

# 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. 1.

1928.

27. Jahrgang.

Zur Frage Kirche und Gesellschaft:

Haecker, Christentum und Kultur  
Neundörfer, Zwischen Kirche und Welt  
Stonner, Kirche und Gemeinschaft  
Wunderle, Zur Biologie des kirchlichen Lebens  
Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gesellschaft (Rademacher).

Ronzewalle, Note sur le text phénicien de la fliche publiée par M. Guignes (Grimme).  
Fischer, Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch (Lippl).  
Schmidtke, Die Japhetiten der biblischen Völker-tafel (Lippl).  
Dibelius, An die Thessalonicher I u. II. An die Philipper. 2. Aufl. (Vrede).  
Friedrichsen, The Gothic Versions of the Gospels (Vogels).

Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker (Vogels).  
Michel, Humbert und Kerullarios I (Mohler).  
Ubach, Compendium theologiae moralis I (Hürth).  
Eine unbekannte Schrift „De anima“ des Petrus Hispanus. Von M. Grabmann.  
Um Meister Eckhart. — Erklärung und Erwiderung. Von O. Karrer und J. Koch.  
Kleinere Mitteilungen.  
Bücher- und Zeitschriftenschau.

## Zur Frage Kirche und Gesellschaft.

In den letzten Jahren wird wieder viel von Gemeinschaft gesprochen und geschrieben. Das ist jedenfalls als ein Zeichen dafür zu deuten, daß eine neue Einsicht in die Struktur der menschlichen Verhältnisse gewonnen, bzw. eine alte Einsicht wiedergewonnen worden ist, die unter dem Einfluß des Rationalismus mit seinen auf alle Provinzen des Gesellschaftslebens abfärbenden Nebenwirkungen allzusehr in Vergessenheit geraten war. Man wendet sich in weiten Kreisen enttäuscht von der unfruchtbaren reinen „Sachlichkeit“ der überspannten analytisch-kritischen Betrachtungsweise der Dinge ab und der „Lebendigkeit“ einer dogmatisch-synthetischen zu. Diese Wandlung ist selbst auch wieder ein Teil eines Lebensprozesses und bei der Irrationalität des Lebens der Gefahr derselben Vereinseitigung ausgesetzt. Das Wort Gemeinschaft kann zum seelenlosen Schlagwort gemacht und auf Verhältnisse angewendet werden, die den Begriff nicht erfüllen. So ist auch das ewige Thema Wissenschaft und Leben im allgemeinen und Kirche und Kultur im besonderen erneut auf die Tagesordnung gesetzt worden, bzw. von sich aus getreten. Es bedarf nun nur der Besonnenheit und Mäßigung, damit nicht das Pendel nach der der bisherigen Einseitigkeit entgegengesetzten Einseitigkeit ausschlage.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche (Christentum, Religion) und Gesellschaft (Kultur, Weltleben) ist jederzeit gestellt und aktuell. Es liegt nahe, daß sie in bewegten und gestörten Verhältnissen leidenschaftlicher erörtert wird als in gleichmäßigen und geruhigen. Aber auch in den Strukturen der Kirche wie der Gesellschaft liegen wieder Spannungselemente, die in der Doppelheit des Rationalen und Irrationalen, Mechanischen und Vitalen, Organisatorischen und Organismischen bestehen. Wie die Kirche ihren Gegenpol hat an der Welt, so haben ja beide in sich selbst wieder eine Gegensatzspannung als Gemeinschaft und Gesellschaft. Für die Kirche gedenkt der Referent in Bälde mit einer systematischen Untersuchung über ihren Doppelcharakter als Gemeinschaft und Gesellschaft hervortreten.

Hier sollen einige neuere Erscheinungen unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Frage nach dem

grundsätzlichen Verhältnis von Kirche und Gesellschaft angezeigt und gewürdigt werden.

1. **Haecker, Theodor, Christentum und Kultur.** München, Josef Kösel u. Friedrich Pustet, 1927 (274 S. 8°). M. 5,50, gbd. M. 7.

Das Buch ist mit Worten warmer Anerkennung und freundschaftlicher Verbundenheit Karl Muth, dem verdienten Herausgeber des „Hochland“, in dem auch der größere Teil der Aufsätze erstmalig erschienen ist, gewidmet. Der erste Aufsatz „Christentum und Kultur“, anlässlich des 1921 bei C. H. Beck in München erschienenen Buches von Werner Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, verfaßt, hat dem ganzen Werk den Namen gegeben und entwickelt das grundsätzliche Verhältnis der beiden Mächte zueinander, während die folgenden Aufsätze in mehr oder weniger engem Zusammenhang mit dem Grundproblem einzelne Essays, namentlich über Kierkegaard und Newman, bringen.

Die Frage nach den Beziehungen von Christentum und Kultur ist „nur eine Unterfrage — also wesentlich dieselbe! — zu der nach den Beziehungen des Christentums zur Natur und zum natürlichen Menschen“ (45). Sie war „eine kurze Zeitlang verborgen in dem Geiste eines auserwählten Volkes“, bis sie „klar auftauchte in dem Augenblick, da von Haus aus Fremde die Erben wurden, Fremde, die ein eigenes Erbgut mitbrachten, bis der Apostel auf dem Areopag redete zu Griechen“ (15). Seitdem hat sie nicht mehr geruht. Es ist „eine Frage, deren Beantwortung die letzten Differenzen im Glauben und in der Stellung zur Welt zwischen Katholiken und Protestanten ans Licht bringt“ (16). Das Buch „eines ehrlichen Lutheraners“ war dem Verfasser „willkommen als Anlaß, zu größerer Klarheit zu kommen in einer ersten Frage, die für unsere Tage nach lange an erster Stelle stehen wird“ (16).

Mit geistvoll sprudelnder Lebendigkeit und der feinen, manchmal auch groben Satire, wie es die Art dieses Konvertiten ist, wird Elerts Lehre, die selbst vom Geiste Schleiermachers ist, einer Kritik unterzogen und werden die eigenen Gedanken entwickelt. Während H. den historischen Darlegungen Elerts gern Beifall zollt, wendet er sich mit ehrlicher Entrüstung gegen die Unterstellung der „unzähligen Gelehrten und Frommen“ unter den Protestanten, „daß der Christ von seinen spezifischen Objekten (es wird bezeichnenderweise fast nie von Wahrheiten gesprochen) nur subjektive Gewißheit haben könne, im Gegensatz etwa zu Adepten von Natur- und mathematischen Wissenschaften, wo man objektive Gewißheit haben könne“, und nennt diese radikale Unterscheidung fundamental irreführend und mit den bedenkllichsten Konsequenzen behaftet (32). Die Überspannung der Bedeutung des Subjektiven überhaupt „in dieser modernen protestantischen Theologie hat zur notwendigen Folge die absolute Ablehnung aller natürlichen Erweise und Beweise jeglicher Art,

intellektueller, analogischer, moralischer, philosophischer, metaphysischer Art, für bestimmte Wahrheiten oder Vorwahrheiten der christlichen Religion oder für die Wahrheit der christlichen Religion“ (33). Wenn er nun fortfährt und sagt: „Für diese Theologie gibt es keine natürliche Religion als Vorstufe und notwendige Basis der christlichen Offenbarung“ und „Sie wollen aber nur den Selbsterweis“, so sind diese Sätze doch zum wenigsten mißverständlich und jedenfalls dann abwegig, wenn sie besagen wollen, daß es irgendwo und irgendwann eine natürliche Religion gegeben habe und diese nicht vielmehr eine Abstraktion sei, die ihr ganzes Recht von der Tatsächlichkeit der bestehenden und zu allen Zeiten geltenden Gnadenordnung herleitet, und daß es einen anderen Wahrheitsbeweis für das Christentum gebe als den Beweis seiner Glaubwürdigkeit. Mit Recht wieder tadelt er den „überhäufigen Gebrauch des Irrationalen“ (35) und gibt selbst eine kurze Sinnklärung dieses verhänglichen Begriffes. Mit aller Schärfe wendet er sich gegen die von Elert (der hier zugleich der Repräsentant der modern protestantischen Theologie ist) vertretene und Spenglerschen Gedankengängen beipflichtende Meinung, daß die Erscheinungen der „Synthese und Diastase“ von Christentum und Kultur einfach als Schicksal hingenommen werden müßten (42). Das Christentum hat zwar keine Kultur geschaffen, viel weniger „erzeugt“, d. i. aus seiner eigenen doch andersartigen Substanz hervorgebracht; aber es „kann — und das allerdings hat es oft und in eminentem Maße getan — eine Kultur anhauchen, beleben, befeuern, durchdringen, spiritualisieren, reinigen, läutern, kann sie, die Tochter erschaffener, endlicher Geister, hinausweisen über sie selbst, hinauf zum Unerschaffenen, Ewigen, Absoluten Geist und Seiner Schönheit . . . Alle Schöpfungen der Natur wie auch der Kultur sind unmittelbar nie Schöpfungen des Christentums und seines Geistes, welcher der Heilige ist, sondern sind Schöpfungen der von Gott geschaffenen Naturmacht und des von Gott erschaffenen Menschengestes.“ Darum hat auch die Kirche nie einen ihr spezifisch eigenen Baustil aus sich hervorgebracht, noch gibt es überhaupt „eine christliche Kultur im selben unmittelbaren Sinne wie eine griechische oder römische oder germanische oder romanische. Immer schöpferisch in jedem Augenblick ist die Kirche nur in dem einzigen Werke, das ihr und ihr allein von ihrem Stifter unmittelbar aufgetragen ist, nur im Heilswerk.“ Wohl besteht eine geheimnisvolle Analogie, ja Verwandtschaft zwischen Genialität und Heiligkeit, die damit zusammenhängt, daß beide Ursprünglichkeiten sind, geheimnisvolle Gabe und Gnade; Natur und Menschengestalt können sich auf die innigste Weise verbinden und vermählen fast bis zur Verklärung, mag auch faktisch und historisch diese innige Einigung ach! die Ausnahme sein. Aber es ist nicht einfach Schicksal, sondern Schuld, daß es so ist, wie es auch nicht einfach Schicksal ist, daß „das Christentum mit der Philosophie des Platon und Aristoteles sich verbinden konnte, nicht aber oder kaum sich verbinden kann mit der des Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Bergson“ (44 ff.). Der schönste Satz des Buches ist der folgende: „Die Möglichkeit einer christlichen Kultur . . . steht in direktem Verhältnis zu der relativen Gesundheit des natürlichen Verstandes und der Vernunft, zu der relativen Reinheit der Sitten, und zwar nicht der einzelnen, auch nicht einer engeren Glaubensgemeinschaft nur, sondern eines ganzen Stammes, eines ganzen Volkes, einer ganzen Nation“ (50). In dieser Grundwahrheit ist die Möglichkeit einer christlichen Philosophie und Kunst mitgegeben.

In unseren Tagen ist aber nicht die Synthese, sondern die Trennung zwischen Christentum und Kultur so gut wie vollkommen (54). „Eine wahre Synthese ist gar nicht möglich durch Zusammenflicken“, und „die Arbeit dieser und wohl auch nächster Generationen ist gar nicht und kann nicht sein die Synthese, sondern das Wegräumen der Hindernisse und die Befreiung und Läuterung des eigenen Geistes“, was aber doch nicht gleichbedeutend ist mit der Forderung der Gleichgültigkeit des Christen gegen alle Kultur, unchristliche oder antichristliche (55 f.). Nicht der Schleiermachersche Satz von einem „ewigen Vertrag“ zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen unabhängigen wissenschaftlichen Forschung wie zwischen feindlichen Mächten, deren Normalzustand eigentlich der Krieg ist, kann die Formel bilden für das Verhältnis von Christentum und Kultur — „es werden dann freilich immer wieder solche Verträge geschlossen, und immer auf ‚ewig‘, aber lange ehe die Ewigkeit erreicht ist, werden sie vielleicht aussehen wie der von Versailles“ — noch auch eine Verbindung durch „Personalunion“ (Kierkegaard), wo beide unausgeglichen aneinandergekettet sind, sondern ein Bund wie von zwei freundlichen in Gott verbundenen Mächten, die Frieden und Lebenserhöhung heraufführen (60 ff.)

Der Pessimismus, mit dem H. die Gegenwartslage ansieht, dürfte schwer zu entkräften sein und könnte den Leser entmutigen, wenn nicht hinter allen dunklen Schattten auch der Optimismus des religiösen Glaubens sichtbar würde, der der endlichen Verklärung der Kultur durch das Christentum gewiß ist.

2. Neundörfer, Karl, *Zwischen Kirche und Welt*. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlaß. Herausgegeben von Ludwig Neundörfer und Walter Dirks. Frankfurt a. M., Verlag der Karolusdruckerei, 1927 (179 S. gr. 8<sup>o</sup>). M. 5.

Das Erscheinen dieses Bandes läßt erneut den schweren Verlust ins Bewußtsein treten, der uns in dem Heimgang des so früh und jäh aus dem Leben geschiedenen Verfassers getroffen hat. Es ist ein Werk der Pietät nicht nur, sondern auch eine Bereicherung unseres theologischen und soziologischen Schrifttums, daß die Arbeiten N.s gesammelt und herausgegeben werden. Wenn auch vorsichtige redaktionelle Eingriffe in die im Nachlaß vorgefundenen, zum Teil noch nicht auf ihre letzte Form gebrachten, zum Teil auch Wiederholungen enthaltenen Manuskripte vorgenommen werden mußten, so bieten diese Aufsätze doch das Gedankengut des Verstorbenen. Daß N., bevor er Theologe wurde, Jurist war und beides mit innerer Notwendigkeit geblieben ist, gibt, wie der Herausgeber in einer Einführung sagt, seiner Form der Begegnung zwischen Kirche und Welt eine besondere Färbung (9). Die Kirche ist ihm „die wirkliche römisch-katholische Kirche, so wie sie heute ist“, und die „Welt“ ist ihm gleichfalls nicht in erster Linie „das Weltliche“, sondern es sind ihm die konkreten Mächte, der heute lebende Staat und die konkreten Teilbildungen der Gesellschaft (10). Der erste Teil des Buches betrachtet die Kirche innerhalb ihrer selbst als göttlich-menschliche Erscheinung, der zweite die kirchenpolitische Aktion der Kirche selbst und der dritte die Mitarbeit des kirchengläubigen Staatsbürgers an den politischen Aufgaben der Jetztzeit. Einzelne Aufsätze sind bereits veröffentlicht gewesen, die des zweiten Teiles fast alle noch nicht.

Das Kapitel „Recht und Macht in der Kirche“ (25—39) gibt eine Darstellung und Kritik der Sohmschen Aufstellungen über das Kirchenrecht, die nach der geschichtlichen Seite eine ebenbürtige Antwort von unserer Seite noch nicht gefunden haben (31). Es wird bestritten und widerlegt, daß das „neukatholische“ Kirchenrecht zum „altkatholischen“ und damit der jetzige Katholizismus zum Urchristentum in einem wesenhaften Gegensatz stehe, und gezeigt, daß die Entwicklung vom Urchristentum zum mittelalterlichen und heutigen Katholizismus mit seinem Kirchenrecht und Papsttum eine geschichtlich notwendige gewesen ist (32 ff.). Dabei verhehlt sich N. nicht die Gefahr einer falschen Vergöttlichung und falschen Verweltlichung des Kirchenrechts, wie sie etwa mit den Worten Integralismus und Legalismus sich ausdrücken lassen (37 ff.). „In Wahrheit ist das Kirchenrecht vielleicht der problematischste Punkt im Leben der Kirche — wenigstens für uns Menschen von heute“ (31). — Die Stellung der Laien in der Kirche ist „in Hinsicht auf Amt und Ordnung für den Katholiken in keiner Weise fraglich, sondern eindeutig bestimmt. In Hinsicht auf Geist und Leben aber ist sie ein wahres Problem“ (47). Inhalt und Grenzen des „Laienpriestertums“ werden näher bestimmt. Hierbei wird von der Firmung sehr mit Recht gesagt, daß dieses Sakrament im sakramentalen Organismus der Kirche als das „Sakrament des Laienpriestertums“ zu erklären sei (52). „Auf dieser Mitarbeit der Laien, und zwar weitester Kreise von Männern und Frauen, ruht aber das Geschick der Kirche nicht weniger als auf der Arbeit der Priester“ (59). — In dem Aufsatz „Religiöser Glaube und politische Form“ gibt N. eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und Hellmut Pleßner über die Frage der politischen Form der Kirche und tadelt bei beiden, daß die für die Kirche in Anspruch

genommene Form mehr als kulturelle und amtliche denn als religiös-charismatische erscheint (72).

In dem Teil „Kirche und Gesellschaft“ ist die Polemik gegen den Heinerschen Satz, daß es ein rein aus menschlicher Vernunft hervorgebrachtes und entwickeltes, auf den Prinzipien des Naturrechtes aufgebautes Kirchenrecht ebenso wenig geben könne, als es eine natürliche oder philosophische Kirche gebe, mit dem Hinweis darauf, daß es doch auch eine natürliche Religionsphilosophie gebe (77), nicht glücklich. Denn durch diesen Satz wird nicht bestritten, daß „aus Erfahrung und Nachdenken allgemeine Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer solchen natürlichen Kirche erkannt werden“ können. Bestritten wird nur, daß es diesen Gegenstand, eine natürliche Kirche, irgendwo und irgendwann gebe, nicht daß es sie geben könne, und behauptet wird demgemäß nur, daß, wenn es das eine, den Gegenstand, nicht gebe, es auch das andere, eine Wissenschaft von diesem Gegenstand, nicht geben könne, womit nicht geleugnet zu sein braucht, daß die übernatürliche Realität der Kirche auch eine natürlich-rechtliche Seite hat. Darum bleibt der andere Satz des Verf. doch unangefochten, daß „die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit“ zu betrachten sei (78). Das ist sie insofern, als sie „den Hunger der Masse nach Religion stillt und das Leben der Masse durch Religion formt“ (93).

In dem Abschnitt über „Königtum Christi und Autorität der Kirche“ (99—104) wird dargelegt, wie die Kirche als Trägerin der Königsherrschaft Christi Gewalt hat nicht nur über das einzelne Individuum, sondern auch über die menschliche Gesellschaft, aber doch der Befürchtung, als werde dadurch das Königtum Christi zu einem Mittel, die ganze mittelalterliche Kirchenherrschaft über Staat und Kultur zu erneuern und die Eigenständigkeit der Kulturgebiete (Staat, Wissenschaft, Wirtschaft) aufzuheben, mit dem Hinweis darauf begegnet, daß sowohl nach der Absicht Jesu als nach der ausgesprochenen Lehre der Enzyklika „Quas primas“ das Reich Gottes als ein wesentlich geistiges verstanden werde, eine Auffassung, die durch den offiziellen Leitartikel des Osservatore Romano zum Erscheinen dieses Rundschreibens noch ausdrücklich bestätigt werde. Die Kirche ist nicht nur... eine „Konfession“ neben anderen (101). — Der „Laizismus“ ist vom Laienapostolat wohl zu unterscheiden. Ersterer ist die „Überspannung und Entartung einer Entwicklung, die in ihrem Kern gegen das Königtum Christi in keiner Weise verstößt, sondern im Gegenteil geeignet ist, es voller als in früheren Zeiten zu entfalten“ (108). Nur in der Hebung des Laientums zum stärkeren Bewußtsein persönlicher Verantwortung in der heutigen Kirche liegt das wirksame Mittel für die Überwindung des Laizismus in der modernen Welt. Der „weltliche Arm“ der Kirche soll heute das Laientum der Masse sein (109 ff.).

Was in den romanischen Ländern die „katholische Aktion“ genannt wird (Beherrschung der Welt durch Christus, Darstellung Christi in der Kirche, Auswirkung der Kirche in der Gesellschaft durch Laien), wird nach dem Vorgang der autorisierten Übersetzung der Enzyklika „Ubi arcano divino“ (1922) mit „Katholische Bewegung“ wiedergegeben. Als Aufgabe wird ihr für Deutschland zugeschrieben die Förderung des innerkirchlichen Lebens in Familie, Gemeinde und Bistum und die Durchsetzung der kirchlichen Grundsätze im öffentlichen Leben (113 ff.). „Sie ist die in der Gesellschaft wirkende Kirche“ (116). „Aus der Natur der katholischen Werkgemeinschaft ergibt sich ihre Freiheit wie auch ihre Bindung und damit das Gesetz ihres Aufbaues wie ihres Wirkens“ (117). — Wie die Kirche selbst Politik treiben muß, nicht zwar um der Politik, sondern um der Religion willen, die sie zu beschützen und zu fördern hat, so auch die „Katholische Bewegung.“ Daraus ist aber keineswegs zu folgern, daß nun alle Fragen des persönlichen und öffentlichen Lebens unter die Leitung der Kirche gestellt seien, und es wird betont, daß ein Unterschied bestehe zwischen wesentlich sittlich-religiösen und wesentlich wirtschaftlich-politischen Handlungen und daß nur diejenigen dem Urteil der Kirche unterliegen, welche „den Altar berühren“ (121 ff.). Zu dieser Frage hätte jedoch Mehreres und Präziseres gesagt werden können, namentlich unter Verwendung der Unterscheidung von positiver und negativer Orientierung. Dem Mißtrauen in Laienkreisen, als sei es der Kirche nicht um Reich Gottes und Königtum Christi zu tun, sondern um wirtschaftlichen Besitz und politische Herrschaft, „können wir Vertreter der Kirche wirksam nur dadurch begegnen, daß wir uns in allen rein politischen und rein wirtschaftlichen Fragen zunächst außer und über den Parteien halten und nur mit den Mitteln der religiösen Lehre und des sittlichen Beispiels für die Wahrheit des Christentums Zeugnis ablegen“ (127).

Das Problem des Konkordates erhebt sich von zwei Seiten

her, von der Frage, ob das Handeln um Vorteile und das Ausnutzen von Gelegenheiten nicht dem Geiste echten Glaubens widerstreite und ob die Souveränität der Staatsgewalt nicht durch ein Konkordat beeinträchtigt werde (129). Während Carl Schmitt die Konkordatsidee mit dem Wesen von Kirche und Staat unlösbar verknüpft sein läßt, sieht Ernst Michel in ihr nur eine mittelalterliche Erscheinung. N. entscheidet sich für die Formel „Lebensbund“, mit der Maßgabe, daß die Kirche zwar nicht selbst Staat wird, wohl aber eine „vollkommene Gesellschaft“ neben dem Staat als der anderen ebenfalls vollkommenen, wenn auch andersartigen Gesellschaft (131 ff.). An dem bayrischen Konkordat übt er insofern Kritik, als er meint, die Kirche hätte dem Staat so weitgehende Zugeständnisse nicht zu machen brauchen, und die Frage aufwirft, ob nicht „ein etwaiges Weniger an finanzieller Leistung durch ein Mehr an politischer Freiheit reichlich aufgewogen worden wäre“ (136). Über die Lage urteilt N. nicht weniger besorgt wie Theodor Haecker, wenn er schreibt: „Was hilft aber alles Recht und alle Kraft zum Ordnen, wenn das zu ordnende Leben immer mehr den Händen entgleitet? Und ist unsere Kirche nicht in einer solchen Lage?“ (139).

