabe des Zwingli-Vereins zum 70. Geburtstage seines Präsidenten Hermann Escher, 27. Aug. 1927. Zürich, Zwingli-Verein (239). Fr 9.
- Bauer, K., Symbolik u. Realpräsenz in der Abendmahlsanschauung Zwinglis bis 1525 (ZKGesch 1, 97—105).
- Egli, E., u. a., Huldreich Zwingli: Sämtliche Werke. Hrsg. Bd. 4. Lpz., Heinsius (VIII, 952 40). M 48.
- Müller, Lydia, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. Ebd. (128 mit Abb.). M 3,20.
- Kuhn, H., Die Hersbrücker Schulordnung vom J. 1534 (ZBayr KG 2/3, 71—90).
- Beyschlag, Zur Lebensgeschichte des Schweinfurter Reformators Joh. Sutellius (Ebd. 91—99).
- Constant, G., Politique et dogme dans les confessions de foi d'Henry VIII, roi d'Angleterre (RHist 1, 1—38).
- Jansen, F. X., Baius et le Baianisme. Louvain, Mus. Lessianum (XVIII, 237). Fr 25.
- Petri, H., Jak. Basilikus Heraklides, Fürst der Moldau, seine Beziehungen zu den Häuptern der Reformation (ZKGesch 1, 105—43).
- Baumgarten, P. M., Bemerkungen zu v. Pastors Papstgeschichte. Bd. 10 (Ebd. 2, 232—44).
- Braun, Neue Quellenfunde über die der Reichsstadt Nürnberg geltenden Rekatholisierungsbestrebungen vor dem Eingreifen Gustav Adolfs (ZBayrKG 2/3, 444—53).
- Friedensburg, W., Landgräfin Maria Johanna von Leuchtenberg geb. Gräfin von Helfenstein u. ihr Übertritt zum Protestantismus (Ebd. 130—43).
- Schrohe, H., Zur Geschichte der oberhein. Jesuitenprovinz im 17. u. 18. Jahrh. (FreibDiözArch 54, 1926, 221—53).
- Pottier, A., Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps. T. I. P., Tèqui (450). Fr 15.
- Othmer, C., P. Liberatus Weiss O. F. M. Seine Missions-tätigkeit u. sein Martyrium 3. März 1716 (ArchHistFrancisc 3, 336—55).
- Gerster, Th. V., Lebensbild der h. Veronika Giuliani, Äbtissin der Kapuzinerinnen (1660/1727) nach ihrem Tagebuch. Bozen, Vogelweider, 1926 (415 mit Abb.). M 7.
- Schlund, E., Das Gebetbuch der sel. Kreszentia v. Kaufbeuren (ZAszMyst 4, 295—319).
- Braubach, M., Die österreich. Diplomatie am Hofe des Kurfürsten Clemens August v. Köln 1740—56. I (AnnalenHistVNiederrh 111, 1—80).
- Rosa, E., „Gli ultimi anni di G. Cesare Cordara“ e documenti su la soppressione dei Gesuiti (CivCatt sett. 17, 540—50).
- Pirri, P., L' ultimo carteggio intimo del Card. Consalvi (Ebd. sett. 3, 399—419).
- Rögele, K., Säkularisation u. Untergang des Klosters Allerheiligen (FreibDiözArch 54, 1926, 326—74).
- Baumgardt, D., Ein unbekanntes Dokument zur Kirchenpolitik der deutschen Romantik (HistZ 3, 514—17).
- Barth, K., Schleiermacher (ZwZeiten 5, 432—64).
- Aner, K., Joh. Heinr. Voß. Eine kirchengesch. Säkular-Erinnerung (ThStudKrit 1, 103—53).
- Hefele, F., Wie Freiburg Bischofsstadt wurde. Mit 18 Bildern. Frbg., Herder (VII, 47 40). M 2.
- Barnikol, E., Bruno Bauers Kampf gegen Religion u. Christentum u. die Spaltung der vormärzlichen preuß. Opposition (ZKGesch 1, 1—34).
- Schrörs, H., Die Kölner Wirren (1837). Berl., Dümmler (XX, 634). M 20.
- Schnütgen, A., Der kirchlich-polit. Kreis um Franz Joseph Mone (FreibDiözArch 54, 1926, 153—220).
- Eylenstein, E., Karl Brockhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland (ZKGesch 2, 275—312).
- Beschin, I., Vita del Servo di Dio P. Bernardino Del Vago da Portogruaro, Ministro Generale dei Frati Minori, arcivescovo titolare di Sardica (1822—95). 2 voll. Treviso, Tip. ed. Trevisana (XXIV, 647; 563 e 52 tav.). L 40.
- Krüger, G., Über den Friedensspruch: *In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas* (ThStudKrit 1, 154—63).

