

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. 8,— RM

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

Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 7

1934

33. Jahrgang

Zur paulinischen Lehre vom „Leibe Christi“:
Käsemann: Leib und Leib Christi (Wiken-
hauser).

Junker, Das Buch Deuteronomium (Heinisch).
Ketter, Christus und die Frauen (Reatz).
van den Eynde, Les normes de l'enseigne-
ment chrétien (Deneffe).

Martin, Qu. Sept. Flor. Tertulliani Apolo-
geticum rec. (Rütten).

Broel-Plater, Konstantin d. Gr. und die
katholische Kirche (Nisters).

Michel, Humbert und Kerullarios. II. (Mohler).
Arendt, Die Predigten des Konstanzer Kon-
zils (Fink).

Coolen, Histoire de l'Eglise d'Angleterre
(Schmitt).

Coolen, L'Anglicanisme d'aujourd'hui
(Schmitt).

Karrer, Das Religiöse in der Menschheit
und das Christentum (Anwander).

Marquardt, Das Wunderproblem in der
deutschen prot. Theologie (Goebel).

Schilling, Christliche Sozial- und Rechts-
philosophie (Meßner).

Meßner, Die soziale Frage der Gegenwart
(v. Nell-Breuning).

Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur paulinischen Lehre vom „Leibe Christi“

Käsemann, Ernst, **Leib und Leib Christi**. Eine Unter-
suchung zur paulinischen Begrifflichkeit. [Beiträge zur histo-
rischen Theologie 9.] Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
1933 (IV, 188 S. gr. 8^o). M. 10,70; Lw. M. 12,50.

Das Ziel dieser Schrift ist die Erfassung der dem Apostel Paulus eigentümlichen Vorstellung vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ. Zwar ist 1919 bereits eine größere Untersuchung des im Weltkrieg gefallenen Göttinger Privatdozenten Tr. Schmidt über dieses Problem erschienen („Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken“), sie leidet aber nach K. an dem Grundfehler, daß ihr Verf. den Begriff „Leib Christi“ im Sinne des griechischen Leibverständnisses als Bezeichnung für einen Organismus faßt und so zu keiner richtigen Interpretation der paulinischen Aussagen kommt. Nachdem schon H. Schlier in seiner Schrift über „Christus und die Kirche im Epheserbrief“ (1930) das griechische Verständnis von „Leib Christi“ durch Tr. Schmidt und seine Vorgänger abgelehnt und das paulinische Theologumenon aus der Gnosis zu erklären unter-
nommen hat, behandelt jetzt K. — wie Schlier ein Schüler R. Bultmanns — unser Problem auf breiterer Grundlage im gleichen Sinne.

Von der durchaus zu billigenden Voraussetzung ausgehend, daß es für ein richtiges Verständnis des paulinischen Begriffes unerläßlich sei, zuerst die für Paulus möglichen Arten eines Leibverständnisses thematisch zu erörtern, behandelt er im Teil A (S. 1—96) den „Leibgedanken in der jüdischen und griechischen Welt“. Das A. T. hat nach K. zwar eine ausgebildete Anthropologie, aber keinen eigentlichen Leibbegriff, der dem griechischen $\sigma\omega\mu\alpha$ wirklich entspräche. Nicht weniger als elf hebräische Wörter gibt die LXX (wenn auch nicht regelmäßig) mit $\sigma\omega\mu\alpha$ wieder. Im Vordergrund der atl. Anthropologie steht בָּשָׂר (Fleisch), das in der LXX am häufigsten mit $\sigma\omega\mu\alpha$ übersetzt wird. Für den Körper in seiner auf sich selbst beschränkten Vorfindlichkeit hat das A. T. so gut wie kein Interesse. Der Begriff „Fleisch“ wird eingehend untersucht. Danach ist בָּשָׂר im A. T. nicht scharf umrissen und eindeutig festgelegt. Was das Wort bedeutet, ergibt sich aus seiner jeweiligen geschichtlichen Bezogenheit. „Fleisch“ ist kein statischer, sondern ein dynamischer Begriff. „Fleisch“ kann die Fleischsubstanz, den Leib meinen, es kann aber auch Lebewesen, insbesondere die individuelle Person bezeichnen. Ja, grundlegend und gegenüber dem griechisch-philosophischen Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ (= geformter Stoff) charakteristisch