Im dritten und letzten Teile wird „die parteipolitische Spaltung der Katholiken als eine übernationale Erscheinung“ gekennzeichnet und dargetan, wie in den meisten Ländern Europas die Tendenz dahin geht, daß die Katholiken unter den verschiedensten parteipolitischen Verhältnissen und auch bei ganz entgegengesetzten kirchenpolitischen Lagen den Gedanken einer überparteilichen Bewegung zum Schutze der Kirche aufrecht halten (153). Der Zusammenschluß in ausgesprochen katholischen Parteien erscheint ihm als Ausnahmefall, der einer besonderen Begründung bedarf, und mit Gefahren verknüpft. — Hier liegt „unser katholisch-politisches Problem in Deutschland“. N. zeigt die Problematik der Deutschen Zentrumspartei auf und tritt in eine Auseinandersetzung mit ihr ein, welche in die Forderung ausmündet, daß die beiden katholischen Parteien in Deutschland sich in erster Linie staats- und volkspolitisch zu orientieren hätten (154 ff.). Wir brauchen entschieden „eine Indifferenz der Kirche gegenüber der Welt und deshalb eine Neutralität des Klerus in der Politik. Haben wir nur den Mut, einmal ganz Politiker, aber auch ganz Christen zu sein“ (171). Bei diesen Gedankengängen wird der Widerspruch der führenden Politiker der deutschen Katholiken einsetzen.

Das N.sche Buch bietet eine reiche Fülle alter und neuer Gedanken in kristallklarer Darstellung und Entwicklung und regt zu weiterem Nachdenken an. Es steht, als Ganzes gesehen, ebenso fest mitten im Idealen wie im Realen.

### 3. Stonner, P. Anton S. J., Kirche und Gemeinschaft.

Vorträge, gehalten auf der Innsbrucker Akademikertagung 1925. [Der katholische Gedanke, Band XIX]. Köln-München-Wien, Oratoriums-Verlag, 1927 (X, 80 S. 8°). Gbd. M. 2,50.

Der Begriff der *societas perfecta* in Anwendung auf die Kirche ist der Theologie seit langem geläufig. Es fragt sich aber, in welchem Verhältnis die Kirche zu den von ihr umschlossenen religiösen Persönlichkeiten steht und diese zu ihr stehen, wieweit die beiden im Begriff der *societas* liegenden polar entgegengesetzten Elemente der Gemeinschaft und der Gesellschaft theologisch erkannt und formuliert sind und ob eine solche etwa bestehende theologische Erkenntnis auch im religiösen Bewußtsein der Kirchenglieder lebendig ist. Die erste dieser drei Fragen findet in der vorliegenden Veröffentlichung des katholischen Akademikerverbandes eine Beantwortung, bei der auch gelegentlich Licht auf die beiden anderen reflektiert wird. Der Verfasser, Akademikerseelsorger in Wien, dem, wie er im Vorwort bekennt, „die Gemeinschaft und Gemeinschaftsmöglichkeit durch die Kirche aufgegangen ist“ und dem vieles von dem hier Gesagten in Kreisen der Jugendbewegung lebendig wurde, geht in seinen manchmal mit sichtbarer Hinwendung an die Jugend gegebenen Darlegungen von der heutigen Gemeinschaftssehnsucht aus, um dann den Gemeinschafts-

gedanken in der Kirche und seine Ausstrahlungen auf die soziale Frage aufzuzeigen.

Gegenüber dem früher verkümmerten Gemeinschaftsgefühl wird die heute besonders in der Jugend auftretende übersteigerte Idee von Gemeinschaft charakterisiert (3 ff.). Sie macht sich geltend in Jugendgemeinschaften, Familiengemeinschaft, Volksgemeinschaft, Staatsgemeinschaft. Vielen erscheint die Kirche zu eng, als daß sie dem neuen starken Gemeinschaftsbedürfnis noch genügen könnte (11). Demgegenüber wird nun ausgeführt, wie der katholische Gottesbegriff und Christusbegriff tiefstes Gemeinschaftsleben fordert und fördert (12 ff.), wenn nur die Idee Gottes (Schöpfer aus Liebe und Gott unser Vater) und Christi (die in Menschengestalt sichtbar gewordene göttliche Liebesfülle und der Erstgeborene unter vielen Brüdern) richtig erfaßt wird (19 ff.), und wie der ordnungsgemäße Heilsweg zur katholischen Kirche mit ihren drei Ämtern und ihren Sakramenten hindrängt (31 ff.). Der Gemeinschaftscharakter des sakramentalen Lebens der Kirche wird im einzelnen überzeugend und gemeinverständlich auseinandergesetzt, besonders eindrucksvoll und in einer für manchen Leser neuen, aber auf bester Theologie beruhenden Weise für das Bußsakrament, dessen Gemeinschaftsbedeutung wohl am vollständigsten aus dem Bewußtsein der heutigen Gläubigen verschwunden ist. Nur das mangelnde Verständnis des wahren Wesens der Kirche ist schuld, daß „die gemeinschaftshungrigen Menschen der Gegenwart die Kirche ablehnen, weil sie zu wenig Gemeinschaft ist“ (40). — Die Ausstrahlungen der kirchlichen Gemeinschaftskraft auf andere Gemeinschaften (Jugendbünde, Familie, Kultur) werden im einzelnen dargelegt (41 ff.). Die Ausführungen über die Einigungsfrage vom Standpunkt katholischer Kultur klingen in die Hoffnung aus, daß wir bald dahin kommen möchten, „wo man in England und Holland heute längst schon ist, daß sich nämlich Führer der beiden Konfessionen doch endlich einmal ruhig zusammensetzen können und mit ganz ehrlichem Willen nach einer Verständigung suchen“ (51). Diese Hoffnung würde der Verf. heute wohl nicht mehr aussprechen.

Der letzte Abschnitt ist dem Thema „Kirche und soziale Frage“ gewidmet (52—79). Das Wesen der Kirche selbst ist entscheidend für die Frage, ob man sich viel oder wenig für die Lösung der sozialen Frage von der Kirche versprechen soll (59). In dem Grunddogma von dem mystischen Leib des Herrn liegen die Elemente für ihre Lösung beschlossen (60 ff.). „Die soziale Frage ist nicht nur eine Lohnfrage, sondern viel mehr eine Seelenfrage“ (68). Aus dem kirchlichen Gemeinschaftserlebnis folgt das Verstehen, mit dem Verstehen das Wertschätzen, mit dem Wertschätzen das Mitfühlen, mit dem Mitfühlen das Helfen (68 f.). Es werden dann gewisse praktische Winke gegeben für eine von der Religion getragene Volksbildung und Lebensreform (70 ff.), um dann an dem Beispiel der „Gottessiedlung“ in Wien zu zeigen, wie die Durchdringung des Lebens mit dem kirchlichen Gemeinschaftsgeist vorsichgehen kann (74 ff.).

Das Buch ist mit warmer Begeisterung und tiefem Glauben an die heilende Gemeinschaftskraft auch der heutigen Kirche geschrieben, gelegentlich gar mit starkem Pathos, das aber darum nicht ermüdet, weil dieser Glaube dahinter steht und weil es das Pathos eines selbst innerlich jugendlichen Menschen ist, der Gemeinschaft erlebt hat.

4. **Wunderle, Georg, Zur Biologie des kirchlichen Lebens.** Gedanken über seine Entwicklung und Erstarrung. [Zur religiösen Lage der Gegenwart. Herausgegeben von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. Heft 16]. München, Dr. Franz A. Pfeiffer, 1927 (68 S. 80). M. 2,20.

In dieser kleinen, aber gehaltvollen Schrift des Würzburger Religionspsychologen wird der neue und reizvolle Versuch unternommen, die Kirche und ihre Lebensäußerungen unter den biologischen Gesichtswinkel mit besonderer Berücksichtigung der beiden Probleme der Entwicklung und der Erstarrung zu stellen.

Der Ausgangspunkt der gesamten Untersuchung ist „der Glaube an das übernatürliche Leben, das uns Christus gebracht hat“ (12), ihr Ziel wird dahin bestimmt, „die beiden Begriffe

„Entwicklung“ und „Erstarrung“ in ihrer Anwendung auf das religiöse Gemeinschaftsleben, vornehmlich auf das Gemeinschaftsleben der Kirche, zu prüfen und den berechtigten Sinn herauszustellen“ (15). Man hat unter dem Einfluß des mit mechanistischen Vorstellungen belasteten Entwicklungsbegriffes innerhalb der katholischen Theologie lange gezögert, das Werden und Wachsen des Christentums unter dem Begriff der Entwicklung zu betrachten (17). Unterdessen aber hat die teleologische Auffassung der Entwicklungsidee einen überragenden Einfluß gewonnen (18). Das göttliche Leben in der Menschheit aber gleicht der göttlichen Unwandelbarkeit und kann nur bezüglich der äußeren Erscheinung, nicht aber des inneren Wesens einer Entwicklung unterliegen (gegen Sohmn). Auch eine bloße geschichtlich zufällige synkretistische Verbindung von religiösen Elementen des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung vermag keine Erklärung des Wesens der katholischen Kirche zu geben (gegen Heiler). Dagegen ist eine organisch-teleologische Auffassung der Entwicklung auch beim Christentum möglich und von Jesus selbst in Gleichnissen und von Paulus in Bildern wie dem vom menschlichen Leibe zum Ausdruck gebracht worden (18 ff.). „Diese Analogie allein macht das, was in den künftigen Perioden als ‚neu‘ auftritt, sowohl in seinem Unterschiede von der Entwicklungsgrundlage als auch in seiner Wesensgleichheit mit ihr verständlich“ (25). Nicht nur besteht eine Entwicklung der menschlichen Erfassung des göttlichen Wahrheits- und Lebensgehaltes der Kirche (26), sondern auch in dem in der Kirche fortlebenden Christus selbst (29), insofern immerfort menschlich-kulturelle Elemente, freilich unter dem Einfluß einer gottgeleiteten unfehlbaren Autorität in die übernatürliche Erkenntnis- und Lebensordnung des Gottesreiches der Kirche eingefügt werden (30). Hier erscheint es mir übrigens theologisch richtiger, „die gerade und gesunde Entwicklung des göttlichen Samenkörnleins“ nicht „nur“ durch die unfehlbare Autorität gesichert sein zu lassen (32), sondern in erster Linie durch die (im Glauben zu erfassende) immanente Kraft des göttlichen Lebensprinzips im mystischen Leibe Christi, welches seinerseits jene äußere und bezüglich ihrer vollen Infallibilität nur indirekt (durch Behütung) in Wirksamkeit tretende Lehrautorität aus sich hervortreibt. In dieser Frage scheint mir auch Newman die Unfehlbarkeit noch zu rationalistisch-positivistisch begründet zu haben.

Die Zentralisation und Differenzierung des kirchlichen Organismus vollzieht sich in der Richtung auf Wahrheit und Leben, aber nicht nur in der Verschiedenheit der charismatischen Begabungen, sondern mehr noch in den regulären Ämtern und in dem Gemeindeleben der Kirche mit dem letzten Ziel einer vollendeten Gottdurchdrungenheit des menschlichen Lebens (35 ff.). Schließlich ist die christliche Kirche auch in dem Sinne einer organischen Entwicklung unterworfen, als bei ihr wie beim physischen Organismus auch die „Verholzung“ ein notwendiges Stadium der Entwicklung zur Vollkommenheit bildet, indem die Wellenbewegung ihres geschichtlichen Lebens wieder und wieder zu einer relativen Erstarrung und Verfestigung kommt, die nicht als Verderbnis und Tod, nicht einmal notwendig als Abbauerscheinung verstanden zu werden braucht (37 f.).

Der Frage der „Erstarrung“ ist eine besondere Untersuchung gewidmet (39 ff.). Gesundes organisches Leben darf sich nicht ins Unendliche differenzieren, wenn nicht seine biologische Kraft unnütz vergeudet werden soll, sondern bedarf auch der Zusammenfassung durch Einheit und Ordnung (39 ff.). Außerhalb des Katholizismus besteht vielfach Neigung, die ungemessene Fülle der Differenzierungen für einen positiven Wert zu halten (vgl. Harnack, Das Wesen des Christentums). Besteht für das katholisch-kirchliche Leben die Möglichkeit einer Erstarrung? Die Frage wird in polemischer Auseinandersetzung mit Werner Elert, Das Erstarrungsgesetz des Protestantismus, beantwortet. In protestantischen Kreisen wird die Erstarrung der Reformationskirche darin erblickt, „daß die freie Geistesgemeinde des Anfangs doch wieder zur festgefügteten Institution wird, mit rechtlich begründetem geistlichem Amt, mit äußerlicher kirchlicher Sitte und starrer dogmatischer Gebundenheit“ (43). Auf den Protestantismus läßt sich der Begriff der organischen Entwicklung deshalb nicht ohne Vorbehalt anwenden, weil ihm die objektive Entwicklungsgrundlage fehlt (48). Jedenfalls ist nicht jede durch Ausdruck und Form erzeugte „Festigkeit“ gleichbedeutend mit „Erstarrung“. Wohl kann Erstarrung und Verholzung den Sinn einer Ablösung des Lebendigen von seinem Lebensgrunde haben, wie die Rebe verdorrt, wenn sie vom

Weinstock abgetrennt wird (51). Das kann aber nur beim einzelnen Menschen, nicht aber bei der Kirche als Ganzem geschehen, weil diese mit Christus und dem Heiligen Geist als der Quelle ihres Lebens verbunden ist (53). Elert unterscheidet drei Stadien auf dem Wege zur Erstarrung, das Gemeinschaftwerden, die Beugung unter das Wort und die geschlossene Organisation; demgegenüber wird gezeigt, wie die Formlosigkeit den schrankenlosen Subjektivismus begünstigt und die Auflösung jeder Gemeinschaft und damit die wahre Erstarrung zur Folge hat (54 ff.). Wo Religion nicht rein subjektivistisch verstanden wird, verlangt sie geradezu von innen heraus nach solcher „Erstarrung“ durch Bildung einer ihr angemessenen sichtbaren Gemeinschaftsform (60 ff.). Nach katholischer Auffassung aber ist das Christentum Christi eine Stiftung für die Gemeinschaft, insofern die Kirche der fortlebende Christus ist (65). Hier kann auch die erstarrte Form ein Mittel sein, durch das sich schwachgläubige Glieder oder Zeiten oder Kulturen wieder zu den Quellen des ursprünglichen Lebens zurückasten, um dieses wieder neu zu erobern und weiter zu entwickeln (65 f.).

5. **Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gesellschaft.** (Theologische Blätter. Herausgegeben von Prof. Dr. Karl Ludwig Schmidt, Jena. 6. Jahrgang, Nr. 5 [Mai 1927] 113–142).

Es handelt sich hier um 11 gedrängte, zum Teil fast thesenhaft aufgebaute Aufsätze verschiedener Verfasser, welche im voraus für eine Konferenz von sechs englischen und sechs deutschen Theologen in der Deanery von Canterbury vom 2. bis 9. April vor. J. vorbereitet wurden. Diese Konferenz verdankt ihren Ursprung der Weltkonferenz für praktisches Christentum zu Stockholm im Jahre 1925 und der Erkenntnis, daß hinter den praktischen Fragen dieses Kongresses die tiefere theologische Frage nach dem Wesen des Reiches Gottes und seiner Beziehung zur menschlichen Gesellschaft liege. Diese Vorträge „führten zu einer sehr freundschaftlichen und fruchtbaren Aussprache, und in vielen wichtigen Punkten stimmten Gelehrte verschiedener theologischer Herkunft miteinander überein“ (Vorwort). Adolf Deißmann, der Vorsitzende der Theologenkommission der Stockholmer Weltkonferenz, spricht in einem Schreiben an die Teilnehmer der britisch-deutschen theologischen Woche seine Meinung dahin aus, daß ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen „der“ deutschen und „der“ angelsächsischen Auffassung vom Reiche Gottes nicht bestehe und die Problemlage darauf hinzudrängen scheine, daß sich die Mannigfaltigkeit der Reichsgedanken in den verschiedenen Kirchen der Christenheit zu einem Parallelogramm ökumenischer Kräfte vereinige (115). Wenn auch zunächst an die Theologie der Kirchen der Reformation gedacht ist, so wird doch naturgemäß die Fragestellung der katholischen Theologie bei diesem Grundproblem mitberührt. Uns gehen hier am meisten nicht die Aufsätze an, welche die biblischen und historischen (urchristlichen, altchristlichen, mittelalterlichen, reformationszeitlichen) Fragen nach dem Verständnis des Reiches Gottes betreffen, sondern diejenigen, welche die Fragen Reich Gottes und Kirche, Reich Gottes und Gesellschaft, Reich Gottes und Staat in den Bereich ihrer Erörterung ziehen. Nur einige bedeutsamere Gedanken und Sätze mögen hier angemerkt sein.

Der Engländer Edwyn C. Hoskyns sagt von Paulus, für ihn sei das Christentum „der große schöpferische Akt der Gnade Gottes“ und die Bekehrung „der Eintritt in die himmlische, übernatürliche Ordnung, die jetzt auf die Erde herabgestiegen ist und herabsteigt“, und die *ἐκκλῆσια* „die Konkretisierung der Gnade unseres Herrn Jesus Christus und der Liebe Gottes und der Gemeinschaft des heiligen Geistes in einem lebendigen Organismus“ (116), und zeigt, wie die Kirche schon in den Schriften des N. T.,

besonders bei Paulus, Lukas und Johannes, nicht als eine erst kommende, sondern als eine schon gegenwärtige auftritt (117), und daß die eschatologische Bildersprache deshalb für das Christentum grundlegend war, „weil sie in angemessener Weise den überweltlichen Charakter Gottes, der Kirche und der christlichen Sittlichkeit bewahrte und behütete“ (118).

Karl Ludwig Schmidt dagegen betont, daß der Ausdruck „Himmelreich“ wesentlich nicht „Reich“, sondern „Herrschaft“ bedeute, daß diese Himmelsherrschaft negativ „etwas allem Jetzigen und Hiesigen, allem Gegenwärtigen und Irdischen Entgegengesetztes, also etwas schlechthin Wunderbares“ sei (119), daß „dies Negative, daß das Reich Gottes das ganz Andere, das schlechthin Überweltliche ist, das Positivste ist, was überhaupt im Hinblick auf Gott gesagt werden kann“, und daß „die Wirklichkeit solcher Gottesherrschaft Zukunft“ sei und den Menschen in seiner Gegenwart bestimme (120).

Lehrreich ist der Beitrag von Heinrich Frick über „Das Reich Gottes in der Theologie von Luther bis heute“, wo drei Perioden in der Geschichte der Auffassung vom Reich Gottes unterschieden werden, eine erste, bestehend aus der schöpferischen Frühzeit, in der das Reich Gottes erneut als reiche Mannigfaltigkeit und Komplex mit mehreren Elementen verstanden wird, und aus der nachreformatorischen, in der die Fülle der Elemente wieder auseinanderfällt, eine zweite, die im Zeichen der Auseinandersetzung mit der säkularisierten Kultur steht, und eine dritte, die den urchristlichen Reich-Gottes-Gedanken neubeleben möchte (133–137).

E. G. Selwyn sieht in seinem Aufsatz „Das Reich Gottes und die Kirche“ einen der hervorstechendsten Gegensätze zwischen den synoptischen Evangelien und den apostolischen Schriften im N. T. in dem „Übergewicht des Gedankens vom Reich in den ersteren und seinem tatsächlichen Verschwinden zugunsten des Gedankens von der Kirche in den letzteren“. Die Kirche habe „eine doppelte Rolle gegenüber der menschlichen Gesellschaft zu spielen — die des Getrenntseins, der Zeugenschaft, der Herausforderung von außen und die der sympathisierenden Durchdringung, Führung, Hilfe von innen“. „Die Rechtfertigung der katholischen Kirche und ihrer verschiedenen Entwicklungen ist im ganzen die gewesen, daß sie diese Synthese stetiger im Auge behalten hat als der Protestantismus.“ Da die Kirche „selbst ein sozialer Organismus ist (und nicht einfach eine freiwillige Vereinigung von Individuen)“, so hat sie nicht die Möglichkeit, „indifferent gegenüber anderen sozialen Organismen um sie herum zu sein, z. B. gegenüber Schulen und Universitäten und vor allem gegenüber dem Staat“. „So muß sie irgendeine Art von ‚Konkordat‘ mit diesen anderen Organismen schließen.“ „Das Bürgerrecht der Kirche ist im Himmel; und obwohl dieses Bürgerrecht eine Zeitlang auf der Erde ausgeübt wird, wird es erst jenseits entwickelt und vollendet. Die erneuernden Tätigkeiten der Kirche in der menschlichen Gesellschaft sind nicht unter ihren erwogenen Zielen, sondern eher eine Begleiterscheinung ihres geistigen Lebens (137–139).

In dem Parallelbeitrag des deutschen Theologen Paul Althaus mit der gleichen Überschrift wie der vorhergehende des Engländers wird die Kirche definiert als „die durch das Wort von Jesus Christus in Kraft des heiligen Geistes gesammelte Gemeinde der Gläubigen“. „Das Wort Kirche ist zweideutig, indem es sowohl die Kirche Gottes wie die geschichtlichen Kirchengebilde bezeichnen kann“, und diese Zweideutigkeit hat „ihren Grund in der Doppelseitigkeit ihres Wesens“. „Die Kirche wird geschichtlich in ‚Kirchen‘ d. i. in Genossenschaften“, und die Kirche als organisierte Genossenschaft „kann mit der Kirche Gottes nicht einfach gleichgesetzt werden“, die vielmehr durch das verborgene Geisteswirken Gottes gesammelt wird und insofern „unsichtbar“ ist. „Andererseits ist aber auch jede falsche Trennung der Kirche Gottes und der empirischen Kirchen abzulehnen: die Kirche Gottes erbaut sich nicht anders als durch den Dienst der empirischen Kirchen. Zwischen der Kirche und den Kirchen waltet also . . . eine zum Wesen der Kirche in ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Art gehörige Spannung“, eine Spannung, die die Kirchen auf Erden nie überwinden können, um deren Überwindung sie aber dennoch „zum Dienste und Zeugnis des kommenden Reiches Gottes“ ringen müssen. „Geschlossenheit“, „Reinheit“ und „Einheit“ sind Attribute der Kirche, während die Kirchen als Volkskirchen weit offen stehen, von der Weltlichkeit befeckt sind und miteinander im Kampfe um die Wahrheit liegen. Die Kirche nimmt pflichtmäßig Interesse „an den Ordnungen dieser Welt, den wirtschaftlichen, sozialen, staatlichen und internationalen“, aber

denkt nicht daran, „die Weltordnungen in das Reich Gottes hinein zu verwandeln,“ weil sie „weiß um den Abstand zwischen jeder möglichen Weltordnung oder Kulturgestaltung und dem kommenden Reiche Gottes“, das sie nicht heraufführen, aber um das sie bitten und von dem sie als Gekommenem oder Kommen-dem Zeugnis ablegen kann (139—141). In diesem Aufsatz finden wir die klarsten Formulierungen des Problems „Kirche und Gesellschaft“. Es wird nur noch eine Äußerung darüber vermißt, wie nun diese beiden Spannungselemente der Gemeinschaft der Heiligen und der kirchlichen Organisation sich genauer zueinander verhalten, ob in einer gleich wesentlichen paritätischen Zuordnung oder so, daß das erstere Element einen irgendwie begründeten Primat vor dem letzteren hat.