Systematische Theologie.

- Stefanini, L., Il Problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti. Torino, Libr. ed. internaz. (422). L 14.
- Lipps, H., Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis. Tl. 1. Bonn, Cohen (107). M 4,50.
- Braun, H., Die Macht des Seelischen. Eine organ. Psychologie als Lebensorientierung der Einzelnen u. der Gesamtheit. Mchn., Oldenbourg (III, 188). M 4,20.
- Zacchi, A., La moderna metapsychica (Angelicum 2/3, 271—88).
- Ravier, E., Le système de Leibniz et le problème des rapports de la raison et de la foi. Caen, Robert (232).
- Renouvier, Ch., Les dilemmes de la métaphysique pure. P., Alcan (283).

- Koepp, W., Panagap. Eine Metaphysik des Christentums. Güt., Bertelsmann (XII, 232 40). M 9.
- Wiesner, W., Offenbarung u. Geschichte (ZSystTh 2, 313-46).
- Stange, C., Die Eigenart der christl. Gotteserkenntnis (Ebd. 347-70).
- Gogarten, F., Theologische Tradition u. theol. Arbeit. Geistesgeschichte oder Theologie? Lpz., Hinrichs (III, 55). M 2.
- Kaplan, L., Die göttl. Allmacht. Ein religionspsycholog. u. psycho-analyt. Versuch. Hdbg., Merlin-Verlag (XII, 147). M 5,50.
- Bontadini, G., La posizione del problema teologico (RivFilos Neo-Scol 4/5, 356-66).
- Knittermeyer, H., Die dialektische Entscheidung (ZwZeiten 5, 396-421).
- Barth, K., Der Begriff der Kirche (Ebd. 365-76).
- Haering, Th. d. Ae., Zur Frage der Heilsgewißheit (ZThK 4, 243-50).
- Thieme, K., Zur Trinitätsfrage (Ebd. 251-68).
- Haynal, A., De revisiscentia sacramentorum fictione recedente (Angelicum 1, 51-81).
- Dina, A. P., La destinée. La mort et ses hypothèses. P., Alcan (VI, 517).
- Hermann, R., Die Sachlichkeit als ethischer Grundbegriff (ZSystTh 2, 250-312).
- Kolnai, A., Der ethische Wert u. die Wirklichkeit. Frbg., Herder (XIV, 171). M 6.
- Yarros, V. S., Ethics — With or Without Religion (OpenCourt 8, 466-75).
- Zielinski, T., La morale chrétienne, troisième morale de l'antiquité (RHistPhilosRelig 4, 330-50).
- Praxmarer, J., Die äußeren Verhältnisse bei Beurteilung sittl. Schuld (RottenbMonatschr Sept., 357-63).
- Ter Haar, F., De occasionariis et recidivis. Torino, Marietti (XVI, 449). L 30.
- Cesari, A., Ascetica cristiana. Con note di G. Guidetti. Reggio d' Emilia, Colleg. stor.-lett. (LXXXV, 500). L 12.
- Sierp, W., Der Heilsgedanke im Fundament der Ignatianischen Exerzitien (ZAszMyst 4, 279-94).
- Mayrhofer, J., Konnersreuth. 16.-20. Tsd. Rgsb., Stahlzingerweg 23 (14). M 0,50.
- Angerer, A., Das Phänomen von Konnersreuth. Die stigmatisierte Therese Neumann. Tl. 1. Waldsassen, „Grenz-Zeitung“ (90, mehr. Taf.). M 1,50.
- Natonek, H., Heilige? Kranke? Schwindlerin? Kritik des Mirakels von Konnersreuth. Lpz., Krick (52). M 1.

Praktische Theologie.