265

ist für בָּשָׂר das Verbundensein von Stoff und Leben. „Alles Fleisch“ ist alles Leben. Dieses Leben wird aber nicht einfach als ruhende Qualität verstanden, sondern als eine geheimnisvolle, aus der Transzendenz stammende „Mächtigkeit“, ausgezeichnet durch die Möglichkeit entscheidungsvollen Handelns (= Tat), bedroht durch die Möglichkeit der Minderung oder gar des Verlustes seiner „Mächtigkeit“, d. h. „Fleisch“ bringt ein Daseinsverständnis zum Ausdruck, nach dem sich der Mensch, insofern er Lebewesen ist, als Geschöpf Gottes versteht und sich Gott verpflichtet, aber auch, im Falle der Abkehr vom Schöpfer, als durch Verlust oder Minderung des Lebens strafwürdig weiß. So ist das hinter dem atl. Fleischbegriff stehende Daseinsverständnis nicht naturhaft, sondern geschichtlich. Im späteren Judentum (deuterokanonische Schriften, einzelne Apokryphen, Rabbinismus) ist dieses Daseinsverständnis im wesentlichen durchgehalten worden, mag auch im einzelnen vieles erstarrt oder mögen auch fremde Anschauungen übernommen worden sein.

Daß damit die atl. Anthropologie richtig umschrieben ist, scheint mir zuzutreffen, doch dürfte es nicht so sicher sein, daß der Begriff „Fleisch“ allein der Träger dieses Leibverständnisses ist. Das Verhältnis von Leben und Tod, bzw. der Sinn von „Leben“ und „Tod“ (ist nur vom physischen Leben und Tod im A. T. die Rede?) wird nicht genügend geklärt. Eine umfassende Anthropologie des A. T. wäre sehr erwünscht. Sie könnte allein wirkliche Klarheit schaffen.

Im scharfen Gegensatz zum atl.-jüdischen Daseinsverständnis steht das griechische. Das griechische Leibverständnis unterscheidet sich darin von jenem, daß die Lebendigkeit von $\sigma\omega\mu\alpha$ nicht die Konstitutive, sondern nur ein wesentliches (aber nicht unbedingt erforderliches) Moment des Begriffes bildet. Grundlegend scheint das Verständnis von $\sigma\omega\mu\alpha$ als „Person“ (im Sinne von Prinzip der Individuation) zu sein. Nach Plato besteht der Mensch aus Körper und Seele, die sich wie sichtbar und unsichtbar zueinander verhalten. Das $\sigma\omega\mu\alpha$ ist ein in der Außenwelt vorfindliches Ding. Ihm ist die Möglichkeit (oder Tauglichkeit, $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) zu(m) Handeln wesentlich — aber nur ein Handeln wie bei einem Werkzeug, nicht im Sinne existentieller Tat. Ein weiteres wesentliches Merkmal ist seine Veränderlichkeit und Vergänglichkeit. Da die Seele in ihrem Streben nach der reinen Erkenntnis ständig vom Körper mit seinen Leidenschaften und Bedürfnissen behindert ist, so muß man sich von ihm nach Möglichkeit frei machen. Ganz wird das erst durch den Tod gelingen, der also kein Übel ist. Daneben kennt Plato aber auch eine andere, echt griechische Schätzung des Körpers als einer Harmonie seiner einzelnen Teile, die beim Vorhandensein die Gesundheit, beim Fehlen Krankheit bewirkt. Hier hat der Körper eine positive Bedeutung

266

gewonnen. Nach Aristoteles gehört die Lehre vom Körper in die Physik. Das σ . ist etwas Dinghaftes, Gegenständliches, das charakterisiert wird durch eine bestimmte Lage im Raume und durch eine bestimmte begrenzende, in der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ zu erfassende Form nach außen hin, durch eine dem wissenschaftlichen $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ zugängliche Zusammensetzung der Teile nach innen hin. Das gilt zunächst vom σ . $\psi\upsilon\chi\acute{o}\nu$, trifft aber im überhöhten Sinn auch auf das σ . $\psi\upsilon\chi\acute{o}\nu$ zu. Der beseelte Körper unterscheidet sich vom unbeseelten durch die Fähigkeit des sich selbst Bewegens, der sinnlichen Wahrnehmung, der Zeugungsfähigkeit und einer gewissen Erkenntnis. Das Lebewesen wird also von seinem Wirken her verstanden. In ihm ist der Körper der Stoff, die Seele aber die Form oder die Entelechie dieses Körpers. Die Seele erhebt aber den Körper nicht bloß in die Sphäre bestimmt geformten Seins, sondern stellt zugleich die Brauchbarkeit des σ . her, ermöglicht ihm sein $\xi\rho\gamma\omicron\nu$. Der Körper wird hier also als ein aus vielen Einzelorganen zusammengesetzter Organismus betrachtet, der als Organ der Seele ihre Werke vollenden hilft. So läßt sich das griechisch-philosophische Leibverständnis in den Satz fassen: das σ . ist einerseits ein sinnlich-vorfindliches Ding und andererseits das Organ (Werkzeug) der Seele (Organismusgedanke). Der σ .-Begriff entspringt somit einem naturalistischen Daseinsverständnis.