Der letzte Artikel von Wilhelm Stählin behandelt das Thema „Das Reich Gottes und der Staat“. Es ist „ein Ausschnitt aus der umfassenden Frage nach dem Verhältnis des Reiches Gottes zu den Formen menschlicher Verbundenheit überhaupt“, als welche außerdem noch Familie, Volk und Wirtschaft dastehen. Die Botschaft vom Reiche Gottes aber ist das Entscheidende und „kann den Menschen aus jedem dieser anderen Verbundenheitskreise herausrufen.“ Der Christ darf sich der „aktiven Verantwortung für die Ordnungen des irdischen Lebens“ nicht entziehen und dadurch diese „der Herrschaft dämonischer Mächte preisgeben“. „Der Staat ist in keinem Sinn das Reich Gottes“, aber der Christ kann und muß den Staat bejahen und ehren und ihm verantwortlich dienen, wie anderseits auch der Staat „selbst zu einem Gleichnis des kommenden Gottesreiches wird und uns zum Dienst an diesem Reich erzieht“. „Die Frage der deutschen Jugendbewegung ist die Frage nach dem Reiche Gottes“, aber dabei ist es von entscheidender Bedeutung, ob dieses Reich Gottes in einem Gegensatz oder im Gleichklang mit den anderen Lebensordnungen empfunden wird. „Das Entstehen des Staates und seiner Ordnungen bewahrt vor einem individualistischen, mystischen oder sentimentalischen Mißverständnis des Reiches Gottes“ (141 f.).

Eine Fülle von Einzelfragen sowie versuchten und gelungenen Lösungen sind in diesen gedankenreichen Aufsätzen verstaubt. Eins aber haben diese Beiträge gemeinsam — und da müßte die katholische Kritik einsetzen —, daß sie nämlich von der unbewußten Voraussetzung oder der bewußten Stellungnahme geleitet sind, die Kirche doch, bei allen Zugeständnissen an den katholischen Standpunkt, als eine in erster und wesentlicher Linie innerliche, unsichtbare, jenseitige, eschatologische Gemeinschaft und, wenn überhaupt, dann erst sekundär auch als äußere, sichtbare, organisationsmäßige, rechtliche und diesseitige Gesellschaft zu sehen. Das hindert nicht, daß manche Gedankengänge der katholischen Betrachtungsweise von der Identität von Reich Gottes und Kirche und der polaren Zuordnung von Gemeinschaft und Gesellschaft in ihnen bis auf ein Haar nahekommen. Es scheint ein letzter Rationalismus zu sein, welcher den Vollzug der Glaubensentscheidung hintanhält, daß das göttliche Leben in der Kirche auch ein wahrhaft menschliches ist und daß dieses letztere um jenes ersteren willen grundsätzlich der Verwesung und Entartung entzogen sein muß, eine Entscheidung, die freilich letzthin auf die andere tiefere zurückweist: „Was haltet ihr vom Christus?“ (Mt 22, 42).

Bonn.

Arnold Rademacher.

Ronzevalle, S., S. J., Note sur le texte phénicien de la fêche publiée par M. P.-E. Guigues. [Mélanges de l'Université St.-Joseph, XI, 7].

Die Nekropole des alten Sidon ist in letzter Zeit vom *Service des antiquités de Syrie* neu durchforscht worden. Dabei ist u. a. eine Lanzenspitze aus Bronze zutage gefördert, die eine kurze phönizische Inschrift trägt.

Über diese handelt P. Ronzevalle im letztjährigen Bande der *Mélanges* der Beiruter Universität. Der Text lautet:

דן אדא

בן עכ

„Lanzen-(Pfeil-)Spitze des 'Ada, Sohnes des 'Akki.'“

Der zweite Eigenname bedeutet ‚Mann von Akko‘; der erste bleibt unklar trotz aller Mühe, die Ronzevalle auf seine Sinnerklärung verwandt hat. Das Wichtigste an dem Funde ist die Form seiner Schriftzeichen, die offenbar althphönizisch sind, da hier א und ע wie auf dem ‚Bauernkalender‘ von Gezer (etwa 9. Jahrh. v. Chr.) und ב und ס wie auf der Inschrift vom Sarkophag des Achiram von Gebal gebildet sind. Da letztere von manchen dem 13. Jahrh. v. Chr. zugewiesen wird, so setzt Ronzevalle unsere Inschrift ebenfalls in diese frühe Zeit.

Diese Datierung nimmt er nun zum Anlaß, um eine neue Theorie über den Ursprung der semitischen Buchstabenschrift vorzutragen. Nach ihm hätten Semiten verschiedener Gegenden sich in einer unseren althphönizischen Denkmälern weit vorausliegenden Zeit in Nachahmung der ägyptischen Schrift und speziell deren Konsonantzeichen Alphabete zurechtgelegt, die mit der Zeit einander angeglichen und schließlich zu einem Schriftsystem verschmolzen worden wären. Auf letzteres sei die uns bekannte nordsemitische (phönizische), aber auch die südsemitische Schrift zurückzuführen. Die altsemitische Schriftentstehung sei so alten Datums, daß es nicht angehe, die alt-sinaitische Schrift, die etwa um 1500 v. Chr. entstanden sein wird, für das semitische Uralphabet zu nehmen. Das, was Gardiner, Sethe und der Schreiber dieses über eine mehr oder weniger starke Beeinflussung der phönizischen Schrift durch die des Sinai vorgebracht hätten, sei ungenügend begründet, ebenso auch alles, was man bisher aus den Sinai-Inschriften herausgelesen habe. Irrig sei endlich auch die Anschauung der Vorgenannten von der Entstehung der semitischen Buchstabennamen. Diese möchten wohl in den verschiedenen semitischen Uralphabeten einmal recht verschieden gelaute haben, knüpften aber alle an ägyptische Schriftzeichennamen an. In einem Falle lasse sich dieser Zusammenhang noch deutlich erkennen, nämlich bei dem Namen für r, der ursprünglich Rō (= ägyptisch ro ‚Mund‘) gelaute habe, also so wie die Griechen ihr r benennen, während gemeinsemitisches Rōsch als Entstellung davon zu gelten habe.

Mit dieser neuen Theorie der Entstehung und Entwicklung der semitischen Buchstabenschrift dürfte P. Ronzevalle schwerlich durchdringen. Man hört starke Behauptungen und vermißt die Beweise dafür. Es werden Alphabete vorausgesetzt, von denen bisher nichts bekannt geworden ist, und wo die althphönizischen Buchstabenformen einer Vergleichung mit den ägyptischen Schriftzeichen widerstreben, da soll der Verlust von einst vorhanden gewesenem schuld daran sein. Während epigraphische Beweise sonst an der Hand von Zeichnungen und Tabellen geführt werden, fehlen bei Ronzevalle solche Beigaben gänzlich. Stark hypothetisch ist auch R.s Ausgangspunkt, nämlich die Versetzung der Achiram-Inschrift (samt der Lanzeninschrift) in das 13. Jahrh. v. Chr. Gewichtige Autoritäten wie Prof. Spiegelberg und Lidzbarski haben sich vor kurzem dagegen ausgesprochen, ersterer mit der Mahnung, Funde aus bereits erbrochenen Gräbern nicht sicher datieren zu wollen, letzterer mit dem Hinweis, daß die bisher als besonders archaisch genommene Form der א bei Achiram sich auch in einer zur Zeit des Pharaos Scheschonk I (10. Jahrh.) entstandenen phönizischen Inschrift finde. Unter diesen Umständen bleibt doch wohl die Sinaischrift der gegebene Ausgangspunkt für die semitische, speziell auch phönizische Schriftforschung, zumal da, wie ich vor kurzem in meiner Studie ‚Die Lösung des Sinaischriftpro-

blems: Die altthamudische Schrift<sup>1</sup> gezeigt habe, von der Schrift des Sinai zu derjenigen Nordarabiens und weiter Südarabiens eine gradlinige Verbindung besteht. Da die nordsemitische Schrift von der südsemitischen nicht wohl zu trennen ist, so wird auch erstere in irgendeiner Beziehung zum Sinai stehen, ob auch im einzelnen noch manches dunkel ist.

Münster i. W.

H. Grimme.

**Fischer, Joh.,** Dr. theol., Hochschulprofessor in Bamberg, **Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch.** [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 42]. Gießen, Alfr. Töpelmann, 1926 (44 S. 80). M. 2,30.

Das Heft enthält zwei Abhandlungen, einen „Nachtrag“ zu des Verf. Arbeit über das Alphabet der LXX-Vorlage (Alttest. Abhandl. X, 2, Münster 1924) und ein „Kritisches Referat über: Fr. Wutz, Die Transkriptionen von der LXX bis zu Hieronymus“ (Berlin-Stuttgart-Leipzig 1925).

Die erste Abhandlung ist eine sehr gründliche und wertvolle Untersuchung über „die Orthographie der LXX-Vorlage im Pentateuch“ (2—21). F. kommt zum Ergebnis, daß die Vokalbuchstaben in der LXX-Vorlage seltener als in M, regelmäßig nur am Wortende geschrieben waren; er sammelt im Pent. der LXX bzw. der LXX-Vorlage zahlreiche Belege für die textkritisch so bedeutsame einmalige Schreibung bzw. Doppelschreibung des gleichen End- und Anfangskonsonanten und für die einmalige Schreibung zweier aufeinander folgenden gleichen Konsonanten innerhalb eines Wortes und zweier aufeinander folgenden gleichen Worte; er zeigt auch durch neue Beispiele, daß die LXX-Vorlage ohne Satz- und Worttrennung geschrieben war, noch keine Schlußbuchstaben kannte und keine abgekürzte Schreibweise, wie von de Lagarde, Ginsberg und Perles behauptet wird, sicher keine durchgehende Kurzschreibung der Gottesnamen anwandte. Ein Nachtrag (21) zieht für die Schreibung der Vokalbuchstaben in den alphonikischen Inschriften zum Vergleich die Sarginschrift des Ahiram von Gebal (13. Jahrh.) und die Ostraka von Samaria (9. Jahrh.) bei.

Die zweite Abhandlung (22—41) erhebt gegen die von Fr. Wutz aufgestellte Transkriptionstheorie zunächst einige Bedenken allgemeinerer Art (gute Sprachkenntnisse der Übersetzer, ungenügende Hervorhebung der Hauptverwechslungsgruppen im Griechischen und Hebräischen, Mangel einer Darstellung der einzelnen Transkriptionssysteme), erwähnt dann kurz die für die neue Theorie geltend gemachten Argumente und stellt ihnen andere Lösungsmöglichkeiten gegenüber, um schließlich die von Wutz aus dem Pent. beigebrachten Stellen im einzelnen zu untersuchen. Ein Nachtrag (41 f.) prüft die für die Begründung der neuen Theorie aus Fr. Wutz, Die Psalmen (München 1925) in Betracht kommenden Stellen der ersten zehn Psalmen. Auch ein gutes Stellenverzeichnis (43 f.) ist beigegeben.

F. glaubt, daß W. wohl die Möglichkeit seiner neuen Theorie, aber noch nicht ihre tatsächliche Geltung erwiesen habe (27). Für den Pentateuch lehnt er die Theorie W.s völlig ab (40). Am ehesten scheint sie ihm noch für Kg und Chr aussichtsreich zu sein (44). F. hat unbedingt recht, wenn er zur Erzielung eines sicheren Urteils in der nun einmal aufgeworfenen Frage verlangt, daß bei jedem Buch jeweils das gesamte Material ins Auge gefaßt und durchgearbeitet werden müsse. Er hat diese Arbeit selbst in wünschenswerter Weise in Angriff genommen (vgl. auch Theolog. Quartalschr. 106 [1925], 308—335) und namentlich in der vorliegenden Schrift für die Stellen aus dem Pentateuch der von W. gegebenen Lösung seine eigene entgegengestellt. In der Tat läßt sich in den meisten Fällen eine befriedigende Lösung auf dem einen oder auf dem andern Weg finden. Es mußte darum auch W.s Psalmenausgabe allen eine Enttäuschung bringen, die in der Transkriptionshypothese

ein Universalmittel der Textkritik erwarteten. Es wird noch länger dauern, bis ein abschließendes Urteil reift. Wie die Meinungen schwanken können, möge der Hinweis auf Gn 49, 22 zeigen. W. verwendet die Stelle für, F. gegen die Transkriptionstheorie. Letzterer glaubt, daß hier der Übersetzer die nötige Umkombinierung des Konsonantenbestandes nur auf Grund des hebräischen Wortbildes vorgenommen haben könne (30 f.). Höchstens könnte man die Umkombinierung auf den Transkriptor abwälzen; das gehe aber nicht an, weil die Umkombinierung deutlich aus Übersetzungsnot stamme. Wäre es aber nicht doch möglich, daß der Transkriptor, der selbst den Text auch verstehen und verständlich machen wollte, eben im Dienste der Übersetzungsmöglichkeit, die Umkombinierung vornahm? Der gegenwärtige Stand der Frage wird vielleicht am richtigsten gekennzeichnet, wenn man sagt: Transkriptionen werden benützt worden sein; wir wissen aber noch nicht, in welchem Umfang das geschehen ist.

Regensburg.

J. Lippl.

**Schmidtke, Dr. theol. et phil.,** Privatdozent an der Universität Breslau, **Die Japhetiten der biblischen Völkertafel.** [Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 7]. Breslau, Müller u. Seiffert, 1926 (VIII, 95 S. 80). M. 4,50.

Die Völkertafel Gn 10 hat von jeher das Interesse gereizt. Schien sie doch über die Entstehung der ältesten Völker einzigartige Aufschlüsse zu geben. Heutzutage ist die Völkertafel allerdings nicht mehr die einzige und älteste Quelle über die alten Völkerverhältnisse, aber immer noch ein einzig dastehendes Denkmal altisraelitischen Schrifttums und alttestamentlicher Geschichtsbetrachtung. Die Forschung hat in neuerer Zeit zudem für das Verständnis der geschichtlichen und geographischen Angaben des Alten Testaments so reiches Material gewonnen, daß sich eine erneute Beschäftigung mit den Namen der Völkertafel lohnt. Sch. untersucht in seiner vorliegenden Habilitationsschrift Gn 10, 2—5, nicht ohne sich im ersten Teil (3—19) nach einer kurzen Einleitung (1 f.) auch über die Völkertafel als Ganzes zu äußern. Er sieht in ihren Namen mit Recht nicht Personen sondern personifizierte Völker, bezeichnet als ihren Sinn (3—9) den Erweis der Einheit der nachsündflutlichen Menschheit und als ihr geographisches Gesichtsfeld das westliche Vorderasien nebst den Ländern des Mittelmeergebiets, verbreitet sich über ihre literarische Komposition (9—13), indem er ihren Text in der herkömmlichen Weise auf J und P verteilt, und setzt ihre Abfassungszeit (13—19) mit Rücksicht auf das geschichtliche Auftreten der jüngsten erwähnten Völker und das Schweigen über bedeutende Völker der späteren Zeit in das 7./6. Jahrhundert. Der umfangreichere zweite Teil (20—95) befaßt sich mit den Japhetiten, d. h. den nördlich und westlich von Israel wohnenden Völkern. Dabei trägt Sch. für jeden Namen das ganze alttestamentliche Material zusammen, vergleicht damit die außerbiblischen Quellen, soweit es für seinen Zweck notwendig ist, und stellt kurz die Geschichte der einzelnen Völker wenigstens bis zur Entstehung der Völkertafel dar.

Sch. glaubt, daß die einzelnen Völker den drei Stammvätern nach rein geographischen Prinzipien zugerechnet werden, wenn auch politische Gesichtspunkte mit in Betracht zu ziehen seien (5); den Norden und Westen umfasse Japhet, die Mitte und den

Süden nehme Ham ein, und der Osten mit Arabien werde Sem zugeschrieben. Von rein geographischen Einteilungsgründen wird man aber wohl nicht reden können; denn die Hamiten reichen (vgl. die Kossäer-Kuschiten im iranischen Bergland) noch weiter nach Osten als die Semiten, und in Arabien und Syrien sind hamitische und semitische Völker derart ineinander gemengt, daß an eine Gliederung nach geographischen Gesichtspunkten nicht zu denken ist. Es mag daher erwägenswert erscheinen, mit T. Arldt, dessen Abhandlung über „Die Völkertafel der Genesis und ihre Bedeutung für die Ethnographie Vorderasiens“ (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes 30, 1918, 264–317) auch unter den letzten Bearbeitungen der Völkertafel (S. 2) hätte erwähnt werden können, den Schlüssel für die Gliederung der Völkertafel wenigstens wesentlich in der Gn 9, 25–27 überlieferten Weissagung zu suchen. Nach Arldt (a. a. O. 315 f.) faßt Ham jene Völker zusammen, die zur Zeit der Abfassung der Völkertafel irgendwie ihre Unabhängigkeit eingebüßt hatten und anderen Völkern unterworfen waren; Sem bezeichnet jene Völker, die je innerhalb der Entstehungszeit der Gn eine herrschende Stellung innehatten; die Japhetiten sind wesentlich Stämme, zum größeren Teil indogermanischer Herkunft, die nach ihrer Festsetzung in Vorderasien ohne völlige Einbuße ihres Volkstums wenigstens durch mehr oder minder lose Verbindung mit dem persischen Reich (= Elam) in die Machtsphäre der „semitischen“, d. h. der Herrenvölker einbezogen wurden. Die Verbindung mit dem persischen Reich ebnete ihnen zugleich den Weg zur Teilnahme am religiösen Segen, der von der Jahvereligion, d. h. von Sem ausging. Sch. selbst (S. 24) versteht denn auch das Wohnen Japhets in den Zelten Sems (Gn 9, 27) von der Teilnahme der indogermanischen Völker an den geistigen Gütern und der Hinführung zur Erkenntnis des Gottes Israels. Alle Schwierigkeiten löst freilich auch diese Vermutung nicht. Überdies nötigt sie, die Entstehungszeit der Völkertafel in ihrer vorliegenden Gestalt etwas herabzudrücken. Die Quellen sind natürlich älter. Eine Äußerung des Verf. über deren allmähliche Entstehung wäre nicht unwillkommen gewesen. — Die Verbindung Kanaans mit Ham erklärt Sch. (22) nicht aus politischer Abhängigkeit von Ägypten oder aus nationalistischer Abneigung, sondern durch Ausgleich zweier Überlieferungen über Namen und Reihenfolge der Noahsöhne: Sem, Japhet, Kanaan (Gn 9, 20–27) und Sem, Ham, Japhet (Gn 5, 32; 6, 10; 7, 13; 9, 18; 10, 1; 1 Chr. 1, 4). Vielleicht ist aber doch in Betracht zu ziehen, daß die Kanaanäer in der Tat nicht reine Semiten waren und von den Israeliten trotz der semitischen Sprache als fremdartiges Volk empfunden wurden. — Aus der Deutung der einzelnen Japhetitenamen sei hervorgehoben, daß Sch. Riphath mit Aripšā der Annalen des het. Königs Mursiliš II (Keilschrifttexte aus Boghazköi IV, 4; J. Friedrich, Aus dem het. Schrifttum I, Leipzig 1925, 15 ff.), d. h. mit der Gegend des heutigen Erserum gleichsetzt (48). Allerdings verkennt auch Sch. die Schwierigkeit nicht, daß sich der sonst nicht belegte Name solange erhalten konnte. In Magog sieht Sch. die Skythen im weiteren Sinne, d. h. die Saken (55), denen die Askenaz-Aškuḫ oder Skythen im engeren Sinne als Stamm angehörten. Dagegen scheint es mir zweifelhaft, ob unter Taršiš ursprünglich Tartessos im südwestlichen Spanien zu verstehen ist (70 ff.); Spanien liegt doch von den sonst in der Gn erwähnten Ländern etwas gar weit ab. Indes kann man wieder sagen, daß die Israeliten wohl eine dunkle Kunde von Tartessos haben konnten, aber keine genaue Kenntnis von seiner Lage zu besitzen brauchten. Taršiš als Sohn Javans würde sich bei der Auffassung Sch.s allerdings gut aus der griechischen Zeit von Tartessos (750–500 v. Chr.) erklären (75), wird aber auch begreiflich, wenn man in Taršiš mit Hüsing (Orient. Lit. Ztg. 10, 1907, 26 f., Memnon 1, 1907, 70 ff.) und Arldt (a. a. O. 275 f.) die Turuša (Twrwš) der Ägypter oder der Etrusker erkennt, die einst wohl in der Nachbarschaft griechischer Stämme saßen. Auch die Beziehungen der Etrusker in ihren späteren Sitzen in Ober- und Mittelitalien zum griechischen Unteritalien und Sizilien könnten in Betracht zu ziehen sein, wenn das neben Taršiš als Sohn Javans genannte Eliša doch als Unteritalien und Sizilien zu fassen wäre. Sch. setzt es mit der bei Josephus, Plinius und Strabon erwähnten Insel und Stadt Elaiussa (Uluša der Boghazköitexte, jetzt Ruine Ajaš) nördl. von Korykos an der kilikischen Küste gleich (69 f.). Ob aber die Rolle, die diese Stadt gespielt haben mag, ausreicht, um ihre Aufnahme in die Völkertafel zu erklären, muß doch fraglich bleiben. Zudem erscheint der Übergang von Javan = Ionien - Griechenland und Elaiussa über Tartessos zu Kitim = Kypros doch etwas sprunghaft. Auch das könnte für die Gleichung Taršiš = Etrusker sprechen. Letztere erkennt Sch. mit E. Meyer, W. M. Müller

(Asien und Europa nach ägyptischen Denkmälern 382), A. Jeremias (Das A. T. im Lichte des a. Orients, Leipzig 1916, 153), E. König (Genesis, Gütersloh 1919, 395) u. A. Jirku (Altoriental. Kommentar zum A. T., Leipzig 1923, 38) in Tirās (93 ff.). Vielleicht liegt aber im Anschluß an Tübal u. Mešek doch näher, mit Josephus (Antiq. 1, 6, 1) u. Arldt (a. a. O. 276) Tirās als Bezeichnung der Thraker zu nehmen.

Sch. hat dem Japhetiten-Abschnitt der Völkertafel eine umsichtige Behandlung zu teil werden lassen, die reiche Anregung gewährt. Seine tüchtige Arbeit verdient Lob und Anerkennung.

Regensburg.

J. Lippl.

**Dibelius, Martin, An die Thessalonicher I und II. An die Philipper.** Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. [Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Hans Lietzmann, 11]. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925 (76 S. Lex. 80). M. 2.