- Ojetti, B., Commentarium in Cod. I. C. Lib. I. Normae generales. Roma, Univ. Gregor. (VIII, 354).
- Fülster, H., Kirchenrecht in Frage u. Antwort. Gießen, Roth (XII, 243). M 4,80.
- Hilling, N., Die fehlerhaften Rechtshandlungen u. ihre Heilung (ArchKathKR 1/2, 3-32).
- Boß, Kath. Konkordate u. evang. Kirchenverträge (Ebd. 33-44).
- Pöschl, A., Die Inkorporation u. ihre geschichtl. Grundlagen I (Ebd. 44-177).
- Hilling, N., Die neuesten Entscheidungen des Hl. Stuhles über das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit, die Auflösung einer Nupture u. die Anwendung des Privilegium Paulinum (Ebd. 178-86).
- Josef, E., Das Recht der Gemeinde an Grabdenkmälern (Ebd. 186-92).
- Gillmann, F., Die Dekretglossen des Cod. Stuttgart. hist. f. 419 (Ebd. 192-250).
- Rosa, E., L' equivoco dell' „intelligenza“ nell' „Action française“ e il magisterio della Chiesa (CivCatt sett. 3, 385-98).
- Schwentner, B., Über die Erteilung der allg. Vollmacht zur Eheassistentz (ThCl 4, 512-24).
- Lang, A., Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne. Halle, Müller (48). M 2.
- Szabó, J. S., Der Protestantismus in Ungarn. Übers. von Béla von Horváth. Berl., Verlag d. Evang. Bundes (72). M 1,25.
- Aufhauser, J. B., Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Mit 82 Abb. Mchn., Pfeiffer (XI, 427). M 10.
- Grentrup, T., Die missionarischen Probleme Chinas im Lichte seiner neuesten Entwicklung. Kaldenkirchen, Missionsdruck. (31). M 0,25.

- Richter, J., Evangelische Missionskunde. 2., erw. u. umgearb. Aufl. Bd. 2. Lpz., Deichert (IV, 237). M 9,50.
- Pfisterer, H., Die neuzeitliche Entwicklung der kath. Weltmission. Stuttg., Ev. Missionsverlag (30). M 0,80.
- Schreiner, H., Zur Kritik der modernen Wohlfahrtspflege (Zeitwende 9, 193-205).
- Randlinger, St., Der schulentlassene Fürsorgezögling. Kursvorträge. Hrsg. Donauwörth, Auer (VIII, 155). M 2.
- Behn, S., Erzieherische Ideale. Der „Kritik der pädagogischen Erkenntnis“ 2. Aufl. Bonn, Cohen (256). M 5.
- Adrian, J., Die Erziehung zur Frömmigkeit. Ein Versuch streng psycholog. Aufbaues. Mergentheim, Ohlinger (86). M 2,20.
- Grunwald, G., Die Pädagogik des 20. Jahrh. Ein krit. Rückblick u. programmat. Ausblick. Frbg., Herder (VII, 286). M 8.
- Scherg, Th. J., Der Lehrer im Religionsunterricht. Bdch. 1. 2. Mchn., Kösel & Pustet (Bd. 1 VIII, 263, M 3,20; Bd. 2 VIII, 198, M 2,80).
- Hötte, F., Der gesamte Religionsunterricht im ersten Schuljahr. Ausgeführte Katechesen. Frbg., Herder (IX, 73). M 2.
- Wolker, L., Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. 2. u. 3., vm. Aufl. Ebd. (VI, 166). M 2,60.
- Lengle, J., Katholische Sittenlehre. Ebd. (VIII, 117). M 3,20.
- Schofer, J., Studenten-Seelen u. Präsen-Sorgen. Erinnerungen eines Studentenseelsorgers. Ebd. (IX, 114). M 2.
- Schlund, E., Um die Seele des Akademikers. Religionspsychologisches u. Pastoraltheologisches zur Hochschuleseelsorge. Mchn., Parcus (59). M 1,50.
- Longhaye, G., La prédication. Grands maîtres et grandes lois. Ed. 3. P., Téqui (490). Fr 20.
- Kaim, E., Fastenpredigten. 4. Aufl. Rottenburg, Bader (VIII, 233). M 3,80.
- Nepp, J., Gottes Wort bleibt ewig neu. Fünf-Minuten-Predigten. Rgsb., Verlagsanstalt (VIII, 164). M 4.
- Stix, L., Kurze Betrachtungen für alle Tage des Jahres. Zum Gebrauch für Ordenspersonen. In 4., überarb. Aufl. hrsg. von J. B. Baumer. Ebd. (XXXVI, 636). M 10.
- Schmidt, B., Totengebräuche u. Gräberkultus im heutigen Griechenland (ArchRelWiss 24, 3/4, 281-318; 25, 1/2, 53-82).
- Kleinschmidt, B., Die Blütezeit des Annakultes (ThGl 4, 488-512).
- Frost, M., Te Deum laudamus (JThStud July, 403-407).
- Althaus, D. Ä., P., Forschungen zur evang. Gebetsliteratur. Güt., Bertelsmann (XI, 279 40). M 10.