In dem σ .-Begriff der Stoa halten sich die beiden eben genannten für die klassisch-griechische Körperlehre charakteristischen Momente durch. Es erfolgt jedoch eine Verschiebung der alten Linien. Diese erhalten einen neuen Horizont. Dieser ist die stoische Kosmologie, die der Verf. ausführlich erörtert. Als besonders bedeutsam in ihr muß die Lehre von der Sympathie angesehen werden, die mit K. Reinhardt auf Posidonius zurückgeführt wird. Diese schließt nicht nur den Mikrokosmos und Makrokosmos und die einzelnen Teile der Lebewesen zu einer Einheit zusammen, sondern verbindet auch die einzelnen Menschen zur Gemeinschaft der Menschen, was gern unter dem Bild vom Leib und seinen Gliedern dargestellt wird. Modifiziert wird diese Vorstellung durch die in der späteren Stoa, vor allem bei Cicero und Mark Aurel, stark in den Vordergrund tretende Lehre von der „cognatio“ der Götter und Menschen. Hier ist die Verschiedenheit der Einzelwesen letztlich aufgehoben und wird der Körper als solcher entwertet, ja schließlich der Vernunft als das Schlechte dem Guten gegenübergestellt. Es kommt also hier zu einem regelrechten Dualismus. Aber auch für die Stoa gilt wie für Plato und Aristoteles: ihr Leibbegriff beruht auf einem naturalistischen Daseinsverständnis.

In einem weitem Abschnitt wird der Leibgedanke im Synkretismus und in der Gnosis untersucht. Unter „Gnosis“ versteht der Verf. im Anschluß an Bousset und Reitzenstein jenen religiösen Synkretismus, in dessen Mittelpunkt der Mythos vom „erlösten Erlöser“ steht. Der gnostische Leibgedanke setzt ein Weltbild voraus, das sich in drei oder in zwei Stockwerken aufbaut. Je nachdem dieses mehr dualistisch oder monistisch orientiert ist, stehen sich ein Reich der Finsternis in der Unterwelt (oder in der Luft) und ein Reich des Lichtes im Himmel gegenüber oder wird die ganze Welt mit all ihren Teilen dem Willen des höchsten Gottes unterstellt und eingegliedert. Im zweiten Fall liegt der ursprüngliche „Aion“-Gedanke vor. Doch hat sich diese Vorstellung eines höchsten Ewigkeitsgottes selten rein erhalten. Charakteristisch für den Aiongedanken ist die Verbindung von Raum, Zeit und Person. Dieses gnostische Weltbild ist entscheidend beeinflusst vom Stoffgedanken. Der Materie der unteren Welt steht eine göttliche Materie gegenüber. Mit dem griechischen Denken hat das gnostische das gemeinsam, daß es Geschehen und Leben nicht aus der existentiellen Sphäre der Tat begreift, sondern es durch naturhafte Aussagen umschreibt. Es unterscheidet sich aber doch wieder dadurch von der Kosmologie der Stoa, daß in der Gnosis die Gegenwart unverstündlich ist ohne das Wissen von der Vergangenheit (= der höhere Teil des Menschen der göttlichen Welt entstammend und selber göttlich) und Zukunft (= Rückkehr der Seele in die göttliche Welt als Ziel).