Die 1. Auflage hat in der Theol. Revue (1915, 255 f.) Fritz Tillmann besprochen. Was er dort zur Beurteilung der Erklärung unserer drei Briefe ausführt, gilt im großen und ganzen auch für die vorliegende zweite Auflage. Denn Gesamtanlage und Tendenz des Kommentars sind im wesentlichen unverändert geblieben. Sonst ist der Verf. überall bemüht gewesen, sein Buch auf den neuesten Stand der Forschung zu bringen. Manche Stücke sind völlig neu oder umgearbeitet, fast in jedem Vers zeigt sich das Bestreben, zu verbessern und zu ergänzen. So ist der äußere Umfang des Buches von 64 auf 76 Seiten gestiegen. Die Übersetzung ist an vielen Stellen verbessert, aber m. E. immer noch zu frei, ohne dadurch glatter und verständlicher zu werden. Lebhaft zu begrüßen ist das Ausmerzen von Fremdwörtern an Stellen, wo ein deutsches Wort besser klingt und verständlicher ist; z. B. 1 Thess 4, 13 heißt es jetzt statt „Acumen (!) der christlichen Hoffnung“ viel klarer „der innerste Gehalt“. Ein Hauptvorzug des Buches liegt in der sorgfältigen, gegenüber der 1. Aufl. noch vermehrten, Auswahl sprachlicher und religionsgeschichtlicher Texte. Wieviel Licht werfen die beigebrachten Parallelen auf manche dunkle Stellen der Briefe! Demgegenüber tritt die eigentliche Texterklärung der Verse etwas zurück, zuweilen fehlt sie so gut wie ganz, z. B. zu Phil 2, 3. 4.

In der Beurteilung der Einleitungsfragen und der schwierigen Probleme der Briefe legt sich D. große Zurückhaltung auf. So kann ich auch dort, wo der grundsätzlich verschiedene theologische Standpunkt sich geltend macht, auf weite Strecken dem Verf. in seinen Darlegungen folgen, z. B. in den Exkursen über den Gebrauch des Wortes Parusie (zu 1 Thess 2, 20), über den Antichrist und das κατέχον (zu 2 Thess 2, 10), ἐπισκοπος und διάνομος (zu Phil 1, 1). An der Echtheit der drei Briefe hält D. fest. Für 2 Thess denkt er, um die Differenzen mit 1 Thess zu beseitigen, an den judenchristlichen Teil der Gemeinde als Leserkreis. Die Texte, die er zu Phil 1, 13 und 4, 22 beibringt, zeigen, daß Ausdrücke wie ἐν τῷ πραιτωρίῳ und οἱ ἐν τῇς Καίσαρος οἰκίας nicht unbedingt auf Rom als Abfassungsort hinweisen müssen. Für einen Philippi näher gelegenen Abfassungsort spricht ja auch sonst manches. Immerhin wird eine Entscheidung des Problems kaum möglich sein.

Zum Schluß sei folgende Bemerkung gestattet: Für den Fachgelehrten sind die zahlreichen sprachlichen und religionsgeschichtlichen Texte eine Fundgrube wichtigen exegetischen Materials. Ich befürchte nur, daß bei der immer mehr schwindenden Kenntnis des Griechischen viele andere Leser mit diesem Schatze ohne beigelegte Übersetzung nichts Rechtes anzufangen wissen, und ihnen dadurch viel von dem Werte des Buches verlorengeht.

Münster i. W.

Wilhelm Vrede.

Friedrichsen, G. W. S., M. A., D. Lit., *The Gothic Version of the Gospels*. A Study of its Style and Textual History. Oxford, University Press, 1926 (263 S. gr. 80). sh. 21.

Das Werk des Bischofs Wulfila, der um die Mitte des 4. Jahrh. für seine in Moesien ansässigen Landsleute die griechische Bibel, Altes und Neues Testament, ins Gotische übertrug, ist nicht nur für den Germanisten hochbedeutsam als das älteste Denkmal deutscher Sprache, sondern verdient auch die Beachtung des Theologen, zumal es sich um eine Übersetzung der Hl. Schrift handelt, die nach dem Urteil aller Sachkundigen sich mit größter Treue dem Original anpaßt, zumeist Wort für Wort nach Art einer Interlinearübersetzung dem Grundtext folgt. Da diese Bibel sozusagen das einzige uns überlieferte gotische Sprachgut darstellt, so gewinnt die Frage nach der griechischen Vorlage unserer Version eine besondere Bedeutung, und um die Vorlage wiederzugewinnen, darf man die Überlieferungsgeschichte des gotischen Textes nicht unberücksichtigt lassen. Die einzige Handschrift, durch die uns der Evangelientext (nicht ohne erhebliche Lücken besonders in Mt und Jo) gerettet ward, ist der berühmte Codex Argenteus der Universitätsbibliothek von Upsala, der gegen 525 in Oberitalien geschrieben worden ist. Zwischen der ersten Niederschrift unter Wulfila und dem C. A. liegen also fast 200 Jahre. Hat der Text in diesem Zeitraum seine ursprüngliche Gestalt rein bewahrt? Alle Anzeichen sprechen dagegen; denn so sicher es auf der einen Seite ist, daß Wulfila einen griechischen Text zugrunde legte, wie man ihn im 4. Jahrh. zu Konstantinopel las und wie er in den Schriften des Chrysostomus bezeugt ist, so klar ist auf der anderen Seite, daß der C. A. eine Menge von Lesarten birgt, die im Abendland, im Entstehungsgebiet des C. A. ihre Heimat haben. Auf welchem Wege diese Fremdkörper eindringen, lehren die gotisch-lateinischen Bilinguen, von denen uns durch das Wolfenbüttler Palimpsest Stücke des Römerbriefs, durch das Gießener Fragment Reste aus den beiden Schlußkapiteln des Lukas-evangeliums erhalten sind. Solche doppelsprachigen Handschriften können im 6. Jahrh., zumal im Lombardischen, keine Seltenheit gewesen sein, denn der Text des lateinischen Codex Brixianus (*f*) ist so stark von der gotischen Version beeinflusst, daß er uns als die lateinische Seite einer ehemaligen Bilingue gelten muß, worauf übrigens auch seine Vorrede noch hinweist, und das gotische Gegenstück dazu liefert uns der *f* auch paläographisch überraschend ähnliche C. A. mit seinen zahlreichen Lesarten des sog. Western-Text, d. h. in diesem Falle Lesarten der lateinischen Überlieferung. Mit dieser Erkenntnis schwindet die Möglichkeit einer genauen Wiederherstellung der Vorlage des Goten dahin, solange nicht andere Texteszeugen dem C. A. zur Seite treten, die von solcher Einwirkung des Lateinischen freigeblichen sind. Denn da jene „westlichen“ Lesarten auch in die griechische Überlieferung eingedrungen sind — vorwiegend in dem doppelsprachigen Cantabrigiensis, aber keineswegs hier allein, ist der Vorgang zu beobachten —, so läßt sich nicht a priori ausmachen, ob und in welchem Maße der von Wulfila zugrunde gelegte Grieche ein derartiges Element enthielt. Nach meiner Auffassung war er ziemlich frei davon, und mehr als ein Wort findet sich in Streitbergs Rekonstruktion, das in der Vorlage schwerlich gestanden haben dürfte.

Es gibt zwei Wege, um hier zu klarerer Erkenntnis zu kommen. Den einen wählt Friedrichsen in der vorliegenden Arbeit. Er studiert zunächst eingehend die Übersetzungstechnik. „The fundamental principle underlying the translation is the systematic correspondence of the Gothic text with the Greek, word for word, and in precisely the same order“ (S. 15). Er stellt weiterhin fest, daß im allgemeinen das gleiche griechische Wort durch die gleiche gotische Vokabel wiedergegeben wird, wie es auch bei einer primitiven Übersetzung zu erwarten ist. Die Ausnahmen von dieser Regel erheischen eine andere Erklärung. Man versteht nicht, warum das Wort *νόμος* im Jo-Ev. bald durch *fairhwas*, bald durch *manafeths*, warum *ἀρχιερεῖς* bald durch *auhumist gudja*, bald durch *maists gudja*, bald durch *gudja* usw. wiedergegeben wird. Sobald man aber sieht, daß auch die Lateiner zwischen *mundus* und *saeculum*, zwischen *princeps sacerdotum*, *pontifex* und *sacerdos*, zuweilen in anscheinend ganz unerklärlicher Weise schwanken, legt sich der Gedanke nahe, ob nicht die lateinische Überlieferung bei diesem Wechsel mitspielt. Die Annahme, daß rhetorische Künste, Alliteration und dergleichen bei der Wortwahl mitsprachen, lehnt Fr. mit Recht entschieden ab.

Der andere Weg wäre eine Untersuchung der Beziehungen zwischen *f* und *got*, ebenso reizvoll wie lehrreich, freilich auch schwierig. Denn so klar auch die enge Verwandtschaft der beiden Texte hier zutage tritt, so unsicher bleibt doch in vielen Fällen, wer der gebende und wer der empfangende Text ist. Wenn z. B. Lk 19, 23 *e f* got das griechische *ἐπὶ τραπεζῶν* durch *nummulariis* (*du skattjam*) wiedergeben, so ist es durchaus nicht mit Fr. (S. 231) ausgemacht, daß hier *e* und *f* dem Einfluß des Goten unterstehen, und wenn Lk 19, 8 *e f* got die Stellung *quadruplum reddo* vertreten, so lehren Marcion, Irenäus, Cyprian und die Syrer, daß dies in alter Zeit weitverbreitete Lesart war, sie ist nicht singular, wie Fr. (S. 68) annimmt. Die Variante Lk 16, 16 in *f*: *deinde* (für *ἀπὸ τότε*) wird man ohne weiteres dem Einfluß des gotischen *thathroh* zuschreiben und noch sicherer das *non sum locutus quidquam* von *f* in Jo 18, 20 dem gotischen *ni rodida waiht*; aber ob die Additionen Lk 19, 22 + *et piger* (*f q* got *Tat*), Mk 1, 18 + *suis* (*f g<sup>1</sup>* got), Mk 14, 65 + *libenter* (*f* got, *ff q*) aus dem Gotischen stammen oder umgekehrt der Gote vom Lateiner her interpoliert ist, darf nicht von vornherein als ausgemacht gelten, und wenn Lk 5, 3 und Mk 5, 43 das *iusit* von *f* eine Einwirkung des gotischen *haihait* anzeigt, so braucht die Sache keineswegs für die Stellen Lk 19, 15 und Mk 10, 49 genau so zu liegen. Es gehört eine ausgebreitete Kenntnis der Textüberlieferung und ein gründliches Studium der Textgeschichte dazu, um hier mit leidlicher Zuversichtlichkeit urteilen zu können.

Ganz abwegig erscheinen mir die Ausführungen Fr.s über den Palatinus (S. 169—186), der ebenso wie *f* einen Einfluß der gotischen Version verraten soll und die lateinische Seite einer gotisch-lateinischen Bilingue darstelle, älter und darum noch nicht so stark von *got* durchtränkt wie *f*. Denn so verschiedenartige Elemente in dem Text von *e* auch zusammengefloßen sein mögen, von einem Einfluß des Gotischen ist hier nichts zu spüren. Kein einziges unter den Beispielen, die S. 183 ff. dafür angeführt werden, ist überzeugend, während sich in *f* die Einwirkung des Goten fast auf jeder Seite mit frappanten Belegen erweisen läßt. Nicht nur in einzelnen Lesarten, sondern in ganzen Stücken weicht *e* mehr oder weniger weit von der Form cyprianischen Evangelientextes ab; bald berührt er sich eng mit *a*, bald mit *ff*, bald mit *b*, Texten also, wie sie in Italien verbreitet waren. Kann es da wundernehmen, wenn *e* hin und wieder auch mit *got* zusammentrifft? Eher könnte man noch bei *q* geneigt sein, an gotischen Einfluß zu denken. *q*, der Codex Monacensis, bietet einen Text mit sehr altem, *b* nahe verwandten Grundstock, der später freilich an tausend Stellen von jüngeren Formen überdeckt und durchgreifend nach einem griechischen Chrysostomustext emendiert worden ist. Aber der charakteristischen Übereinstimmungen zwischen *q* und *got* sind bemerkenswert wenige; am auffälligsten schien mir noch die Berührung in Mt 27, 46 got: *jibatthani*, *q*: *sibactani*, aber Mk 15, 34 bietet auch der griechische Cod. Alexandrinus (A) mit got: *σιβανδαι*.

Der fleißigen und sorgfältigen Studie von Friedrichsen kommt abschließende Bedeutung nicht zu, aber niemand, der sich mit dem gotischen Evangelientext beschäftigt, wird sie unberücksichtigt lassen dürfen.

Bonn.

Heinrich Vogels.

**Bludau**, Dr. Aug., Bischof von Ermland, **Die Schriftfälschungen der Häretiker**. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel. [Neutest. Abhandlungen, herausgeg. von M. Meinertz, XI, 5]. Münster i. W., Aschendorff, 1925 (IV, 84 S. 80). M. 3,40.

Daß die Väter und Kirchenschriftsteller in der Hitze des Gefechtes etwas zu freigebig waren mit dem Vorwurf, die Gegner hätten den Text der heiligen Schriften gefälscht, ist bekannt. Schon Justin z. B. beschuldigt im Dialog mit Tryphon (c. 73, ed. Otto p. 261) die Juden, daß sie in Ps 95, 10 (*dicite in gentibus: dominus regnavit*) die Worte *a ligno* getilgt hätten, um eine Weissagung, die sich an Christus erfüllt habe, verschwinden zu lassen; aber heute wird sich kaum ein christlicher Gelehrter finden, der für jenes bei Lateinern wie Tertullian, Ambrosius, Augustinus, Leo, Gregor, Venantius (*Vexilla regis: Regnavit a ligno deus*) bezeugte *a ligno* eintreten möchte. Zahlreiche andere Vorwürfe solcher Art lassen sich als gegenstandslos dadurch erweisen, daß die einzelnen Häretikern zur Last gelegten „Fälschungen“ bereits vor ihnen zu belegen sind. Für die alten Verteidiger der Orthodoxie, die ohne unsere heutigen Methoden und literarischen Hilfsmittel kämpfen mußten, lag die Versuchung, eine von der eigenen Bibel abweichende Textfassung als böswillige Änderung zu betrachten, offenbar recht nahe.

Mit gewohnter Sorgfalt ist Bludau diesen Anklagen nachgegangen und kommt auf Grund einer dankenswerten Übersicht zu folgendem Freispruch: „Wenn wir von der Redaktionsarbeit Marcions absehen, laufen . . . die den Kettern vorgehaltenen absichtlichen Verfälschungen auf Kleinigkeiten hinaus, auf anderwärts vorkommende Lesarten, wobei die Häretiker mitunter die richtigeren hatten, auf falsche Auslegungen von Stellen oder auf Mißverständnisse. Gerade diese Verdächtigungen bezeugen den Eifer der Väter für die Reinhaltung des Textes. Bei ihrer Vorsicht und ihrem Mißtrauen gegen jede Art von Häresie wäre es den Vertretern derselben auch gar nicht einmal möglich gewesen, die Reinheit des Textes zu trüben. Jede Fälschung wäre sehr bald bemerkt worden und sicher nicht unerwähnt, ungerügt und ungestraft geblieben; so gleichgültig, sorglos oder stumpfsinnig war kein Schriftsteller, daß er nicht seiner Empörung über Fälschung der heiligen Urkunden Ausdruck gegeben hätte. Wir kennen ja die große Sorgfalt und fast übertriebene Wachsamkeit, mit der die kirchlichen Oberen den Text der Hl. Schrift vor häretischer Verderbnis zu schützen und zu bewahren suchten . . .“ „Daß Fälschungen der Häretiker überhaupt in den in den Gemeinden gebrauchten Text hätten eindringen können, ist ebenfalls schwer vorstellbar. Der ursprüngliche Text war doch der verbreitetste und der allein in Ansehen stehende . . . Gefälschte Exemplare der „Häretiker“ hätten auch der Natur der Sache nach keine weite Verbreitung gefunden und mußten mit dem Untergange der einzelnen Sekten auch selbst zugrunde gehen, denn jeder Rechtgläubige begegnete allem, was von ihnen ausging, mit größtem Mißtrauen“ (S. 80 ff.).

Aber aus diesen Urteilen spricht doch wohl mehr der Anwalt als der Richter. Mir scheinen sie angesichts der Tatsachen nicht gerechtfertigt, und ich hätte eine andere Untersuchungsmethode bevorzugt. Es ist bemerkenswert, daß selbst so konservative Kritiker wie Wordsworth-White (*Nov. Test. Latine* II 1, 41) sich zu dem Ergebnis bekennen: *Abunde testatur est, Ecclesiam nonnihil etiam in Novi Testamenti corpore confor-*

*mando hereticis debere. Monarchianorum prologi in Evangelia, Donatistarum capitulationes in Actus, Pelagii praefationes in Epistulas, Priscilliani in eisdem canones, ab omnibus doctis nunc agnoscuntur.* Dazu kommen als bezeichnendstes Beispiel seit de Bruynes Entdeckung (*Rev. Bénéd.* 1907, 1 ff.) die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen. Nun darf man allerdings nicht aus dem Umstand, daß Cod. lat. Monacensis 6230, Cod. Bambergensis A. 1. 17 und ein Cod. Metensis (saec. IX) ein aus donatistischer Feder stammendes Inhaltsverzeichnis der Acta bieten, die Folgerung ziehen, daß die Donatisten auch den Schrifttext verfälscht haben müßten, aber es bleibt doch ein höchst denkwürdiger Vorgang, daß derartige Arbeit von katholischen Schreibern anstandslos bis ins 14. Jahrh. (Cod. Bamberg. A. 1. 17) weitergetragen worden ist. Und noch überraschender ist die Tatsache, daß ein marcionitischer Prolog zu Röm., der mit dürren Worten erklärt, die römische Gemeinde sei ursprünglich von falschen Aposteln bedient worden und irrgläubig gewesen, bevor ihr Paulus das rechte Evangelium gebracht, in tausend und tausend abendländischen Vulgatahandschriften unbedenklich überliefert ward, bis zu Beginn des 20. Jahrh. das scharfe Auge eines gelehrten Benediktiners erkannte, daß der schlimme Satz nur aus der Feder eines Anhängers Marcions geflossen sein kann. Aber weder hiervon erfährt man bei Bl. etwas, noch von der Tatsache, daß zahlreiche lateinische Hss eine Kapitulation des Röm. (51 Abschnitte) bringen, die auf dem verstümmelten Marciontext beruht, noch von dem Umstand, daß de Bruyne den Schluß des Marciontextes von Röm. in drei lateinischen Hss nachgewiesen hat (cf. *Rev. Bénéd.* 1911, 133 ff.). Im Lichte dieser Tatsachen wird man nicht mehr lange mit Bl. (S. 21) zweifeln, ob wirklich eine Einwirkung des Marciontextes vorliegt, wenn etwa die Hss B und G in Röm. 1, 16 das Wort *πρωτον* auslassen. „Es kann . . . auch hier keineswegs der Beweis geführt werden, daß erst Marcion diese Lesarten eingeführt und nicht bereits in seiner griechischen Bibel vorgefunden hat.“ Ganz richtig, nur entspricht das Tilgen von *πρωτον* eben der Theologie Marcions, der dem Juden keine Vorrechtstellung einzuräumen bereit war, und es hat keinen rechten Sinn, einen Marcion vor Marcion zu vermuten. Nach meinen eigenen Arbeiten bin ich geneigt, sowohl für Lk. (cf. *Theol. Revue* 1925, 446; *Evangelium Palatinum* 95 ff.) als auch für das *Corpus Paulinum* anzunehmen, daß der Marciontext in lateinischer Übersetzung vorlag, ehe Katholiken daran gingen, den Text ihrer neutestamentlichen Schriften zu übertragen und daß sie hier wie dort die Hilfe des Marciontextes nicht verschmähten. Die Tatsache einer Einwirkung des Marciontextes auf die katholischen Bibeln scheint mir außer Frage zu stehen.

Das gleiche dürfte von Tatian gelten. Das Urteil Bl. (S. 42): „Selbst wenn der Text Tatians mit Sicherheit erkennbar wäre, dürften wir in solchen harmlosen Abweichungen, Erweiterungen und exegetischen Erwägungen keine Fälschungen erblicken, da dem Verfasser oder Übersetzer einer Evangelienharmonie dergleichen Freiheiten doch wohl zugestanden werden müßten“, scheint mir zu vorsichtig, weil wir doch ganz ansehnliche Reste der Harmonie besitzen, und zu milde, denn was z. B. die Auslassung von *ισραήλ* in Mt 10, 23, von *ἐν τῷ Ἰσραήλ* in Lk 2, 34, von *χριστός* in Jo 1, 17 und 20, 31 mit der Fertigstellung oder Übersetzung einer Evangelienharmonie zu tun hat, ist nicht einzusehen. Hier ist vielmehr das israelitische Gepräge der Erzählung verwischt, und des alten Theodoret Urteil über die *καταργηία* der *συνθήκη* Tatians wird uns als wichtiger und richtiger erscheinen, wie das der Neueren, die Tatian zu wenig kennen.

Bonn.

Heinrich Vogels.

**Michel**, Anton, Dr. theol., **Humbert und Kerullarios**. Studien. Erster Teil. Mit einer photogr. Tafel. [Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, XXI. Bd.]. Paderborn, Schöningh, 1924 (VIII, 139 S. 80). M. 9.

Diese Studien waren ursprünglich als Aufsätze für wissenschaftliche Zeitschriften bestimmt. Angesichts des reichen Inhalts und der tief eindringenden Arbeit ist es zu begrüßen, daß der Verfasser sie in Buchform herausgebracht hat.

Die Darstellung der kirchenpolitischen Tätigkeit des

Kardinals Humbert gegenüber Michael Kerullarios bot zunächst Veranlassung, das Verhältnis zwischen Rom und Byzanz einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Die Darstellungen, wie etwa die von W. Norden, die in großem Wurf vor allem die zur Trennung führenden Faktoren politischer und kultureller Natur bereits aufgezeigt haben, ließen eine genaue Untersuchung vermissen, die die bestehende Spannung zwischen Ost und West in ihren einzelnen Phasen beobachtete. Diese Aufgabe, die sich M. schon in früheren Arbeiten (Hist. Jahrb. 1921, I—II) stellte, wird hier im II. Abschnitt „Der Einfluß der byzantinisch-deutsch-römischen Politik auf das griechische Schisma (963—1053)“, dem als I. Abschnitt eine Übersicht über die Quellen und Literatur vorausgeht, mit Akribie zur Durchführung gebracht.