Christliche Kunst.

- Schmitz, A. L., Das Weiße u. das Rote Kloster (Antike 4, 326-50).
- Iveković, C. M., Bau- u. Kunstdenkmale in Dalmatien. 6 Bde. Wien, Schroll, 20. Bd. 1-6 zus. M 250.
- Hasak, M., Das Münster Unserer Lieben Frau zu Straßburg im Elsaß. Berl., Hackebeil (224 mit Abb., 20 Taf. 40). M 80.
- Poschmann, A., Die Kirche in Heinerkau. Rösel, Ostpr. Selbstverlag (51 mit Abb.). M 2.
- Neukirch, A., Kloster Wienhausen. Wienhausen, Niedersächs. Bild-Archiv (20, 12 Taf.). M 1,50.
- Chrobok, L., Die alte Kreuzkirche. Miechowicz, Heimatkundliche Arbeitsgemeinschaft (23, 4 Taf.). M 0,80.
- Möhle, H., Die romanische Bildhauerschule des Bamberger Domes u. ihre Beziehungen zur Malerei. Mit 12 Taf. Straßburg, Heitz (VIII, 112). M 16.
- Humann, G., Die Beziehungen der Handschriftornamentik zur romanischen Baukunst. 2., erw. Aufl. Mit 113 Fig. Ebd. (89). M 20.
- Engelhardt, H., Der theol. Gehalt der *Biblia pauperum*. Ebd. (IX, 150). M 20.
- Steinberg, S. H., Die ältesten Bildnisse der Heiligen Bernward u. Godehard (ArchKulturgesch 3, 273-85).
- Bode, W. v., Botticelli. Des Meisters Werke. In 155 Abb. Hrsg. Stuttg., Deutsche Verlagsanstalt (XLIV, 151 mit Abb. 40). M 16.
- Ollivier, E., Michelangelo. Milano, Ceschina (VIII, 327 40 illustr.). L 80.
- Tolnai, K., Die Handzeichnungen Michelangelos im codex Vaticanus (RepKunstwiss 4/5, 157-205).
- Stuhlfauth, G., Die religiöse Kunst im Werke Lovis Corinth. Lahr i. B., Keutel, 1926 (27, 28 Abb. 40). M 6.

Das Heilige Feuer

1 5555
 1 1 5
 1 1 5555
 1 1 5
 1 1 5555
 1 1 5555

Zum Jahrgang

Mit Oktober dieses Jahres tritt die religiös-kulturelle Monatschrift „Das Heilige Feuer“ ihren fünfzehnten Jahrgang an.

Unter den heute bestehenden Werkblättern für katholische Lebenserneuerung als erste begründet, hat sie in den schwersten Jahren unseres Volkes das Werden einer neuen Zeit mit Sorge begleitet und aus dem Geiste des katholischen Christentums und des deutschen Volkstums wirksam mitbestimmt.

So ist sie nicht nur der jungen Generation, sondern in gleichem Maße den von neuem Willen erfüllten Erwachsenen zum treuen Weggenossen geworden. Im „Heiligen Feuer“ haben fast alle unsere heutigen katholischen Schreiber von Namen ihre „schriftstellerische Laufbahn“ begonnen.

Schon einigemal durch Ungunst der Zeitumstände (Krieg u. Inflation) gehemmt, steht unsere Zeitschrift jetzt, nach Fortfall der Beilage „Die Großdeutsche Jugend“ vor dem Entschluß, mit um so stärkerem Mute den Bestand eines notwendigen Organs zu erhalten.