Zwischen Stoa und Gnosis steht der σ .-Begriff Philos. Bei ihm stehen sich Körper und Seele bzw. „die Seele in der Seele“ (der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\xi\kappa\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma$) im schroffsten Dualismus gegenüber. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der der $\eta\gamma\epsilon\mu\acute{o}\nu$ der Seele ist, wird gewöhnlich als $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha$ der göttlichen $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ bezeichnet und gilt selber als göttlich. Der Körper dagegen besteht aus den Elementen Erde und Wasser, in die er wieder zerfällt. Für den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist er eine Last, ein Gefängnis, ja infolge seiner Verbindung mit den Sinnen und Leidenschaften ein Übel. Darum muß für den Weisen die Losung gelten, den Körper auszuziehen. Das geschieht während des irdischen Lebens durch die Übung der Askese und vollendet sich in der Ekstase. Das letzte Ziel ist das gänzliche Freisein vom Körper und die völlige Entrückung aus der Welt der Sinne nach dem Tode. Wenn bei Philo also das $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ von der $\psi\lambda\eta$ her und als $\psi\lambda\eta$ verstanden wird, so ist das gnostisch. Das wird besonders durch die Betrachtung der Rolle, die der Körper in der Gnosis spielt, deutlich. Besonders geeignet dafür ist Corp. Hermeticum I, 15. 24–26 u. XIII, 7. 11–12. Der griechische Gedanke vom Körper als dem Organ des Geistes ist hier vollständig aufgegeben; $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ist zum Exponent der Materie geworden, diese ist aber das widergöttliche Prinzip schlechthin. Im Körper hat sich dieses widergöttliche Prinzip des Menschen bemächtigt und ihn sich versklavt. Damit taucht auch auf griechischem Boden das Faktum der „Geschichte“ als das den einzelnen Menschen übergreifende Geschehen, das ihn in die Verbundenheit der Welt und zwar der körperlich-realen Wirklichkeit stellt, auf — allerdings, wie es hier allein möglich ist, in naturalistischer Verzerrung: als Substanz ist man sowohl der irdischen Welt (durch den Körper) als auch der himmlischen (durch die Seele oder den inneren Menschen) verbunden.

Die Verbundenheit der Seele mit der Lichtwelt (= der himmlischen, göttlichen Substanz) bringt die Gnosis am klarsten und prägnantesten durch die mythische Vorstellung vom Leib des Aion-Urmenschen zum Ausdruck. Im Anschluß an die Forschungen Reitzensteins wird dieser Mythos nun sehr ausführlich dargestellt (S. 59–94). Mit diesem Gelehrten sucht K. seinen Ursprung in Indien und im Iran, ohne aber neue Argumente für diese These beizubringen. Selbständiger sind die Ausführungen über die Vorstellung vom Aion-Urmenschen in der Gnosis. Dieser Abschnitt ist besonders dankenswert, da hier eine gute Zusammenfassung der weitverzweigten und nur sehr mühsam lesbaren Studien Reitzensteins, deren besonderer Vorzug jedenfalls nicht die Klarheit ist, gegeben wird. Dabei systematisiert der Verf. aber stark und steht oft genug den Konstruktionen Rs nicht kritisch genug gegenüber. Danach hat die Gnosis den Aion-Mythos (Aion = Gottwesen, welches das All in sich faßt) in den Urmensch-Mythos (Urmensch = Gottwesen, das alle Seelen in sich faßt) umgewandelt, d. h. die kosmologisch-physiologische Vorstellung wird durch eine kosmologisch-soteriologische ersetzt. Sachlich möglich wurde diese Wandlung durch die gnostische Lehre von der Verwandtschaft oder Einheit aller Seelen (der Gnostiker) unter sich und mit dem Göttlichen (der göttlichen, himmlischen Substanz). In unserm Mythos wird diese Einheit primär als die Einheit des ganz konkret als Persönlichkeit vorgestellten Urmenschen mit sich selbst gedacht. Die Übertragung der Aion-Mythologie auf den Urmensch-Mythos zeigt sich konkret darin, daß einzelne besonders charakteristische Momente der Aion-Mythologie von der Gnosis aufgenommen worden sind. So wird der Urmensch z. B. öfters als Weltbaum, manchmal auch als Standbild vorgestellt, wie es beim Aion der Fall ist. Am wichtigsten aber ist, daß sich auch das Mythologem vom Leib des Aion in der Gnosis (hier nun als Leib des Urmenschen) durchgehalten hat. Doch ist diese Vorstellung besonders kompliziert, da sie sich in mehrere Modifikationen gespalten hat. K. zählt — die Texte stark systematisierend — vier auf, die er eingehend darstellt: 1. Das $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ - $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ -Schema. Hier sind Erlöser und Erlöste als Haupt und Leib vorgestellt, wobei der Erlöser eine dominierende Stellung gegenüber dem übrigen Leibe einnimmt. 2. Die Lehre von der $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\theta\eta\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ (Zusammenfügung des Logos, d. h. des Gottwesens, zu dem der Gnostiker oder Gläubige wird): Die Gläubigen sind die göttliche $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, die der Erlöser sammelt und wiederherstellt. 3. Die