Die tiefste Wurzel des griechischen Schismas war, wie Verf. ausführt, der byzantinische Nationalismus. Auch das Schisma des Photios ist in dieser Weise zu erklären. Der Osten fühlte sich als grundverschieden von dem germanisch gewordenen Abendland und dem okzidentalisierten Papsttum. Photios hatte sofort Erfolg, nicht wegen seiner armseligen Distinktionen zwischen griechischer Orthodoxie und römischer Katholizität, sondern weil in seinem Auftreten das griechische Nationalgefühl seinen Ausdruck fand. „Die damalige Zeit hat die ethnische Differenz nicht aus Abstammung und Sprache abgeleitet, sondern theologisch erläutert“ (S. 9). Verf. verlangt daher übereinstimmend mit Norden, daß der nationale und politische Faktor des Schismas auch in der nachphotianischen Zeit stärker in Rechnung zu stellen sei. — Die Gründe für die papstfeindliche Stimmung in Byzanz waren auch dieses Mal wieder mehr politischer als kirchlicher Natur. Hatte ehemals schon die fränkische Bündnispolitik nebst der Kaiserkrönung Karls d. Gr. in Byzanz Verärgerung hervorgerufen, so verschärfte sich die Lage erst recht in der Zeit Ottos d. Gr. Das deutsche Regiment in Rom erschien den Byzantinern als angemaßte Tyrannei. Die deutschen Päpste waren für die Öst-römer ein unerträgliches Ärgernis. Gerade hier ist es wichtig, daß M. die römisch-byzantinischen Beziehungen von 963—1053 im einzelnen untersucht hat. Der spätere Bruch durchlief hier seine lange Vorgeschichte. In der Zeit der Ottonen nahmen sich die Byzantiner instinktiv der deutschfeindlichen (in ihrem Sinne legitimen) Herren Italiens an, sie konspirierten mit den nationalen Auführern gegen die deutschen (d. h. „illegitimen“) Päpste. Byzantiner, Kreszentier und Gegenpäpste waren natürliche Verbündete. Ziel der byzantinischen Politik war zunächst nicht ein Schisma, sondern Herrschaft über Rom. In kritischen Augenblicken ist dieses Streben deutlich wahrnehmbar. So vor allem, als Otto III in Gregor V (986—99) den ersten deutschen Papst bestellte. Es war kein Zufall, daß zum drittenmal innerhalb kurzer Zeit mit Johann XVI ein byzantinischer Gegenpapst eindrang. Da aber alle Versuche infolge der deutschen Herrschaft in Rom erfolglos blieben, ging Byzanz über die versteckte Politik der Gegenpäpste schon jetzt zum offenen erklärten Schisma über. Der Papst wird aus den Diptychen gestrichen, während der Gegenpapst Johann XVI in den griechischen Listen zwischen Gregor V und Silvester II gezählt wird. Die alten Kampfschriften werden kopiert. Photios wird offen wieder zu Ehren erhoben (S. 16). Es war ein Schisma, das über Silvester II weiter dauerte bis Johann XVIII (1003—09), der die kirchliche Einheit wiederherstellte. Grund für die Wiederanknüpfung der kirchlichen Beziehungen war das Sinken der Ottonischen Herrschaft. Im Augenblick konnte ja der jüngere, ebenfalls byzantinerfreundliche Crescentius als Patricius wieder unbedingt eine Herrschaft über Rom ausüben (S. 18 f.).

Aber auch dieses neue Verhältnis erfuhr seinen Rückschlag, als mit Heinrich II die Rom- und Kaiserfrage wieder brennend wurde. Tuskulaner und Kaiser sind Verbündete, wie die Kreszentier und Byzantiner. Um diese Zeit entsteht der Riß. Das ist aus verschiedenen Quellen zu ersehen, die in die letzten 10 Jahre des Patriarchen Sergios (1009—19) anzusetzen sind. Das Ergebnis ihrer Überprüfung ist: Unter Sergios II bestand ein Schisma, und zwar schon seit dem Pontifikat des Papstes Sergius IV (S. 29). Durch den fast gleichzeitigen Tod der beiderseitigen kirchlichen und staatlichen Häupter erfuhren die politischen Verhältnisse keine irgendwelche tiefer gehende Wandlung. Von 1024—52 herrschte nichts anderes als ein Waffenstillstand, gegen

dessen Ende sich wieder eine schärfere Zuspitzung bemerken läßt. So empfand man die Belehnung der Normannen durch Heinrich III (1047) als einen Übergriff in das Gebiet der Rhomäer, und die rasch hintereinander folgenden drei deutschen Päpste (Klemens II, Damasus III, Leo IX) als neue Abschnürung des Westens. Das bereitete den Bruch unter Kerullarios vor, ja nach den besten Quellen war dieser schon jahrzehntelang vorhanden.

Vorläufig wirkten aber noch verschiedene Kräfte zusammen und auseinander. Die Politik Konstantins IX zielte auf einen Dreibund gegen die Normannen ab: Deutschland, Byzanz, Rom. Die treibende Kraft war der byzantinische Katapan Argyros. Hier ragt nun Patriarch Kerullarios herein, der sich dieser Politik gegenüber durchaus ablehnend verhielt. Er begann einen leidenschaftlichen Kampf gegen das Eindringen eines neuen politischen und kirchlichen Systems. Nur äußerlich und für kurze Zeit beugte er sich, um seinen Kampf dann um so stärker wieder aufleben zu lassen. „In seinem Werden ist das sog. Schisma des Kerullarios der erste große, aber schwerlich aufrichtige Versöhnungsversuch aus politischen Motiven, in seinem Ausgang aber der schrille Abschluß einer langen schismatischen Entwicklung“ (S. 37).

Was von den geheim geführten Verhandlungen, die offenbar auf die Gleichberechtigung der Kirche von Konstantinopel neben der römischen abzielten, durchsickerte, fand im Abendland die schärfste Ablehnung seitens der Vertreter der Kluniazenser Richtung. Fraglich erscheint allerdings, ob Wilhelm von Dijon, der sich damals darüber äußerte, wirklich mehr als bloße Gerüchte kannte. Denn Humbert berührte 30 Jahre später in seiner großen Abrechnung mit den byzantinischen Primatialansprüchen die Zumutung mit keinem Wort. Eher läßt sich nach Verf. vermuten ein Versuch zur Hebung des bestehenden Schismas. Die abschlägige Antwort des Abendlandes bedeutete die Befestigung des Schismas statt dessen Heilung. „Man muß sich eigentlich wundern, sagt M., daß es gerade im 11. Jahrhundert zum endgültigen Bruche kam.“ Die Dogmen waren fixiert. Für die Mehrzahl der Fragen waren friedliche Lösungen vorgesehen.

Die Antwort auf die Frage, wie es letzten Endes zum Bruche kam, enthält der III. Abschnitt: Humbert, der Staatssekretär Leos IX. — Kerullarios ging alsbald zum Angriff auf Alt-Rom über. Aber keine Spur mehr von den spekulativen Streitfragen des Photios. Sein Anspruch geht auf den Primat in der Kirche (S. 44). Der Plan zu einer Abwehr stammt von Leo IX. Die Durchführung lag ganz in der Hand Humberts. So stammt von ihm die 1. Epistel Leos an Kerullarios, eine äußerst wichtige Programmschrift. Gegen die Autorschaft Leos führt M. durchschlagende Gründe an. Eine größere Schrift, die der Papst ankündigt, erfährt ihre Verwirklichung ebenfalls durch Humbert. Es sind 66 Kapitel in Form einer Disputation. Und schließlich noch eine Sammlung von Väterstellen, die auf die alte Vätersammlung des Aeneas von Paris († 870) aus dem Kampf mit Photios zurückgeht. Verhängnisvoll war dabei, daß man ahnungslos die Gegner auf vergessene Streitpunkte wie das *filiouque* und die Zölibatsfrage wieder aufmerksam machte.

So wenig diese geharnischten Abwehrrschriften zu dem geplanten Friedensabkommen paßten, ebenso eigenartig war die Auswahl der päpstlichen Legaten für die kommende Friedensmission. Humbert und der Kanzler Friedrich wurden dazu bestimmt. Die Legationspapiere trugen ebenfalls polemischen Charakter. Der Brief an den Patriarchen zeigt Sprache und Denkart Humberts. Auch das Konzept für den Papstbrief an den Kaiser ist in Humberts Kanzlei zu suchen. Beide wurden überreicht zusammen mit dem Dialog Humberts. Für eine Friedensgesandtschaft war das alles wenig geeignet. Die Übergabe des Dialogs war offenbar ein schwerer, verhängnisvoller Mißgriff. Im gleichen Sinne war Humbert in Konstantinopel weiter tätig. Er verfaßte bei seinem Aufenthalt noch polemische Schriften gegen Niketas, seine Vätersammlung über das *filiouque* und dann die leidenschaftliche Bannbulle. Damit wurde in aller Stille der längst erfolgte Bruch endgültig besiegelt.

Als weiteres Ergebnis zieht M. aus seinen Untersuchungen: Humbert war von Anfang bis Ende bei Leo IX der Mann seines unbedingten Vertrauens, nicht, wie sonst angenommen wurde, Hildebrand. „Gregor VII scheint vielmehr selbst Humberts Schüler gewesen zu sein, insofern er seine Anschauungen über den Primat erst aus der lothringischen Rechtsschule gewann“ (S. 64).

Der IV. Abschnitt bietet die Edition von Humbert card. *Rationes de s. Spiritus processione*. Der V. bringt den Nachweis, daß Gregor d. Gr. die ungenannte Quelle Humberts im Kampfe gegen Kerullarios abgegeben hat.

Die Schrift M.s ist als Ganzes eine höchst wertvolle Arbeit. Eingehende Untersuchungen des Nachrichtenmaterials ergeben in vielen Einzelpunkten ein neues Bild von den Ereignissen. Verf. hätte aber noch einen Schritt weiter gehen sollen. Vieles steht nämlich nur lose nebeneinander. Es fehlt vielfach die innere Verknüpfung der Ereignisse. Man fühlt wohl zwischen den Zeilen das Werden der Dinge. Das sollte als Ergebnis herausgearbeitet sein. Vor allem vermisste ich ein groß herausgearbeitetes Charakterbild Humberts wie seines Gegners Kerullarios. Bei diesem Hintergrund wie bei dem zutage tretenden Material wäre das eine lockende Aufgabe.

Münster i. W.

L. Mohler.

**Ubach, Joseph, S. J., Compendium Theologiae Moralis**  
Codici Juris Canonici et Decretis Concilii Plenarii Americae Latinae necnon iuribus civilibus Galliae, Hispaniae, Lusitaniae et in plerisque nationibus Americae Latinae vigentibus accomodatum. Volumen I. Friburgi Br., Herder, 1926 (XVI, 487 S. gr. 8°). M. 8, gbd. M. 10.

Ein Kompendium der Moraltheologie, dem seine Eigenart einen Platz unter den vielen Kompendien des letzten Jahrzehnts sichern dürfte! In der Reihenfolge der Stoffdarbietung folgt das Buch der erprobten gebräuchlichen Einteilung.

Die Theologia Moralis Generalis bietet die Traktate: „de actibus humanis“ mit Einschluß der Lehre „de conscientia“ und „de opinione probabilis“, dann die Traktate „de legibus“ und „de peccatis“. Den folgenden ersten Teil der speziellen Moral überschreibt der Verf.: „Theologia Moralis Praeceptiva“; er enthält die Abschnitte: „de virtutibus theologicis“, „de praeceptis decalogi“, „de communionibus praeceptis Ecclesiae“ (einschließlich „de decimis“ und „de libris prohibitis“). Abschließend folgt je ein Traktat „de obligationibus status clericalis“ und „de obligationibus status religiosi“.

Die äußere Darbietung des Stoffes ist im allgemeinen als durchaus gelungen zu bezeichnen; die Sprache ist klassisch einfach und klar; die genauere Einteilung der einzelnen Abschnitte sachlich begründet und übersichtlich; die Auswahl des Stoffes und der Einzelheiten hält eine vernünftige Mitte; was nur theoretisches Interesse hat oder lediglich eine Mehrung des sachlich gleichen Stoffes bedeutet, ist weggelassen.

Im übrigen trägt das Werk ein durchaus persönliches Gepräge und verrät ein selbständiges Urteil, wenn der Verf. auch in der Sache ganz an der überkommenen erprobten allgemeinen Auffassung der klassischen Autoren festhält. Es war offenbar ein Ziel des Verf., nicht nur eine Wiederholung und abermalige Zusammenstellung des gebräuchlichen Stoffes ohne selbständiges Prüfen und Abwägen zu bieten. Die Erörterung besonderer Schwierigkeiten oder Meinungsverschiedenheiten findet sich weniger im Text als in den zahlreichen und umfangreichen Fußnoten. Der Verf. hält mit seiner Kritik nicht zurück, und es findet sich nicht selten eine erfrischende Unmittelbarkeit der Meinungsäußerung, die über den Kernpunkt der Frage und die Ansicht des Verf. keinen Zweifel läßt. Gerade diese individuelle Eigenart und persönliche Note in der Erfassung und Beurteilung des landläufigen Stoffes geben dem Buch einen besonderen Reiz und sichern ihm seinen Platz unter den anderen Werken.

Der Verf. schaltet mit Recht rein dogmatische Fragen aus; aber trotzdem wäre im ganzen eine größere Annäherung der moral-theologischen Behandlung an die Dogmatik erwünscht, namentlich was die theologische Beweisführung aus den Glaubensquellen angeht. Es besteht sonst die Gefahr, daß die katholische

Moraltheologie in der Form der Darbietung immer mehr eine bloß natürliche Ethik wird. U. bringt zwar an vielen Stellen die hauptsächlichsten positiven Beweismomente; aber doch in der Art einer mehr nebensächlichen Zutat.

Bei der Behandlung des „voluntarium in causa“ (S. 8 ff.), das ein so weites Anwendungsgebiet besitzt, stellt der Verf. mit Recht den Grundsatz auf, daß die vorausgesehene üble Wirkung dem Handelnden zur Last gelegt wird, wenn er für die Zulassung der üblen Wirkung keinen entsprechend gewichtigen Grund hatte. Aber die beigegebene spekulative Beweisführung bedürfte wohl eines weiteren Ausbaues. Der Satz „aequitas naturalis obligat ad vitanda mala, quoties id sine damno proportionate gravi praestari potest“, soll nicht angefochten werden; aber es fragt sich, ob er nicht bloß eine andere Formulierung der zu beweisenden These, aber kein Beweis der These ist. Das gleiche gilt von dem andern Axiom, daß der Verf. in einem Anwendungsfall (n. 193) zur Erhärtung seiner These benutzt „tunc [d. h. wenn ein entsprechend gewichtiger Grund für die bloße Zulassung der üblen Wirkung fehlt] qui vult causam, vult effectum“. Dieser Satz will entweder sagen: wer ohne genügenden Grund die „actio duplicis effectus“ setze, „beabsichtige“ irgendwie auch die üble Wirkung — aber das ist keineswegs notwendig der Fall und müßte bewiesen werden; wenn man nicht vielmehr bei dieser Sinngebe jede „actio duplicis effectus“ für unerlaubt erklären müßte — oder man behauptet mit diesem Satze nur, die üble Wirkung werde dem Täter dann zur Last gelegt, wie wenn er sie gewollt hätte. Das letztere mag der Fall sein; aber damit ist der spekulative Beweis für die innere Richtigkeit nicht gegeben, sondern wiederum die zu beweisende These nur in anderer Fassung wiederholt. Das hier liegende Problem, das in der Jurisprudenz durch den Widerstreit der Willens- und der Vorstellungstheorie zum Ausdruck gebracht wird, bedarf wohl einer besondern Beachtung und ausführlicheren Behandlung.

Unter den verschiedenen Moralsystemen entscheidet sich der Verf. für einen richtig verstandenen und von jedem Laxismus fernen Probabilismus. Wesentlich neue Beweismomente werden zwar nicht gebracht; aber die Fassung der Argumente ist klar und nicht ohne Geschick.

Ausführlich erörtert U. die Frage nach der Wirkung, die die Zivilgesetze im Gewissensbereich haben (S. 181 ff.), und betont mit Recht die Bedeutung, die diese Frage für die Moraltheologie hat. Entscheidend ist für ihn die „voluntas legislatoris“; als präsumptive Norm gibt er an: „Legislatores recentiores in huiusmodi legibus condendis respectum ad effectus in conscientia non habuisse expresse, sed fere unice ad forum respexisse“ (n. 224). Trotzdem hält er fest, daß sich mittelbar eine Wirkung im Gewissen ergeben könne; dann nämlich wenn „bonum commune postulet, ut talis lex ante sententiam iudicis vim habeat“ (S. 182). So richtig diese Sätze in sich sein mögen, sie dürften den Kern der Sache nicht treffen. Die Frage nach der Wirkung der Staatsgesetze im Gewissen muß davon ausgehen, was sachlich nach dem Willen des Gesetzgebers in dem Gesetz ausgedrückt ist. Es kann aber nicht zugegeben werden, daß die heutigen Gesetzgeber mit den Zivilgesetznormen nur Prozeßnormen oder Bestimmungen über Erzwingbarkeit und Nichterzwingbarkeit bestimmter Rechtshandlungen hätten geben wollen. Das moderne Gesetz versteht z. B. unter Eigentum, Eigentumserwerb, Vertrag, Vertragsnichtigkeit usw. genau dasselbe, was das tägliche Leben und nicht minder die Wissenschaft darunter versteht, keineswegs aber bloß die prozessuale Erzwingbarkeit. Dieses vom Gesetzgeber „Sachlich-Gewollte“ muß der Moraltheologe erfassen und in die Sprechweise seiner Disziplin übertragen, um es nach seinen Grundsätzen zu beurteilen. Maßgebend sind dabei für ihn aber nicht die subjektiven, religiösen und sittlichen, vielleicht irrigen Anschauungen, die der Gesetzgeber beim Erlass seiner Gesetze über deren Wirkung im Gewissensbereich gehabt hat (vgl. „Scholastik“, I [1926] 108 ff.).

Bei der Behandlung der „acquisitio domini“ (S. 232 ff.) verzichtet der Verf. auf die Zugrundelegung der gebräuchlichen Einteilung in originären und abgeleiteten Eigentumserwerb, was kaum im Interesse der Klarheit und des inneren Verständnisses liegen dürfte. Der „Praescriptio“ wird in diesem Abschnitt ein unverhältnismäßig breiter Raum zugestanden (S. 200–225), und hier eine ganze Reihe Einzelheiten erörtert, die doch nur äußerlich mit der Praescriptio zusammenhängen. Das ließe sich vermeiden, wenn eben der Verf. die genannte und in der Natur der Sache gelegene Einteilung des Eigentumserwerbs aufnähme. — Mit Recht betont U., daß der Eigentumserwerb durch einen Dritten vom Nicht-

eigentümer (BGB 932 ff.) mit der Lehre von der Praescriptio (wo U. den Fall dennoch erörtert) nichts zu tun habe.

Auffallend ausführlich wird die Lehre vom Spielvertrag behandelt (S. 321 ff.), was vielleicht in den besonderen Verhältnissen der romanischen Länder seinen Grund haben mag, für die U. in erster Linie schreibt. In weitestem Umfang wird hier die Zahlungspflicht auch ungesetzlicher Spielschulden betont; es sei denn, daß das Gesetz sie ganz ausdrücklich für nichtig vor jedem richterlichen Urteil erklärt. Aber Spielverträge können auch naturrechtlich unsittliche Verträge sein. Dann ist aber nicht recht verständlich, wie U. in solchen Fällen seine Ansicht in Einklang bringt mit dem, was er selbst bezüglich der Unverbindlichkeit solcher „contractus turpes“ als *sensentia probabilis* zuläßt (S. 280).

Den Ausführungen über die Spielverträge folgt ein wohl etwas zu kurzer Abschnitt über die „speculationes Bursae“, die U. im wesentlichen den aleatorischen Verträgen zurechnet und für zulässig erklärt, wenn dabei die für solche Verträge geltenden Normen innegehalten werden. Daß einige Börsengeschäfte aleatorischen Charakter haben und namentlich manche Leute, die mittelbar oder unmittelbar an Börsengeschäften sich beteiligen, im wesentlichen nur ein Börsenspiel treiben, kann nicht geleugnet werden. Aber restlos oder auch nur in der Hauptsache lassen sich die realen Börsengeschäfte doch nicht gut unter die Gruppe der Lotterie- und Spielverträge fassen. Sodann bedürfte wohl die ganze Frage der Börsengeschäfte bei der Bedeutung, die die Börse heute im Welthandel und im Wirtschaftsleben hat, einer eingehenderen Behandlung nach der Seite ihrer sittlichen Zulässigkeit, bzw. Unzulässigkeit. Dabei wären sowohl die einzelnen Börsengeschäfte in sich und als private Betätigung einzelner zu betrachten, als auch die soziale und wirtschaftliche Bedeutung zu untersuchen, die Börse und Börsengeschäfte im Wirtschaftsleben überhaupt haben. Die Lehrbücher der Moraltheologie behandeln ausdrücklich meist nur die erste Rücksicht und leiten an, die Börsengeschäfte auf einfachere und bekannte Vertrags- und Geschäftsformen zurückzuführen und nach den für diese geltenden Grundsätzen zu beurteilen, sowohl was die sittliche Zulässigkeit der Börsengeschäfte in sich, als auch was ihre Vornahme durch diese bestimmte Persönlichkeit (dieses Standes, mit diesen bestimmten sozialen Bindungen, unter diesem Risiko, usw.) betrifft. Die Einbeziehung dieser mehr persönlichen Rücksichten streift allerdings bereits die soziale Bedeutung der Börse, aber doch nicht unter der Rücksicht des sozialen Wohles des Volksganzen, sondern eines einzelnen Gliedes oder einer Gruppe im Volksganzen. Zur moraltheologischen Beurteilung der volkswirtschaftlichen Bedeutung der Börse wären die sittlichen Grundsätze heranzuziehen und auszudeuten, die von der neuen Moraltheologie heute bei Behandlung der „*justitia legalis*“, der „*pietas*“ — unter Zugrundelegung des Dekalogs als Einteilungsprinzip — bei Behandlung des IV. Mandatum erörtert werden. Der Verf. würde der kath. Moraltheologie zweifellos einen großen Dienst erweisen, wenn er dieser Frage, die ja im lateinischen Amerika größere Gruppen von Katholiken angeht als in Europa, sein Wissen und seine Darstellungsgabe zur Verfügung stellen wollte. Zu bewerten wären die Vorteile, die der Börse von ihren Freunden nachgerühmt, und die Schädigungen, die ihr von ihren Gegnern vorgehalten werden. Nach Behauptung der Börsenfreunde übt die Börse zum Nutzen des Volksganzen und der Volkswirtschaft eine dreifache Funktion aus: eine Ausgleichs-, eine Versicherungs- und eine Betriebsfunktion. Eine Ausgleichsfunktion, insofern sie die örtlichen und zeitlichen Preisunterschiede, sowie örtlichen und zeitlichen Warenmangel auf der einen, Warenüberfluß auf der andern Seite ausgleicht. Eine Versicherungsfunktion, insofern sie das Risiko, das mit „Geschäftsabschlüssen auf längere Zeit“ naturnotwendig verbunden ist, herabmindert und auf viele verteilt. Endlich einer Betriebsfunktion, insofern sie die Umsätze verzehnfacht und verhundertfacht und dem Wirtschaftsbetrieb eine größere Raschheit, Beweglichkeit und Sicherheit gibt. — Die Gegner der Börse stellen diese Vorteile, als Sonderwirkung des Börsenbetriebes im Gegensatz zum effektiven Großhandelsbetrieb, entweder ganz in Abrede oder schränken sie auf ein kaum beachtenswertes Mindestmaß ein. Dabei erheben sie ihrerseits einen dreifachen Vorwurf: die Börse mindere nicht, sondern verschärfe die Preisunterschiede und bewirke willkürlich eine Preisbildung ohne Rücksicht auf die wirkliche Lage des Weltmarktes und vor allem der örtlichen Produktion. Sodann sei die Börse selbst völlig unproduktiv, da die Börsenspekulation neue Werte weder schaffe noch vermittele. Schließlich stelle die Börse eine schwere Schädigung der Volkswirtschaft dar durch Beförderung der Spielwut, durch Aussaugen des gerade für das Gemeinwohl so wichtigen Mittel-

standes, durch Anreizung zur Vornahme unehrlicher Machenschaften usw. — Es dürfte einleuchtend sein, daß die hier erwähnten Vorteile wie Nachteile für das Gesamturteil über die sittliche Wertung der Börsenspekulation von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind und einer gründlichen sachkundigen Überprüfung bedürfen.