Das Heilige Feuer möchte nach wie vor dem dringenden Verlangen dienen, eine Gelegenheit zur unbefangenen Aussprache aller Zeitfragen zu haben, es möchte zur Befinnung anregen und zur Tat rufen.

Seine Leistungsfähigkeit wird in dem Maße wachsen, wie man ihm Vertrauen entgegenbringt und wie man es durch Mitarbeit und Bezug unterstützt. Verlag und Schriftleitung sind bemüht, die Zeitschrift im kommenden Jahrgang auszubauen und veränderten Bedingungen anzugleichen.

An die studierende und werktätige Jugend, an die Geistlichen, Lehrer, Lehrerinnen, Verwaltungsbeamten und Volksbedachten jeder Art ergeht unser Ruf.

„Das Heilige Feuer“ erscheint monatlich in einer Stärke von drei Bogen und kostet pro Vierteljahr 3,25 M. einschl. Zustellung.

Junfermannsche Buchhandlung, Paderborn.

Probehefte gratis und franko.

Die Kölner Wirren

(1837). Studien zu ihrer Geschichte. Von Univ.-Prof. Dr. H. Schrörs. 1927. M. 20,—, geb. 24,50.

Sein und Sollen

Eine metaphys. Begründung d. Ethik. Von Univ.-Prof. Dr. Siegf. Behn. 1927. 9,75, geb. 11,75.

Die Wahrheit

i. Wandel d. Weltanschauung. Eine krit. Geschichte d. metaphys. Philosophie. Von Univ.-Prof. Dr. Siegf. Behn. 1924. 8,—, geb. 9,50.

Klare Begriffe!

Lexikon d. gebräuchl. Fachausdrücke aus Philosophie u. Theologie. Von Th. Mönnichs S. J. 1925. Geb. 6,—.

Kind und Buch

Das Lieblingsbuch d. deutschen Jugend zw. 9 u. 16 Jahren. Von Dr. A. Rumpf. Mit 10 Taf. u. zahlr. Tab. 2. Aufl. 1928. 4,80.

Psychologie

Von Priv.-Dozent Dr. Aloys Müller. (Leitf. d. Philosophie Bd. 3/4). 1927. 7,—, geb. 8,90.

Logik

Von Univ.-Prof. Dr. M. Honecker. (Leitf. d. Philos. Bd. 5). 1927. 3,80, geb. 5,—.

Ferd. Dümlers Verlag
Berlin SW 68, Schützenstr. 29.

Diese Nummer enthält einen Prospekt der

**Aschendorffschen
Verlagsbuchhandlung,
Münster i. Westf.,
betr.
Hardy, Buddhismus.**

Überragend im Schrifttum über den Heidenapostel steht da:

Paulus

Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit

von **Professor Dr. Karl Pieper**

Leinen Mk. 12,—, Broschiert Mk. 10,20

„Es sei unumwunden anerkannt, daß wir katholischerseits kein annähernd gleichwertiges Paulusbuch besitzen.“ (Professor Dr. Heinrich Joseph Vogels in „Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“).

„Les titres de la seconde partie: Les principes caractéristiques de l'activité de Paul, son but, ses moyens, la fondation des communautés, les fondements théologiques de la mission paulinienne, couvrent des pages excellentes, substantielles, judicieuses, précises, qui méritent d'être lues par les historiens de la pensée religieuse de saint Paul aussi bien que par les missionnaires.“ (Revue des sciences philosophiques et théologiques).

„Piepers gründliches, stets auf das Wesentliche der einschlägigen exegetischen Voraussetzungen abzielendes Werk verdient unseren Dank und alle Beachtung.“ (Rottenburger Monatschrift für Theologie und Seelsorge).

Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.

Altarsegen

Traungsansprachen von **Pfarrer Dr. Johannes Engel**

Kl. 8^o 195 Seiten portofrei R.-M. 3,20, Ganzleinen
portofrei R.-M. 4,40.

1.—4. Tausend.

Pfarrer Dr. Engel ist kein Unbekannter. Von ihm sind bereits erschienen:

Von Kraft zu Kraft; Weg, Wahrheit, Leben; Heilandstrost; Am Strome des Lebens; Isaias; Joseph.