Die beiden Schlußkapitel über die Pflichten des Priester-, bzw. des Ordensstandes zeichnen sich durch ihre Knappheit und Übersichtlichkeit aus. Beachtenswert ist die Selbstverständlichkeit, mit der der Verf. die zuerst von Lahitton vertretene und später von Rom gebilligte Auffassung über die alleinigen Wesenselemente des Priesterberufes darlegt und, *mutatis mutandis*, in ihrem Kernpunkt (d. h. des Nichterfordertseins eines besonders innern Antriebs durch die Gnade) auf den Ordensberuf überträgt. Sonst schien es in jüngster Zeit, als ob man mancherorts langsam auf die früher vorherrschende Ansicht, wenn auch in etwas abgeänderter Form, wieder zurückgreifen wolle.

Abschließend ist wohl zu sagen, daß das vorliegende Werk nicht nur eine Vermehrung, sondern eine wirkliche Bereicherung des moraltheologischen Schrifttums darstellt und sowohl als Leitfaden für akademische Vorlesung als auch als Hilfsmittel des Seelsorgsklerus die beste Empfehlung verdient.

Valkenburg (Holl.).

F. Hürth S. J.

#### Eine unbekannte und ungedruckte Schrift „De anima“ des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI).

Auf meiner neulichen spanischen Bibliotheksreise fand ich im Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid ein sehr umfangreiches Werk „*De anima*“ des bisher durch seine *Summulae logicales* in der Geschichte der Scholastik wohlbekannten Magister Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. Ich werde über dieses Werk, welches in dreizehn Traktaten eingehend die Fragen der Seelenlehre behandelt und wohl die umfangreichste systematische Darstellung der Psychologie aus der Zeit der Hochscholastik ist, zunächst in einer Abhandlung, die in einem von Geh. Rat H. Finke herausgegebenen Bande Spanischer Forschungen erscheinen wird, berichten und später eingehendere Untersuchungen darüber anstellen. Ich habe das ganze Werk photographieren lassen und denke daran, es in Verein mit einem spanischen Gelehrten in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu edieren.

München.

M. Grabmann.

#### Um Meister Eckhart. — Erklärung.

In Nr. 11 der Theol. Revue 1927 hat J. Koch-Breslau meine Zuverlässigkeit speziell bzgl. des 1. und 14. Bullensatzes einer Kritik unterzogen. Äußere Umstände verzögerten bisher meine Antwort.

Zum 1. Bullensatz. Indem K. meine Textwiedergabe mit dem von mir gebotenen Faksimile der Trierer Hs vergleicht — und nur mit diesem —, glaubt er, ich hätte eine ungenaue (und der Leser könnte meinen, gefälschte) Auflösung geboten. Die Wirklichkeit ist ganz anders. Ich habe für meine Textformung nach wissenschaftlich selbstverständlichem Prinzip alle 4 Handschriften (Trier, Cues, Erfurt, Kölner Anklageschrift) zugrunde gelegt und habe bei abweichenden Lesarten jeweils die Resultante gezogen, die sich nach äußeren Gründen (Mehrheit der Bezeugung) und inneren Gründen (grammatikal. und log. Sinn) als die wahrscheinlichste, beste insinuierte. Nur habe ich bei dem Zweck meines Buches nicht alle Varianten aufzählen können, sondern lediglich diejenigen (übrigens für den Sinn gleichgültigen), die eine Verbesserung des Denifleschen Druckes, d. i. der Erf. Hs, einschließen. Da meine Zuverlässigkeit angegriffen ist, hole ich hier das Versäumte nach, indem ich alle Varianten bezeichne. Der Fettdruck bezeichnet meinen Text, wie ich ihn im Eckh.-Buch S. 377 geboten habe, der Kursiv-Druck den Hs-Apparat.

„*Rursus 3º, principium, in quo Deus creavit celum et terram, est primum* (so Trier, Cues, Ankl.-Variante, Erf. principium) *Nunc simplex eternitatis, ipsum inquam illud Nunc penitus* (so Erf. — Variante Ankl. *ipsum inquam idem Nunc penitus*; Cues *ipsum inquam id est Nunc penitus*; Trier *ipsum inquam idem Nunc penitus*. Die Auflösung Kochs: „in

quantum“, für den Sinn gleichgültig, ist paläographisch zwar auch möglich, aber „inquam“ ebenso, und letzteres wegen des ausgeschriebenen Wortes in allen übrigen Vorlagen zu bevorzugen), **in quo Deus est ab eterno, in quo etiam est, fuit et erit** (so Erf. u. Cues — Var. Trier *in quo etiam sed fuit et erit* [„sed“ nachträglich und sinnlos]; Ankl. *in quo etiam ipse fuit et est et erit* . . .); **eternaliter personarum divinarum emanatio. Dicit ergo Moyses Deum celum et terram creasse in principio absolute primo, in quo Deus ipse est sine quolibet medio aut intervallo** (so Trier u. Cues. Ankl. *et intervallo*; Erf. *in quo Deus ipse est et in quo sine quolibet medio et intervallo*). **Unde cum quereretur a me aliquando** (so Trier, Cues, Ankl. In Erf. fehlt „a me“), **quare Deus mundum prius non creasset** (so Erf., Trier, Ankl. — Var. Cues *primo mundum*),  **respondi** (so Trier, Cues, Ankl. — Var. Erf. *respondetur*, folgerichtig nach Weglassung des „a me“), **quia non potuit** (so Erf.; Trier u. Cues *quod n. p.*; Ankl. *quod non potuerit*) **eo, quod non esset nec fuerat Prius, antequam esset mundus** (so Erf. = Denifle. Den gleichen Sinn hat Ankl. *eo, quod non esset aut fuerat Prius, antequam esset mundus*. Abweichend, aber von der Ankl. nicht übernommen, kann verstanden werden Cues u. Trier *eo quod non esset non fuerat prius antequam esset mundus*, wobei der Trierer Schreiber nach „non esset“ punktiert, also abweichend verstanden hat. Diskussion unten). **Preterea** (Trier u. Ankl. *propterea* [?] undeutlich), **quomodo poterat creasse prius, cum in eodem Nunc mox** (so Erf., Cues, Ankl. — Var. Trier *in eodem mox*) **mundum creaverit, in quo Deus fuerit**“ (so Trier, Cues, Ankl. — Var. Erf. *fuit*).

Ich darf nun wohl gegenüber den voreiligen und objektiv ehrenrührigen Unterstellungen Kochs das Urteil erwarten, daß meine Textwiedergabe auf gewissenhafter Vergleichung der Hss beruht und jeweils dem Übergewicht der Bezeugung folgt. Ein einziges gleichgültiges „quod“ statt „quia“ könnte bemäkelt werden. Vielleicht könnte man meinen, daß ich für die Lesart: „eo quod non esset nec fuerat prius“ nur ein Gleichgewicht von Zeugen hätte: Erf. u. Ankl. gegen Cues u. Trier. Aber dem ist nicht so. Cues hat keine Interpunktion. Man kann (wie es für E. charakteristisch wäre) in asynthetischer Aneinanderreihung lesen: „eo quod non esset, non fuerat prius, antequam esset mundus“ und hat denselben Sinn wie Erf. u. Ankl. Mit anderen Worten: Cues kann im einen oder anderen Sinn verstanden werden und schaltet für die Abwägung aus. Bleibt Erf. u. Ankl. gegen Trier, vielmehr nur gegen die Interpunktion des Trierer Schreibers. Kann die Interpunktion eines Schreibers ernsthaftes Gewicht haben, wie Koch meint? Nur eine paläographische Naivität kann angesichts der unregelmäßigen, oft sinnlosen, oft völlig fehlenden Interpunktion der Hss, auch der Trierer, so meinen! Etwas anderes wäre die grammatikalische Inkongruenz bei der Zusammenziehung von „esset—fuerat“ — wenn E. ein klassisches Latein schriebe. Koch hält tatsächlich die Zusammenziehung grammatikalisch für „unmöglich“. Aber weder Denifle (Arch. II, 481) noch die Erfurter Hs, noch die Kölner Kommissäre haben diese grammatikalische „Unmöglichkeit“ empfunden — ich auch nicht. Die Grammatik legt sogar die Zusammenziehung der Sätze nahe, weil sonst der folgende Konjunktiv „antequam esset mundus“ in der Luft hängt, während er bei Zusammenziehung aus der indirekten Rede, abhängig von „respondi“, sich ergibt. Auch aus logischen Gründen empfiehlt sich die Zusammenziehung; wie der Zusammenhang zeigt, kommt es E. darauf an, zu zeigen, daß im göttlichen Schaffen nur ein ewiges Jetzt, kein Vorher und Nachher ist, wie auch Denifle gesehen hat. S. den Kontext Arch. II, 553; vgl. 680f.

Aber nehmen wir einmal an, obschon außer der Interpunktion von Trier alles dagegen spricht (auch die Ankl. von Köln), es beginne mit „Non fuerat prius“ ein neuer Satz — so resultierte die „Verfänglichkeit“: Gott konnte nicht vorher schaffen, weil er nicht vorher war. Verurteilt ist der Satz auch in diesem Wortlaut nicht. Ich habe ihn also nicht zu verteidigen, streng genommen. Was ist verurteilt? „Deus non potuit primo (besser: prius) producere mundum quia res non potest agere, antequam sit. Unde quam cito Deus fuit, tamcito mundum creavit.“ Kein einziger von den 4 Zeugen hat diesen Wortlaut. Die Schlußpartikel „unde quam cito“ wäre zwar nach Koch ein „Ersatz“ (sic!) „für das schwerfällige und für den Romanen fast unverständliche: in eodem mox mundum creavit, in quo Deus fuit“. Allein: 1. verurteilungswürdige Sätze wären doch wohl nicht zu „ersetzen“, sondern wörtlich zu geben! 2. die Lesart mit *Nunc*, die die Kochsche Inter-

pretation unmöglich macht, ist durch 3 gegen 1 Zeugen belegt, und unter den 3 ist die Anklageschrift! 3. mit oder ohne *Nunc* ist der Satz E.s (in eodem *Nunc mox* . . .) sowohl in seinem objektiven Wortlaut wie in dem von gewissenhaften romanischen Scholastikern herauszulesenden Sinn absolut richtig, scholastische Lehre: In demselben Jetzt (Nun) hat Gott die Welt erschaffen, in dem er war, von Ewigkeit war und in Ewigkeit sein wird.

Aber nehmen wir, aller Bezeugung entgegen, an, der Bullensatz wäre doch irgendwie original Eckhartisch — folgt daraus, daß E. eine ewige Welt gemeint hat? Auch Koch will dies nicht behaupten. E. hat ja eine solche Lehre bekämpft und in vielen Ausdrücken formell das Gegenteil gelehrt, wie ich in meinem Buch gezeigt habe. Aber die hier verfängliche Ausdrucksweise — wenn sie original Eckhartisch wäre — wäre mißverständlich, ja, erklärungsbedürftig wie vieles — und würde durch E.s scholastische Terminologie vielfach erklärt. Zahlreich sind bei ihm die Wendungen, wonach Gott erst „Gott“ ist mit der Schöpfung der Welt, weil er mit der Scholastik „Gott“ häufig als Tätigkeitswort versteht, im Gegensatz zu seinem ewigen Wesen. Nichts könnte deutlicher den Unterschied von Gottes Ewigkeit und der Zeitlichkeit der geschaffenen Welt erhärten als seine Lehre: „*e di creaturen waren, do was got niht got; er was, daz er was*“ (Pf. 281, 27). „Daß Gott ‚Gott‘ heißt, das hat er von den Kreaturen“ (Schulze-Maizier 330). „Ehe die Kreatur wurde, war Gott noch nicht Gott, wohl aber war er Gottheit“ (I. c. 385). Offensichtlich ist „der Name Gott hier als *nomen operationis* aufgefaßt und deshalb *ex tempore* gesagt“; „E. sieht hier ganz auf dem Boden der Scholastik“ (Denifle).

Ich komme zum 2. der von Koch behandelten Sätze, dem 14. Satz der Bulle. Er lautet: „*Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit, quidquid Deus vult: quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccatum non commissem, et haec est vera poenitentia*“.

Zunächst macht mir der Kritiker den Vorwurf, daß ich in meinem Eckhartbuch (wo ich bekanntlich Auszüge bringe) den „erklärenden“, eingeschalteten Satz ausgelassen hätte: „So will der Mensch Gott um Gottes willen entbehren und von Gott um Gottes willen geschieden sein“. Abgesehen davon, daß Kochs „Erklärung der Erklärung“ keineswegs einleuchtet, verschweigt er zu sagen, daß auch die Bulle den erklärenden Satz ausläßt. Die Verteidigung der Bulle trifft sich selbst. Aber wichtiger ist das folgende. Koch ist der Ansicht, daß nicht E.s Meinung von der „wahren Reue“ sollte getroffen werden, sondern das Schwergewicht liege auf der Lehre, daß Gott „irgendwie wolle“, daß ich gesündigt habe“ (und daß der Bekehrte sich darein ergeben solle, um künftig Gott desto mehr zu lieben!). Diese Lehre, daß Gott „irgendwie wolle . . .“, sei eben „theologischer Irrtum“ und als solcher verurteilt. Ich hätte den Sinn der Zensur gar nicht verstanden und nicht berücksichtigt.

Sehen wir zu. Eckhartbuch 327 ff. Da zeigt sich: Wegen der Wendung des Bullensatzes von der „wahren Reue“ und wegen der längeren Ausführung der Anklageschrift über diesen Punkt (s. meine Ausg. der Rechtf. S. 63) habe ich mit beiden Möglichkeiten gerechnet und gezeigt: 1) für den Fall, daß E.s Lehre von der „wahren Reue“ sollte getroffen sein, stelle sie sich im Licht der anschließenden Sätze und der übrigen Eckhartlehren über diesen Punkt als katholisch, höchst erbaulich und tröstlich heraus, wie es zum „Trostbuch“ passe (Eckh. 328 f., Rechtf. 138 f.). 2) für den Fall, daß der Schwerpunkt auf dem „Gott irgendwie will . . .“ liege, habe ich an zwei Orten zur Stelle, S. 327 f. und Anm. 314, ausgeführt, daß diese Lehre vollständig der scholastischen Doktrin entspreche: Augustin, Hugo, Thomas usw. Koch hat meine Ausführungen weder gesehen noch zu widerlegen versucht noch widerlegt, mit keinem Hauch. Und von der scholastischen Lehre in dieser Hinsicht scheint er wenig Ahnung zu haben.

Also auch für den 14. Bullensatz wie für alle anderen bleibt bis auf weiteres meine Kritik aufrecht.

Über die „Ungeschaffenheit des Seelenfünkleins“ werde ich in der Tüb. Quartalschrift und in den Lit. Berichten aus d. Geb. d. Phil. (Erfurt) monographisch handeln, und ich glaube, in neuem und überzeugendem Erweis der katholischen Mystik Eckeharts gerade nach Grabmanns Quästionen.

Was die kleineren Ausstellungen Kochs an meinem Werk betrifft, so fühle ich mich nicht gedrängt, darauf einzugehen, da sie nicht meine Eckhartinterpretation treffen und es mir lediglich um Eckhart zu tun ist. Dankbar nehme ich zur „Entlastung“ E.s die Belehrung an, daß er nicht Thomist zu sein brauchte,

weil es zu seiner Zeit ganz gegen den Gebrauch des Ordens gewesen wäre. Mir genügt von jeher, daß des Meisters Lehre und Meinung, trotz gewisser Mißverständlichkeiten des Ausdrucks — wie sie bei starkem religiösem Innenleben auch sonst häufig begegnen —, katholisch ist und nur so gerecht verstanden wird.

Weggis / Luzern.

Otto Karrer.

### Erwiderung.

Ich muß leider feststellen, daß Herr Karrer durch seine Replik seine Position keineswegs verbessert hat. Indem ich mir weitere Äußerungen über die Bulle Johannes' XXII vorbehalte, möchte ich nur folgendes hervorheben:

1) Zum 1. Bullensatz: Daß K. bei der Auflösung des Bildes auf S. 377 seines Eckehartbuches den Trierer Text wiedergeben wollte, ergibt sich zweifelsfrei aus der Vorbemerkung: „Der Text ist einer der Beweise dafür, daß die Trierer Handschrift, mit der die Cueser verwandt ist, die beste Rezension darstellt . . .“ Nehmen wir aber auch an, es handle sich um eine Textformung auf Grund von 4 Zeugen, so ist damit noch nicht mein Nachweis widerlegt, daß der Bullentext der Trierer Hs. und nicht der Kölner Anklageschrift entspricht. Endlich ist K.s Textformung auch in der Replik noch nicht fehlerfrei; nur eins: *quantum* und *quam* lassen sich paläographisch nicht verwechseln. *Quantum* wird ausgedrückt durch das Zeichen für *quod* mit einem übergeschriebenen *m*, *quam* durch dasselbe Zeichen mit einem übergeschriebenen *a*. In der Trierer Hs. steht Ersteres. Daß ich der Interpunktion in einer guten Hs. (und ich habe selten eine so vorzüglich e wie die Trierer in Händen gehabt) Bedeutung beilege, ist keine paläographische Naivität, sondern eine Frucht langjähriger Erfahrungen, daß man die Hs. nicht genau genug lesen kann. Zum Sachlichen: Die Bulle sagt, E. habe gelehrt: „Sobald Gott war, hat er die Welt erschaffen.“ Nach K. hat E. damit gemeint: „Sobald Gott die Welt erschaffen, war er Gott.“ Das heißt die Dinge auf den Kopf stellen.

2) Was K. an den verschiedenen Stellen seines Buches zur Rechtfertigung des Satzes „*Deus vult aliquo modo me peccasse*“ sagt, ist mir natürlich nicht entgangen; es reicht aber nicht aus, um obigem Satz das Irrige zu nehmen. Thomas: „*Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult*.“ S. th. I, 19, 9. Scheeben: „So ist die Creatur schlechthin die *causa principalis* und *prima* der Sünde als solcher.“ Dogmatik II, 574. Das gilt auch „in rückschauender Betrachtung“ und wenn man die gesamte Weltordnung berücksichtigt.

J. Koch.

## Kleinere Mitteilungen.

»Auswahl aus Augustins Gottesstaat. Herausg. von A. Kurfess. [Eclogae Graecolatinae. fasc. 14]. Leipzig, Teubner, 1926 (32 S.). M. 0,70.« — Diesem Heft kann man kein höheres Lob spenden, als den Minuciuserklärungen desselben Verf. Beugungen wir uns mit Wenigem. Schlimm ist das Mißverständnis in *civ. Dei IV*, 33: „*cultores adhuc in propectu animi parvuli*“. Das übersetzt K. so: „in Betätigung einer kleinkindlichen Gesinnung“. Warum traute er hier nicht dem Übersetzer A. Schröder (Augs. Kösel), der sehr richtig schrieb: „seine Verehrer, im geistigen Fortschritt noch Kinder“? Schlimmer noch XIV, I, wo es von den ersten Menschen heißt: „*quorum creatus est unus ex nullo, altera ex illo*“, von K. erläutert durch die Worte „*ex nullo zu nihil*“. Bisher war Adam doch der Mann aus Erde und der Ablativ zu *nihil* hieß *nihilō* oder *nulla re*. Arg mißverstanden ist auch der Schlußsatz in XIX, 24: „*generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi* usw. Dazu erscheinen die Erklärungen: „*generaliter* im allgemeinen“ und „*oboedienti zu cui*: einem solchen Staat gegenüber, der nur sich selber verantwortlich ist, trifft Gott keine Anordnungen.“ Es muß heißen: „Ganz allgemein entbehrt allerdings ein Staat von Gottlosen, dem nicht Gott wie einen ihm untertänigen gebietet, . . . der wahren Gerechtigkeit“. Lästige Druckfehler: S. 7, Z. 30: I. *suam* statt *quam*; S. 9, Z. 4 fehlt *non* vor *immemor*; S. 23, Anm. zu 20, 11: I. „Begriff“ statt „Angriff“. Solche Fehler sind deshalb mißlich, weil doch nicht jeder Leser andere Ausgaben zur Korrektur heranziehen kann.

F. Rütten.

»Sancti Aureli Augustini de Beata Vita Liber. Zum Gebr. für Schüler hrsg. von Dr. Alfons Kurfess, Studienrat in Charlottenburg. [Sammlung lat. und griech. Schulausgaben, hrsg.

von Dr. A. Kurfess und Dr. H. Schaal. Bielefeld und Leipzig, Velhagen u. Klasing, 1926 (XIV, 38 S.).« — Auch bei der Herausgabe dieses Büchleins ist die gute Absicht zu loben. Inhaltlich überaus reizvoll, dazu von leicht zu bewältigendem Umfang, ist es eine treffliche Schullektüre. Indes fehlte dem Herausgeber wiederum die nötige Sorgfalt: der Text ist voller Druckfehler (die 2. Seite enthält allein 5), die Interpunktion oft sehr bedenklich. Über etwaige alte Textfehler hat K. wohl kaum nachgedacht. Sonst hätte er wohl bei *invident* (S. 3, Z. 8) einen verständlichen Text geboten. Davon dispensiert auch die Existenz einer Wiener Ausgabe nicht. Der angekündigte Kommentar ist anscheinend noch nicht erschienen. Dafür verweist K. den Lehrer auf „Augustinus. Vom seligen Leben“. Übers. und erl. von Joh. Hessen [Phil. Bibl. 183] Leipzig, F. Meiner, 1923. Aber es muß leider festgestellt werden, daß diese Übersetzung (bes. Kap. 1) in stilistischer Hinsicht viele Schwächen hat und in philologischer Beziehung sehr fehlerhaft ist, obwohl sie von einem Fachmann eigens „auf ihre philologische Genauigkeit hin geprüft“ ist. Denn was soll man von einem Stilisten sagen, der so beginnt: „Unter den Menschen, die für die Philosophie empfänglich sind, glaube ich gleichsam drei Klassen von Seefahrern unterscheiden zu können. Die erste bilden jene, die . . . durch einen kleinen Antriebs und leichten Ruderschlag ihren Ort verlassen . . . Wenn diese (die zweite Klasse) auf irgendeine geheimnisvolle Weise vom Heck des Schiffes aus ein Wind, den sie für günstig halten, geleitet hat, geraten sie ins tiefste Elend“? Bedenklich ist, daß der philologische Berater in den eben zitierten Worten das vergilische *a puppi ventus* nicht recht versteht, daß er in der etwas ungewöhnlichen Interpunktion der Migne-Ausgabe sich nicht zurechtfindet (§ 14) und nicht einmal mit Wörtern wie *pro* (§ 3), *si* (§ 8), *apparet* (§ 35), *malō suo* (§ 26) umzugehen weiß? Und endlich sollte wenigstens der Philosoph, da der Philolog versagt, den sachlichen Fehler z. B. im folgenden Satze bemerken: „Denn gerade die Nichtsnutzigkeit (*nequitia*) wollten die Alten als die Mutter aller Laster bezeichnet wissen, weil sie nutzlos d. h. weil sie nichts ist“. „*Veteres dictam esse voluerunt*“ heißt: „Die Alten waren der Meinung, daß sie (die *nequitia*) ihren Namen erhalten habe“, und zwar nicht den Namen „*mater omnium vitiorum*“, sondern eben „*nequitia*“, „*quod nequicquam sit*“. — Die Sammlung von Kurfess-Schaal tritt mit dem Anspruch auf, „auf wissenschaftlicher Höhe“ zu stehen; „nur die schwierigen“ Schriftsteller sollen mit Kommentar erscheinen, „für die Hand des Lehrers sollen gelegentlich ausführliche Kommentare erscheinen“. Ich frage: 1. Inwiefern steht der Text von Kurfess „auf wissenschaftlicher Höhe“? 2. Ist diese Augustinus-Schrift nicht schwierig genug, um einen Kommentar hervorzurufen? 3. Inwiefern ist die Übersetzung, die als Ersatz „für die Hand des Lehrers“ empfohlen wird, hierzu geeignet? Es war doch Minucius Felix, der den beherzigenswerten Satz schrieb: „*Mirum est nonnullos taedio investigandae penitus veritatis cui libet opinioni temere succumbere quam in explorando pertinaci diligentia perseverare*“.

F. Rütten.

»Der Künstler und der Weise. Jean Cocteau: Brief an Jacques Maritain; Jacques Maritain: Antwort an Jean Cocteau. Augsburg, Dr. Benno Filser Verlag, o. J. (1927) (93 S. 8°). M. 3,60.« — Als 1. Band der in deutscher Übersetzung erscheinenden „Gesammelten Werke“ des Bergson-Schülers und Konvertiten Maritain, des jetzigen Professors der Philosophie am Institut catholique zu Paris, erscheint der Briefwechsel zwischen dem zum Glauben seiner Kindheit zurückgekehrten Dichter Cocteau und Maritain. Karl Eschweiler hat zu der von Sibylla Dahmen gebotenen Übersetzung ein Vorwort geschrieben, in dem der Sinn dieses Briefwechsels analysiert wird. Er „bringt das Bekenntnis eines modernen unbezweifelbaren Dichters und die Unterscheidungen eines katholischen Philosophen“ (S. 7). Das ist freilich zu kurz gesagt, und deshalb bleibt für Künstler und Freunde der Kunst, die Anregung und Klärung suchen, nichts anderes übrig, als diese Schrift, die ein echtes Zeugnis dessen ist, was man „*esprit*“ nennt, ganz zu lesen.

»Report of the eighth educational meeting, Floyd Knobs, Indiana, July 2, 3, 4, 1926. Published by the conference, office of the secretary. Capuchin College, Brookland, Washington, D. C. (The Franciscan educational Conference vol. VIII. Nr. 8, November 1926). 338 S. 8°, mit einer photographischen Aufnahme der Teilnehmer.« — Der Bericht über die achte Konferenz der in den Vereinigten Staaten tätigen Jugenderzieher aus dem Franziskaner- bzw. dem Kapuzinerorden, die unter dem Vorsitze

des P. Thomas Plafmann O. F. M. tagte, bringt nach der Eröffnungsansprache des Vorsitzenden eine Reihe ebenso geistvoller, wie inhaltreicher Abhandlungen über Aszese und Mystik bei den verschiedenen Zweigen des Franziskanerordens. Anton Linneweber O. F. M. handelt über Aszeticismus und Mystizismus des h. Franz von Assisi (p. 35—96), Edm. Krautkraemer O. M. Cap. über das geistliche Leben (p. 97—135), Rich. Brunner, O. M. Cap., über das innerliche Gebet, beide nach der Lehre der franziskanischen Meisters (p. 136—175). Beda Heß, ebenfalls Kapuziner, spricht über franziskanische Exerzitien (*The Franciscan Retreat*, p. 176—205), indem er zum Schluß einen Plan achtstägiger geistlicher Übungen bringt, der sich enge an die Hauptereignisse aus dem Leben des h. Franziskus von Assisi anschließt. Von der Erscheinung des Gekreuzigten zu S. Damiano gehen nämlich an den drei ersten Tagen die Betrachtungen aus, die Begebenheiten zu La Verna, der Empfang der hl. Wundmale, sind am vierten und fünften Tage als Ausgangspunkt gewählt, um mehr und mehr in die Geheimnisse des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu Christi einzudringen. An den letzten drei Tagen endlich betrachtet man zu Santa Maria von den Engeln (Portiunkula) den auferstandenen Erlöser, die Berufung des h. Franz und seiner Nachfolger zum Apostolate und seinen Lohn in der himmlischen Herrlichkeit. Raphael M. Huber O. M. Cap. steuert einen Umriss eines fortschreitenden Kurses in der asketischen Theologie bei (p. 206—234), eingeteilt nach dem Bildungsgang, den die jungen Mitglieder des Ordens in verschiedenen Stufen durchmachen müssen, im vorbereitenden Seminar (p. 208 f.), im Noviziat (p. 214 f.) und im Klerikat (p. 216 ff.), während des Studiums der Philosophie und der Theologie (p. 219 ff.) mit einem Anhang für die Laienbrüder (p. 224 f.), Cyril Piontek O. F. M. zeichnet das Bild des vollkommenen Seelenführers (p. 235—248). Eine Bibliographie der asketischen Schriftsteller aus den Franziskanerorden stellte Viktor Mills O. F. M. (p. 248—332) zusammen. Ein Index, der teils die besprochenen Gegenstände, teils die zu Worte kommenden Schriftsteller aufzählt (p. 335—338), beschließt das Werk. Es ist eine reiche Fundgrube für die Kenntnis franziskanischer Aszese; möge es zugleich eine ergiebige Quelle für geistliche Übungen im Sinne des Heiligen von Assisi werden! V.

Dem englischen Original der Lebensbeschreibung des irischen Jesuiten William Doyle (vgl. Theol. Revue 1922, 225) sind eine deutsche Bearbeitung (vgl. Theol. Revue 1924, 71) und außer einer italienischen jetzt auch eine französische Übersetzung gefolgt: »*Vie du Père William Doyle S. J.* par Alfred O'Rahilly. Traduite de l'anglais avec autorisation de l'auteur. Paris, Lettielleux, 1927 (XI, 412 S. gr. 8°)«. Die am Schlusse beigegebene »Bibliographie« und die in der Vorrede referierten Äußerungen auch nicht-katholischer Kreise geben ein Bild von dem großen Eindruck, den diese Biographie hervorgerufen hat.

Das »*Vade mecum für Priester am Kranken- und Sterbebette*«, zusammengestellt von Simon Weiß, Generalsekretär, Regensburg, Pustet, 1927 (101 S. 12°), Glw. M. 2, ist in 2. Aufl. erschienen. Es ist ein handliches, geschmackvolles und für seine Zwecke sehr brauchbares Büchlein.

»*Machens*, Dr. Joseph, Professor am Priesterseminar in Hildesheim, *Der Priester an der Bahre*. Hildesheim, Franz Borgmeyer, 1927 (55 S. 8°). Gbd. M. 3.« — Das Büchlein bietet deutsche Texte, die nach Vollendung des vorgeschriebenen lateinischen Ritus im Trauerhause und auf dem Kirchhof Verwendung finden können. Auch der lateinische Ritus ist abgedruckt. Die Zusätze, die das Hildesheimer Rituale bietet, sind hinzugefügt, doch so, daß sie vom römischen Ritus deutlich zu unterscheiden sind. Sie erhalten stets eigene Seiten im Druck zugewiesen und können deshalb ohne Schwierigkeit durch Texte der Ritualien anderer Diözesen ersetzt werden. Besondere Vorzüge dieser Schrift sind die reiche Verwendung von Bibelstellen in manchen Gebetstexten (20—22), dogmatische Tiefe, z. B. Fegfeuerbegründung (20), Erlösung (29 ff.), Taufwirkungen (49), und Auswertung der gesamten Totenliturgie, vor allem die Herausstellung des Benediktus als des Lobgesanges auf die Erlösung am Grabe. Zu beachten ist der Aufbau bei der Beerdigung Erwachsener: zuerst Tod und Sündenschuld, Huldigung vor dem Ewigen, Belehrung durch Gott, freudiger Ausblick in die Ewigkeit des Himmels, Dämpfung des Jubels durch Gebete für die Verstorbenen und alle Toten, für die Lebenden und den zuerst Sterbenden. Die Sprache ist flüssig und edel, ohne Periodenbau. In unserer Zeit der Kirchenaustritts- und Feuerbestattungsbewegung muß jeder Seelsorger bestrebt sein, auch

an der Totenbahre sein Bestes zu bieten. Das Büchlein wird ihm in dieser Beziehung ein unersetzlicher Begleiter sein. — Seite 20, Zeile 2 von oben ist »Dienerin« einzuschalten.

Wöhlecke.

Der Überzeugung, daß mit dem Erscheinen der in der Theol. Revue 1927, Sp. 36 angezeigten Schriften, »was die Teilnahme an der liturgischen Meßfeier angeht, für alle Abstufungen des Bedürfnisses der Laienwelt jetzt genügend gesorgt« sei, wird faktisch durch drei neue Bücher widersprochen. Zwei reue Formen des Schottischen Meßbuches sind erschienen: »*Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage*. Im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O. S. B. mit Einführungen und Erklärungen herausgegeben von Pius Bihlmeyer O. S. B., Mönch der Erzabtei Beuron, Freiburg, Herder, 1927 (XII, 28\*, 638 S. 16°) Lw. M. 4« (als »Schott Nr. 4« bezeichnet) und »*Meß- und Vesperbuch in Großdruck für die Sonn- und Feiertage*. Im Anschluß an die Bücher von Anselm Schott O. S. B. herausgegeben von Pius Bihlmeyer O. S. B., ebd. 1927 (XIV, 60\*, 1084 S. kl. 12°) Lw. M. 9« (als »Schott Nr. 5« bezeichnet). Außerdem gab, mit Bildschmuck von dem Benediktiner Notker Becker, P. Urbanus Bomm von Maria Laach 1927 heraus ein »*Volksmeßbuch für die Sonn-, Feier- und Festtage nach dem römischen Missale bearbeitet*. Einsiedeln, Benziger & Co. (722 S.). Gbd. M. 3,80 und höher.«

## Bücher- und Zeitschriftenschau.<sup>1)</sup>

### Allgemeine Religionswissenschaft.

- Villiers, Elizabeth, Amulette u. Talismane u. andere geheime Dinge. Bearb. u. erw. von A. M. Pachinger. Mit 138 Abb. Mchn., Drei Masken Verlag, 1927 (314). M 9,50.  
Deonna, W., Talismans chrétiens (RHistRel 1927, 1, 19—42).  
Andrae, W., Haus-Grab-Tempel in Mesopotamien (OrLtzg 1927, 12, 1033—43).  
Dussaud, R., La domestication de la race bovine. Essai de reconstitution d'un mythe chaldéen (RHistRel 1927, 1, 6—18).  
Engelmann, H., Das chinesische Eherecht I (ZVerglRechtswiss 43, 1/2, 1927, 161—247).  
Wilhelm, R., K'ungtse u. der Konfuzianismus. Berl., de Gruyter (104). M 1,50.  
Hauer, J. W., Die Dhārāni im nördl. Buddhismus u. ihre Parallelen in der sog. Mithrasliturgie. Stuttg., Kohlhammer, 1927 (25). M 1,80.  
Sonokawa, Sh., Der Gottesgedanke in der Philosophie Plotins I (KirisutokyoKenkyu 1927 oct.) (japanisch).  
Sartori, A., Il dogma della Divinità nel »*Corpus Dionysiacum*« (Didaskaleion 1927, 2, 35—125).  
Hey, O., »*Apagria*. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes (Philologus 1927, 1, 1—17; 2, 136—63).  
Behn, F., Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. Mit 52 Textabb. u. 2 Taf. Berl., de Gruyter (III, 47 4°). M 8.

### Biblische Theologie.

- Merk, A., Bibel u. Bulle Sixtus' V (Scholastik 1927, 4, 515—40).  
Kleinbans, A., De nova Vulgatae editione critica (Antonianum 1, 3—20).  
Lowe, E. A., An Uncial Ms of Mutianus (JThStud 1927 oct., 29—33).  
Staples, W. F., The Hebrew of the Septuagint (AmerJSemitLang 1927 oct., 6—30).  
De Bruyne, D., Fragments d'anciennes versions latines tirés d'un Glossaire biblique (BullDuCange 1927, 3, 113—20).  
Laba, B., Enthält die Hl. Schrift bloß relative oder nicht vielmehr absolute Wahrheit? (Bohoslovia 1927, 4, 231—39) (ukrainisch).  
Petersen, W. W., Das Tier im A. T. Frankf. a. M., Kauffmann (83). M 2.  
Jelito, J., Die Paradiesesbäume PrzeglądTeol 1927, 4, 394—405) (polnisch).  
Wiener, H. M., The Altars of the O. T. (Beigabe zur OrLtzg 1927: 24 4° mit 1 Taf.).  
Hogg, J. E., »Belial in the O. T.« (AmerJSemitLang 1927 oct., 56—58).  
—, Exod. 22, 23 (Ebd. 58—61).

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

- Unger, E., Der Turm zu Babel (ZAlttestWiss 1927, 3, 162-71).  
 Vaccari, A., Davide ed Omero in una recente critica (CivCatt 1927 dic. 17, 536-44).  
 Krappe, A. H., L'indolence des dieux [Job 22, 2 ff.] (REtud Grecques 182, 1926, 351-54).  
 Gunkel, H., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Hälfte 1. Gött., Vandenhoeck (1-176 4<sup>0</sup>). M 5,50.  
 Albrecht, L., Die Psalmen in die Sprache der Gegenwart übers. u. kurz erläutert. Gotha, Ott, 1927 (256). M 4.  
 Spiegelberg, W., Zu Ezech. 30, 16 (OrLztg 1, 3-4).  
 Graham, W. C., The Interpretation of Nahum 1, 9-2, 3 (Amer JSemLang 1927 oct., 37-48).  
 Hunkin, J. W., An Emendation of the Text of 1 Macc 3, 48 (JThStud 1927 oct., 43-46).  
 Saloni, A. H., Die griech. Handschriftenfragmente des N. T. in den Staatl. Museen zu Berlin (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 97-119).  
 Zahn, Th., Grundriß der neutest. Theologie. Lpz., Deichert (VI, 132). M 4,80.  
 Van Leeuwen-Bomkamp, K., *Ti et diati* dans les Evangiles (REtudGrecques 182, 1926, 327-31).  
 Procksch, O., Der Menschensohn als Gottessohn (Christentum Wiss 10, 425-43; 11, 473-81).  
 Mader, J., Das einjährige Wirken Jesu verteidigt. Einsiedeln, Benziger, 1927 (102). M 2,60.  
 Wiesen, G., Jesus u. die Rhetorik. Zur Würdigung der Schleiermacherschen Auffassung der bibl. Hermeneutik. Lpz., Klein (VIII, 72). M 2,40.  
 Tominomori, K., Jesus u. die Synagogen-Erziehung (Kirisutokyokenkyu 1927 oct.) (japanisch).  
 Bakhuizen van den Brink, J. N., Eine Paradosis zu der Leidensgeschichte (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 213-19).  
 Weber, W., The Burial of Jesus (OpenCourt 1927, 12, 754-60).  
 Pernot, H., Un prétendu original latin de l'Evangile de Marc (RHistRel 1927, 1, 43-59).  
 Windisch, H., Die Verstockungsidee in Mc 4, 12 (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 203-09).  
 Turner, C. H., Western Readings in the Second Half of S. Marc's Gospel (JThStud 1927 oct., 1-16). The Codex Vercellensis (a) Contain the Last Twelve Verses of St. Marc? (16-18).  
 Pölzl, F. X., Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des h. Johannes bis zum Beginn der Leidensgeschichte. 4., neu bearb. Aufl. bes. von Th. Innitzer. Graz, Styria (XLIII, 472). M 9,50.  
 Marmorstein, A., Iranische u. jüd. Religion mit bes. Berücksichtigung der Begriffe „Wort“, „Wohnen“, „Glorie“ im 4. Evang. u. in der rabbin. Literatur (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 231-42).  
 Bacon, B. W., The Elder John in Jerusalem (Ebd. 187-202).  
 Clark, A. C., The Michigan Fragment of the Acts (JThStud 1927 oct., 18-28).  
 Souter, Al., The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. Oxford, Clarendon Pr., 1927 (X, 244).  
 Debouxitay, P., Le sens de ἀπονόμιαι (Gal 5, 12) (REtud Grecques 182, 1926, 323-26).  
 Allevi, L., Il Cristianesimo e la schiavitù nella lettera a Filemone (ScuolaCatt 1927 dic., 415-29).  
 Clemen, C., Die Stellung der Offenbarung Johannis im ältesten Christentum (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 173-86).  
 Brun, L., Die röm. Kaiser in der Apokalypse (Ebd. 128-51).  
 Guggenheim, S., Offenbacher Haggadah. Hrsg. Offenbach a. M., Verlag d. Hrsg., 1927 (97 4<sup>0</sup>). M 60.
- ### Historische Theologie.
- Raccolta di Scritti in onore di Felice Ramorino. Milano, Soc. ed., „Vita e Pensiero“, 1927 (707 con tav.). L. 75. Aus dem Inhalt: Bulië, N., Il luogo di nascita di S. Girolamo. — Salvadori, G., „Ubi Petrus, ibi Ecclesia“. — Jouguet, P., Une nouvelle requête de Magdala. — Radermacher, L., Ein mystisches Bild in der Apokalypse der h. Anastasia. — Galdi, M., De Tertulliani *De cultu feminarum* et Cypriani *Ad Virgines* libellis commentatio.  
 Schubert, H. v., Grundzüge der Kirchengeschichte. 9., stark veränd. Aufl. Tüb., Mohr (VIII, 318). M 6.  
 Jacobs, D., De verhouding tusschen de Plaatselijke en de Algemeene Kerk in de eerste drie eeuwen. Leiden, Ginsberg, 1927 (229).  
 Büchsel, F., Mandäer u. Johannesjünger (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 219-31).  
 Sykutris, J., Ein neues Papias zitat (Ebd. 210-12).  
 Nock, A. D., A Note on Ep. ad Diognetum 10, 1 (JThStud 1927 oct., 40).  
 —, Hermetica (Ebd. 41-43).  
 Ueberweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Tl. 2. Die patrist. u. scholast. Philosophie. 11., Neubearb. Aufl. Hrsg. von B. Geyer. Berl., Mittler (XVIII, 826). M 25.  
 Glaue, P., Zur Geschichte der Taufe in Spanien. II (SitzBHeidAb AkadWiss Phil.-hist. Kl. 1927/28, 2, 3-35). M 2.  
 Mercati, S. G., Emendazione a Metodius d' Olimpo (Didaskaleion 1927, 2, 25-29).  
 Perugi, G. L., Il codice D 182 dell' Archivio di S. Pietro in Vaticano: S. Hilarii Pictavensis *De Trinitate*. Trient, Levi, 1927.  
 Casey, R. P., Note on Epiphanius Panarion XXXI, 5-6 (JThStud 1927 oct., 34-40).  
 Ducros, X., La traduction syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Evangile selon S. Jean (BullLitEcl 1927, 7/8, 145-59; 9/10, 210-30).  
 Baur, Chr., Chrysostomus in Genesim (ThQuart 1927, 3, 221-32).  
 Cannon, W. W., Jerome and Symmachus. Some Points in the Vulgate Translation of Koheleth (ZAlttestWiss 1927, 3, 191-99).  
 Boyer, Ch., La conversion de S. Augustin (ScuolaCatt 1927 dic., 401-14).  
 Arts, Mary R., The Syntax of the „Confessions“ of S. Augustine. Diss. Washington, Cath. Univ., 1927 (XV, 135).  
 Auer, F., Augustinus: Der erste Religionsunterricht (De catechizandis rudibus). Übers. Innsbr., Rauch, 1927 (VII, 214). M 2,40.  
 Michels, Th., Des h. Zeno von Verona österliche Ansprachen. Übertr. Berl., St. Augustinus-Verlag, 1927 (61). M 5.  
 Feder, A., Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille (Scholastik 1927, 4, 481-514).  
 Moricca, H., Observatorium in aliquos Orientii et Paulini Petricordensis carminum locos specimen (Didaskaleion 1927, 2, 31-33).  
 Hermann, B., Des h. Abtes Dorotheus geistliche Gespräche. Deutsch. Kevelaer, Thum, 1927 (222). M 3.  
 Crum, W. E., Die koptische Übersetzung des Lebens Symeons des Styliten (ZNeutestWiss 1927, 2/4, 119-28).  
 Deroux, M.-P., Les origines de l'Oblature bénédictine (fin) (RMabillon 1927 oct., 305-51).  
 Hausherr, I., La méthode d'oraison hésychaste, Rom, Pont. Inst. orient. studiorum, 1927 (99-210). M 2,75.  
 Levison, W., Das Werden der Ursula-Legende. Köln, Ahn (IV, 164 4<sup>0</sup>). M 5.  
 Stein, E. L., Deutsche Domsagen, ausgewählt, Mchn. 13, Hohenstaufenstr. 2/2 m., 1927 (130). M 2,50.  
 Le Bras, G., Un second ms de l'Abbreviatio decreti d'Omnebene (RevScRelig 1927, 4, 649-52).  
 Bihl, M., Disquisitiones Celanenses I (ArchFranciscHist 1927, 4, 433-96).  
 —, De codicibus excerpta Vitae II S. Francisci continentibus (Ebd. 497-524).  
 Bughetti, B., Una nuova compilazione di testi intorno alla vita di S. Francesco (Ebd. 525-62).  
 Lottin, O., La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris (RNéoScol 1927 août, 265-91).  
 Der h. Hildegard von Bingen Reigen der Tugenden. Ein Singpiel. Hrsg., übertr., eingel. von der Abtei Sankt Hildegard. Berl., St. Augustinus-Verlag, 1927 (135). M 7.  
 Wilms, H., Das Tugendstreben der Mystikerinnen. Dargestellt nach alten Chroniken u. Aufzeichnungen. Vechta, Albertus Magnus-Verlag, 1927 (298). M 4,20.  
 Geiselmann, J., Christus u. die Kirche nach Thomas v. Aq. (Schluß) (ThQuart 1927, 3, 233-55).  
 Rivière, J., S. Thomas et le mérite de congruo (RevScRelig 1927, 4, 641-49).  
 Hallfell, M., Züge zum Christusbilde beim h. Thomas v. Aq. (Forts.) (DThomas 1925, 3, 327-47; 1926, 2, 129-76; 1927, 1, 53-73; 4, 385-400).  
 Manser, G. M., Das Wesen des Thomismus (Forts.) (Ebd. 1926, 2, 172-94; 3, 257-79; 1927, 1, 3-31; 2, 178-200; 4, 449-73).  
 Grabmann, M., Helwicus Theutonicus O. Pr. (Helwic von Germar?), der Verfasser der pseudothomist. Schrift *De dilectione Dei et proximi* (Ebd. 1927, 4, 401-10).