Hier bietet er **34 mit zahlreichen packenden Beispielen gewürzte Traungsansprachen**. Besondere Vorzüge dieser Ansprachen sind außerdem die **klare Disposition, die edle, aber doch volkstümliche Sprache, der gehobene spannende Stil**.

G. P. Aderholz' Buchhandlung in Breslau

Postscheckkonto 688.

Soeben erschien im unterzeichneten Verlage

Doppelband 1/2 aus dem Sammelwerk

„Unter der Äquatorsonne“

Bilder aus den innerafrikanischen Missionen der Weißen Väter:

Padri Donatus Leberaho

Werden und Wirken eines Negerpriesters

Nach den Missionsberichten dargestellt von **P. J. Paas** aus der Missionsgesellschaft der Missionare von Afrika (Weiße Väter).

Mit farbigem Deckelbild, einem Titelbild und 16 Abbildungen auf 5 eingeschalteten Tafeln. 179 Seiten 8^o. Preis steif kartoniert **Mk. 2,50**.

Diese hochinteressante Neuerscheinung eröffnet in höchst eindrucksvoller Weise die vom Verlag der Paulinus-Druckerei begonnene Schriftenreihe „Unter der Äquatorsonne“. Das Buch zeichnet das Lebensbild eines hochgebildeten innerafrikanischen Negers unserer ehemaligen deutschen Kolonie Ostafrika, der im Alter von 40 Jahren im zehnten Jahre seines Priestertums am 1. Mai 1926 eines heilmäßigen Todes gestorben ist. Besonders wertvoll ist das Buch durch die von ihm bewirkte Bereicherung der Kenntnisse auf dem Gebiete der Länder- und Völkerkunde. Der Leser lernt das noch wenig erforschte Gebirgsland Ruanda kennen, sowie ethnographisch höchst interessante Völkerstämme aus dem inneren Afrika. Ergreifend ist es, zu sehen, wie durch das segensreiche Wirken der Missionen ein armer Negerknabe zur Höhe katholischen Priestertums geführt wird.

„Unter der Äquatorsonne“ Bd. 3

Nach Uganda

Reisetagebuch von Schwester Restituta Ansprenger

Mit farbigem Deckelbild, einem Titelbild und 10 Abbildungen auf 3 eingeschalteten Tafeln. 75 Seiten 8^o. Preis steif kartoniert **Mk. 1,30**.

Das Büchlein schildert in anschaulicher Weise die Ereignisse der ersten Karawane Weißer Schwestern, die im Jahre 1899 ins Land der seligen Negermartyrer, nach Uganda zogen.

Die Schreiberin hat überall ein offenes Auge, und was sie gesehen, das weiß sie in klarer und lebendiger Darstellung dem Leser nahezubringen. Der schlichte und einfache, aber doch so anschauliche und beredte Reisebericht ist recht geeignet, ähnlichen Opfergeist und gleichen Opferberuf im Herzen mancher Jungfrau zu wecken.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

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

Lesen ist noch nicht Wissen!

Man liest und vergißt. Nur was fesselt, behält man. Die 50000 Artikel im „Kleinen Herder“ sind so famos geschrieben, und die 4000 Bilder ergänzen sie so trefflich, daß Sie ein riesiges Wissen spielend in den Kopf bekommen.

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

Auslanddeutschtum und Katholizismus

von **GEORG SCHREIBER**

M. 0,90

Wegen der erstmalig aufgeworfenen Problemstellung zeigt diese bedeutsame Schrift erstmalig das Ethos der gesamten Auslandsbewegung. Sie erschien als 18. Heft in der Sammlung „Aschendorffs zeitgemäße Schriften“.

Deutschtum und Ausland

Herausgegeben von **GEORG SCHREIBER**

Letzte Hefte:

HEFT 11

China und Deutschland, gbd. M. 3,90,

brosh. M. 3,—

von **OTTO FISCHER**.

HEFT 12

Fremde und deutsche Kulturbetätigung in China. Im Druck

von **F. W. MOHR**.

HEFT 13

Das Auslanddeutschtum als Kulturproblem.

Im Druck

von **GEORG SCHREIBER**

Jede Buchhandlung liefert.

Verlag Aschendorff, Münster i. W.