- Mehl, E., Die Weltanschauung des Giovanni Villani. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Italiens im Zeitalter Dantes. Lpz., Teubner, 1927 (VIII, 188). M 8.
- Wuest, J. B., Andreae de Billis O. S. A. Tractatus ad Barcinonenses de littera H in nomine IHESU (Antonianum 1, 65-86).
- Lampen, W., Doctrina Guilelmi Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione (Ebd. 21-32).
- Beckmann, G., Concilium Basiliense. Bd. 6. Die Concordate des Zwölferausschusses 1437. Die Concilsprotokolle Jakob Hüglins 1438-1439. Hrsg. Halbbd. 2. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1927 (745-969 4<sup>o</sup>). M 58,50.
- Chiappini, A., La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano. Gubbio, Oderisi, 1927 (180). L 20.
- , Reliquie letterarie capestranesi. Aquila, Vecchioni, 1927 (314). L 20.
- Ritter, G., Studien zur Spätscholastik. 3. Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel. Hdlbg., Winter, 1927 (106). M 5,60.
- Hartmann, W., Die Hexenprozesse in der Stadt Hildesheim. Hildesheim, Lax, 1927 (V, 107). M 4.
- Picotti, G. B., La giovinezza di Leone X. Milano, Hoepli (XVI, 750 16<sup>o</sup>; 32 tav.). L 48.
- Baumgarten, P. M., Von den Kardinälen des 16. Jahrh. Krumbach (Bayern), Aker, 1927 (VII, 74). M 3.
- Althaus, P., Gehorsam u. Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel (Luther 1927, 3, 74-86).
- Bornkamm, H., Luthers u. Böhmes Auslegung von Gen 42 (Ebd. 60-74).
- Ellwein, E., Schlatters Kritik an Luthers Römerbriefvorlesung (ZwZeiten 1927, 6, 530-43).
- Steubing, H., Das reformatorische Verständnis der Heilsgewißheit (NKirchlZ 1927, 12, 890-919).
- Wolf, E., Staupitz u. Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz u. deren Bedeutung für Luthers theol. Werdegang. Lpz., Heinsius, 1927 (XI, 295 4<sup>o</sup>). M 22.
- Buchwald, G., u. Wolf, E., Staupitz: Tübinger Predigten. Hrsg. Ebd. 1927 (XIV, 268 4<sup>o</sup>). M 22.
- Stäehelin, E., Briefe u. Akten zum Leben Oekolampads. Bearb. Bd. 1. Ebd. 1927 (XVII, 627 4<sup>o</sup>). M 50.
- Becker, H., Herzog Georg v. Sachsen als kirchl. u. theol. Schriftsteller (ArchRefG 1927, 3/4, 161-269).
- Kalkoff, P., Die Stellung Friedrichs des Weisen zur Kaiserwahl von 1519 u. die Hildesheimer Stiftsfehde (Ebd. 270-94).
- Johnson, E. E., Caspar Schwenckfeld von Ossig: Letters and treatises. 1542-1544. Ed. Lpz., Breitkopf & Härtel, 1927 (XX, 919 4<sup>o</sup>). M 40.
- Brock, E., Zur evang. Kirchengeschichte der Stadt Straßburg (Zeitwende 1927, 12, 520-36).
- Wotschke, Th., Der Streit in der luth. Gemeinde Cleve in den Jahren 1663 ff. (MonRheinKG 1927, 12, 353-72).
- Allevi, L., Francesco de Vittoria e il rinnovamento della Scolastica nel sec. XVI (RivFilosNeoScol 1927, 6, 401-15).
- Buck, J. M. de, Jean d'Avila et ses oeuvres (1500-1569) (Nouv RTh 1, 30-49).
- Koch, A., Aloisius' Charakterbild aus seinen Briefen (ZAszMyst 1, 42-60).
- De Schaepdrijver, E., La „Dévotion moderne“ (NouvRTh 1927, 10, 742-72).
- Barbedette, L., L'influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche (RHistRel 1927, 1, 60-79).
- Breton, G., Bossuet homme d'étude (BullLittEccl 1927, 9/10, 193-209).
- Martin, V., L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France (suite) (RevScRelig 1926, 4, 433-98; 1927, 1, 1-51; 2, 181-225; 3, 373-401; 4, 545-78).
- Loserth, J., Die steirische Religionspazifikation u. die Fälschung des Vizekanzlers Dr. Wolfgang Schranz. Graz, Leuschner, 1927 (57). M 1,20.
- Schudel-Benz, Rosa, Die Besessenen von Loudun. Ein Prozeß aus der Zeit Richelieus. Mchn., Beck, 1927 (155). M 2,20.
- Weizsäcker, H., Schleiermacher u. das Eheproblem. Tüb., Mohr, 1927 (56). M 1,50.
- Systematische Theologie.**
- Soden, H. F. v., „Was ist Wahrheit?“ Vom geschichtl. Begriff der Wahrheit. Marburg, Elwert, 1927 (27). M 1.
- Nink, K., Die Wesenheiten der Dinge u. ihre Erkenntnis (Scholastik 1927, 4, 541-61).
- Scheler, M., Idealismus—Realismus (PhilosAnz 1927, 3, 255-324).
- Mazzantini, C., La realtà conosciuta e la realtà del conoscere (RivFilosNeoScol 1927, 6, 416-30).
- Olgiati, F., La Neoscolastica di fronte al problema teologico ed al metodo storico (Ebd. 444-58).
- Brinkmann, J., Zur rationalen Begründung der philos. Grundgewißheiten (PhilosJb 1927, 2, 129-62; 3, 250-84; 4, 377-400).
- Charles, P., Le Kantisme est mort (NouvRTh 1927, 10, 724-41).
- Vos, H., Max Schelers toepassing van de phaenomenologische methode in de Godsdienstwijsbegeerte. Assen, van Gorkum, 1927 (108).
- Van de Woestyne, Z., Notio ontologismi (Antonianum 1, 33-64).
- Schmalenbach, H., Die Entstehung des Seelenbegriffes (Logos 1927, 3, 311-55).
- Prinzhorn, H., Leib-Seele-Einheit. Ein Kernproblem der neuen Psychologie. Potsdam, Müller & Kiepenheuer, 1927 (201). M 3,30.
- Holzappel, R. M., Welterlebnis. Das religiöse Leben u. seine Neugestaltung. Tl. 1. Jena, Diederichs (V, 270). M 8.
- Astrow, W., Rudolf Maria Holzappel, der Schöpfer des Panideal. Ein neues Leben. Ebd. (73, 4 Taf.). M 3,25.
- Tillich, P., Die Idee der Offenbarung (ZThK 1927, 6, 403-12).
- Alès, A. d., Providence et libre arbitre. P., Beauchesne, 1927 (VIII, 323). Fr 14.
- Murawski, F., Gottes Walten in Natur u. Gnade. Gespräche über die Tatsächlichkeit der göttl. Gnade. Einsiedeln, Benziger, 1927 (145). M 3.
- Żychliński, A., Über die *potentia oboedientialis* (PrzeglądTeol 1927, 4, 378-93) (polnisch).
- Brunner, E., Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. Tüb., Mohr, 1927 (X, 565). M 14,40.
- Buri, V., La dottrina dei moderni „ortodossi“ intorno alla B. Vergine (CivCatt 1927 dic. 17, 524-35).
- Wiederkehr, K., Die leibliche Aufnahme der allersel. Jungfrau Maria in den Himmel. Theol. Erörterung. Einsiedeln, Benziger, 1927 (216). M 6,40.
- Van Noort, G., Tractatus de sacramentis I. Ed. 4 cur. J. P. Verhaar. Hilversum (Holl.), Brand, 1927 (408). Fl 4,75.
- Baur, B., Die neueren Meßopfertheorien (RottenbMon 1927 Dez., 89-97). — Fischer, Meßopfer u. priesterl. Opfergeist (97-194).
- Grisebach, E., Gegenwart. Eine krit. Ethik. Halle, Niemeyer (XV, 608). M 22.
- Fabricius, C., Christliche Ethik. Leitsätze von Jul. Kaftan (ZThK 1927, 6, 413-29).
- Faust, A., Der Begriff des Nächsten als Grundbegriff einer Sozialphilosophie u. Sozialpädagogik (Logos 1927, 3, 287-310).
- Wünsch, G., Evangelische Wirtschaftsethik. Tüb., Mohr, 1927 (XV, 740). M 28,50.
- Keller, F., Kapitalistische Unternehmung u. kath. Moral (ThGl 1927, 6, 780-94).
- Creusen, J., Le mensonge et les mensonges (NouvRTh 1, 50-65).
- Mersch, E., Amour, mariage, chasteté (Ebd. 5-30).
- Bönnner, W., Um den Eid des Hippokrates (ThGl 1927, 6, 826-48).
- Garrigou-Lagrange, Mystik u. christl. Vollendung. Autor. Wiedergabe durch P. Obersiebrasse. Augsburg, Haas & Grabherr, 1927 (XIX, 554 4<sup>o</sup>). M 15.
- Raitz von Frentz, E., Wesen u. Wert der Beschauung nach Joseph a Spiritu Sancto C. D. (ZAszMyst 1, 1-28).
- Cathrein, V., Bedeutung der Gabe der Pietät für das christl. Leben (Ebd. 28-42).
- Praktische Theologie.**
- Hürth, F., Bemerkungen zur „Staatslehre Leos XIII“ (Scholastik 1927, 4, 563-80).
- Tischleder, P., Staatsgewalt u. kath. Gewissen. Frankf. a. M., Carolus-Druck., 1927 (XVI, 239). M 5.
- Kauschansky, D. M., Zur Geschichte des Altrömischen Eherechts (ZVerglRechtswiss 43, 1/2, 1927, 253-64).
- , Hauptzüge des altserbischen Eherechts (Ebd. 265-82).
- Schott, K. D., Sind die bayrischen Kirchenverträge des Jahres 1924 rechtsgültig? Berl.-Grunewald, Rothschild (VII, 166). M 6.
- Arseniew, N. v., u. Martin, A. v., Die Ostkirche. Stuttg., Frommann, 1927 (128). M 3.
- Hofmann, G., Sinai u. Rom. Rom, Pont. Inst. orient. studio-rum, 1927 (215-99). M 2,25.

- Rosset, G. V., Ein Missionstagebuch aus Indien. Zürich, Kanaresische Mission, 1927 (160 mehr. Taf.). *Fr* 3.  
 Lemmens, L., De clero indigena a Fratribus Minoribus inter gentiles formato (Antonianum 1, 87—94).  
 Krebs, E., Katholischer u. ostasiatischer Geist (ThGl 1927, 6, 810—26).  
 Mäder, R., Katholische Aktion! Basel, Verlag Nazareth, 1927 (143). M 2,80.  
 Beyer, G., Katholizismus u. Sozialismus. Berl., Dietz, 1927 (157). M 2,60.  
 Hättenschwiler, A., Der christl. Solidarismus. Luzern, Kath. Volksverein, 1927 (27). *Fr* 0,90.  
 Langenberg, W., Um Elternrecht u. Gewissensfreiheit. Düsseldorf, Kath. Schulorganisation (24). M 0,60.  
 Die nassauischen Katholiken u. die Simultanschule. Ebd. 1927 (VIII, 165). M 3,80.  
 Kroh, J., Zur Frage der Bekenntnisschule. Graz, Pädagog. Verlag, 1927 (IV, 95). M 1,20.  
 Engert, J., Über die wissenschaftl. Grundlegung der Religionspädagogik (ThGl 1927, 6, 848—57).  
 Brögger, J., Die christl. Pädagogik im Ringen neuzeitlicher Pädagog. Anschauungen (Ebd. 749—60).  
 Rensing, G., Lebensvoller biblischer Unterricht. Bd. 1. Altes Testament. 2. Aufl. (XIII, 263). M 7. Bd. 2. Neues Testament. 4., vb. Aufl. (XIX, 360). M 10. Düsseldorf, Schwann, 1927.

### Christliche Kunst.

- Bricarelli, C., Le torri campanarie medievali (CivCatt genn. 7, 7—19).  
 Alp, Emma, Die Kapitelle des 12. Jahrh. im Entstehungsgebiete der Gotik. Mit 70 Abb. Detmold, Meyer, 1927 (77, 42 Abb.). M 6.  
 Baltzer, J., Bruns, F., Rahtgens, H., Die Bau- u. Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck. Bd. 4, Tl. 2. Die kleineren Gotteshäuser der Stadt. Die Kirchen u. Kapellen in den Außengebieten. Denk- u. Wegekreuze u. der Leidensweg Christi. Lübeck, Bernhard Nöhring (XX, 343—655 mit Abb. 40). M 16.  
 Hamann, R., Das Straßburger Münster u. seine Bildwerke, hrsg. Berl., Deutsch. Kunstverlag (VI, 118 mit Abb., 89 Taf. 40). M 28.  
 Escher, K., Die beiden Zürcher Münster. Mit 11 Abb. u. 64 Taf. Frauenfeld, Huber, 1927 (109). M 6,80.  
 Otto, Gertrud, Die Ulmer Plastik der Spätgotik. Reutlingen, Gryphius-Verlag, 1927 (342 mit 384 Abb. 40). M 30.  
 Petranu, C., Die Kunstdenkmäler der Siebenbürger Rumänen im Lichte der bisherigen Forschung. Klausenburg, Românească, 1927 (69 mit 33 Abb.). *Lei* 130.  
 Poeschel, E., Augusto Giacometti. Zürich, Füßli, 1927 (84, zahlr. Taf. 40). M 25,60.  
 Hudal, A., S. Maria dell' anima. Die deutsche Nationalkirche in Rom. Rom, Herder (63, 13 Taf.). *L* 12.  
 Kutsch, F., Die Zisterzienserabtei Eberbach. Wiesbaden, Diokuren-Verlag, 1927 (36 mit Abb., 12 Taf.). M 3.  
 Flechter, E., Zwiefalten. Augsburg, Filser, 1927 (31, 16 Abb.). M 2.  
 Klein, W., Die St. Johanneskirche zu Gmünd. Mit 95 Abb. u. Taf.-Bildern. Frankfurt a. M., Brönnner (VII, 140 40). M 6.  
 Hirzel, St., Grab u. Friedhof der Gegenwart. Mchn., Callwey, 1927 (XII, 150 mit 115 Abb. 40). M 6.  
 Mitterwieser, A., Frühere Weihnachtskrippen in Altbayern. 2., vm. Aufl. Mchn., Buchdruck. der Salesianer, 1927 (32 mit Abb.). M 0,50.  
 Pfister, K., Irische Buchmalerei. Nordeuropa u. Christentum in der Kunst des frühen Mittelalters. Potsdam, Kiepenheuer, 1927 (24, 44 Taf. 40). M 18.  
 Strunk, I. M., Fra Angelico aus dem Dominikanerorden. Mit 179 Abb. 3. u. 4. Aufl. M. Gladbach, Kühnlen, 1927 (XV, 224 40). M 12.  
 Pfister, K., Albrecht Dürer. Werk u. Gestalt. Mit 187 Bildtaf. Wien, Amalthea-Verlag, 1927 (105). M 22.  
 Flechsig, E., Albrecht Dürer. Sein Leben u. seine künstler. Entwicklung. Bd. 1. Mit 30 Taf. Berl., Grote (XV, 470). M 20.  
 Kurth, W., Albrecht Dürer. Mit 93 Taf. u. 30 Abb. im Text. Berl., Buchgemeinde (48 40).  
 Schaeffer, E., Raffaels Sixtinische Madonna als Erlebnis der Nachwelt. Dresden, Jess, 1927 (141 S., mehr. Taf.). M 5.

# Die Mystik

in der Fülle ihrer Erscheinungsformen  
in allen Zeiten und Völkern

von

**Prof. Dr. Georg Mehlis**

Oktavformat. 244 Seiten in Ganzleinenband M. 7.—

Der Verfasser hat die sich gestellte Aufgabe, das Kulturphänomen der Mystik in seiner eigentümlichen Schönheit und Tiefe einem großen Publikum zu übermitteln, in glänzender Weise gelöst. Sprache und Darstellungsart bestimmen das Werk für den gebildeten Laien. Das Neue an dem Werk ist, daß nicht nur Begriff und Wesen der Mystik deutlich gemacht werden, sondern daß ihre ganze Fülle in ihren wesentlichen und entscheidenden Formen an einem überaus reichen Material zu allen Zeiten und bei allen Völkern in ihrer Verquickung mit verwandten Kulturercheinungen vor dem Leser aufgebaut wird.

**Verlag F. Bruckmann A.-G. München**

## Ein Standardwerk der christlichen u. klass. Archäologie

# FRANZ JOS. DÖLGER / ΙΧΘΥC

Neu erschienen:

### Band 4. Die Fischdenkmäler i. d. frühchristl. Plastik, Malerei u. Kleinkunst

XXIV S. 189 Tafeln mit 344 Abbildungen. M. 28.—, Leinenband M. 32.—.

Als Ergänzungsband der in der Zeit der größten wirtschaftlichen Not erschienenen Bände 2 u. 3 des monumentalen Dölger'schen Werkes wurde dieser Teil seit langen Jahren erwartet. Der erklärende Text wird als Band 5 jetzt vorbereitet, doch ist der Tafelband auch ohne den Textband wirksam, da die *Bilder* vielfach so klar sind, daß sie für sich selber sprechen.

Der Band soll den Vertretern der christlichen und der klassischen Archäologie unmittelbar vor Augen führen, daß für die Spätantike die christliche Zeit nur durch Zusammenarbeit etwas Ersprießliches geleistet werden kann. An ganz kleinen Beispielen soll hier gezeigt werden, wie die Kenntnis der antiken Kultur bisherige *liebgewordene Thesen ausschaltet* und andererseits *verblüffend einfache und natürliche Lösungen* zu bringen vermag.

In Manuldruck erschien soeben in 2. erweiterter Auflage:

### Band 1. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit

X u. 22, XX u. 474 Seiten mit 79 Bildern u. 5 Tafeln. M. 22, Leinenband M. 26.

V. SCHULTZE in der Byzantinischen Zeitschrift: „Das Buch muß als eine der *hervorragenden* Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen Archäologie in neuerer Zeit bezeichnet werden.“

Früher erschienen:

### Band 2 u. 3. Der heilige Fisch in den antiken Religionen u. im Christentum

Band 2: Textteil. XVI u. 656 S. Band 3: Tafeln zu Band 2. XX S. u. 104 Tafeln mit 410 Abbildungen. Band 2 u. 3 zusammen M. 42, Ganzleinen M. 50. Band 3 einzeln M. 25, Ganzleinen M. 29.

H. KOCH in der Theologischen Literaturzeitung: „Seine Kenntnis in der christl. u. außerchristl. Literatur ist *bewundernswert*. Seine behutsam vorgehende u. vorsichtig abwägende Forschungsweise verdient alle Anerkennung.“

Jede Buchhandlung liefert.

**Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.**

## „Mein schönster Tag“

Blätter für die lieben  
Kommunionkinder.

Mit kirchlicher Genehmigung herausgegeben von Studienrat Flinterhoff, Religionslehrer am Gymnasium Thomaeum, Kempen (Rh.)

Die über Erwartungen zahlreichen Bestellungen, die bis jetzt auf den Jahrgang 1928 eingegangen sind, und die glänzenden Anerkennungen zeigen uns, daß wir das Richtige getroffen haben.

**Bestellen Sie rechtzeitig.**

Der billige Preis von 50 Pf. für den Jahrgang (12 Nummern mit je 8 Seiten) ermöglicht jedem Kommunionkind die Anschaffung.

Verlangen Sie Prospekt und Probenummer.

**Thomas-Druckerei  
u. Buchhandlung**

G.m.b.H., Kempen (Rh.)

Verlag:

„Mein schönster Tag“

## DIVUS THOMAS.

Commentarium de re philosophica et theologica quater in anno, tertio quoque mense prodiens fasciculis circiter 200 pag., moderantibus Congregationis Missionis Presbiteris in Alberoniano Collegio (Piacenza-Italia) Professoribus.

Iuxta ea quae circa rationem thomisticae doctrinae escolendae in encyclica „Aeterni Patris“ statuuntur, in hoc praeclaro Commentario doctrina illa enarratur, evoluitur, a falsis interpretationibus vel incriminationibus vindicatur.

Ut vero Sacra Scientia intelligibilior evadat, de iis quae ad S. Scripturam, ad Ecclesiasticam Historiam, ad Ius Canonicum spectant, agitur. Postremo Ephemeridum summario quisque consociatorum philosophiae et theologiae recensissimam veluti historiam bene perspectam habet.

Eximii viri adlaborant; multi cum ecclesiastica dignitate fulgentes, tum scientia et prudentia insignes Commentario, quod in die apud eruditissimos viros valet, adhaeserunt.

Consociationis annum pretium, transmittendum „All' Amministrazione del „Divus Thomas“ Collegio Alberoni = Piacenza (Italia)“, erit in Italia lib. 25; pro ceteris regionibus lib. it. 32: pro unoquoque fasciculo in Italia lib. 7; extra Italiam lib. it. 9.

## Münsterische Beiträge zur Theologie

Herausgegeben von

Dr. F. DIEKAMP und Dr. R. STAPPER  
Professoren an der Universität in Münster

Neu erschienen:

Heft 12: P. SCHMITZ, Das kirchliche Laienrecht. VIII u. 64 S. M. 2.70.

Heft 13: ALBERT STOHR, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg. X u. 241 S. M. 9.95.

Heft 14: FRIEDRICH WAGNER, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik. IV u. 183 S. M. 7.95.

Jede Buchhandlung liefert

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER i. W.

Primiz, des Priesters schönster Tag!

Ein würdiges Geschenk: ein gutes Buch!

Dieser Nummer liegt ein Prospekt der **Bücherstube Notarius Sander, Rom**, und der **Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.**, bei, die wir Ihrer Beachtung empfehlen.