gnostische εἰκὼν und der σῶμα-Mythus. Unter der εἰκὼν ist das im Himmel thronende Abbild der Seele gemeint, das zugleich ihr Erlöser ist. „Mit der εἰκὼν trägt man zugleich den Gott, der Aion ist . . . Und dieses ‚zugleich‘ wird interpretiert im Gliedergedanken: Als erneuerter Mensch ist man dies so, daß man ‚Glieder‘ ist.“ 4. Die „Gewand“-Vorstellung und der σῶμα-Mythus. Εἰκὼν und Gewand sind in dieser Vorstellungswelt sachlich identisch, aber die kosmisch gefärbte Eikon-Vorstellung wird in dieser Modifikation des Mythos deutlicher. Da Gewand = Körper ist, so finden wir hier den Gedanken vom Riesenleib des Aion in gnostischer Übertragung.

In einer kurzen, dem letzten Punkt angehängten Bemerkung wird die Frage „Gnosis und Existentialität“ (wie zuvor bezüglich des Körpers) nochmals aufgenommen: Wie man als Körper dem widergöttlichen Prinzip unterworfen ist, so ist man auch im Erlöser nur Glied. Wie im A. T. wird also die Existentialität des Leibseins erkannt; sie wird aber faktisch wieder aufgehoben durch eine Metaphysik, welche die Leiblichkeit entwertet und beiseite schiebt.

Mein Urteil über die Ausführungen über den Aion-Urmensch-Mythus habe ich schon angedeutet. Es ist viel Konstruktion darin, zu wenig kritische Haltung gegen Reitzensteins Hypothesen, oft sind auch des Verf. eigene Ausführungen recht unklar (insbes. S. 68 f.). Der Mythos, mit dem der Verf. operiert, schillert in allen Farben und ist oft nicht recht greifbar. Es wäre aber unbedingt notwendig, dem Leser deutlich zu machen, wie weit der Mythos quellenmäßig nachweisbar und was nur konstruiert oder postuliert ist. Sehr viel wird auf die mandäischen Texte rekurriert, deren Wert und Herkunft doch zum Teil sehr umstritten sind. Die neuesten Texte und Forschungen zum Manichäismus werden wohl auch noch manche Konstruktionen Reitzensteins gefährden. Die Quellen, mit denen hier gearbeitet werden muß, sind ja alle verhältnismäßig jung. Deshalb ist doppelte Vorsicht geboten, womit ich aber nicht sagen möchte, daß aus ihnen nicht ältere, ja vorchristliche Vorstellungen erschlossen werden können; aber man muß sich vor zu kühnen Hypothesen hüten. Das letzte Buch von Reitzenstein über die Vorgeschichte der Taufe sollte zur Warnung dienen.

Nach Erledigung dieser Voruntersuchungen wendet sich K. nun Paulus selber zu und richtet an ihn die Frage, ob er bei der Bildung seines σῶμα-Begriffes dem jüdischen Leibverständnis oder dem griechischen und eventuell gnostischen Körpergedanken gefolgt sei (S. 94).

Der Teil B (S. 97–136) behandelt „den Leibgedanken in der Anthropologie des Paulus“, d. h. in Wirklichkeit so ziemlich die ganze paulinische Anthropologie. Nachdem die bisher übliche Interpretation der anthropologischen Aussagen Pauli, die durch die Namen F. Chr. Baur, Holstein, Lüdemann charakterisiert wird, im Anschluß und unter Berufung auf Bultmann (Theol. Rundschau 1929, 30 ff.), weil völlig im Banne hellenisch-anthropologischer Tradition stehend, entschieden abgelehnt ist, untersucht K. die Begriffe σὰρξ, σῶμα und πνεῦμα eingehend. Was den paulinischen Sarx-Begriff betrifft, so liegt nur an der singulären Stelle 1 Kor 15, 39 das griechische „Fleisch“-Verständnis (σὰρξ = Fleischesstoff) vor. Sonst kreuzen sich ein gnostisch-metaphysischer und ein altgeschichtlicher Gebrauch des Wortes Fleisch. Eine genaue Betrachtung der spezifisch paulinischen Formeln ἐν σαρκί und κατὰ σάρκα zeigt, daß „Fleisch“ bei Paulus kosmische Bedeutung hat, so etwas wie ein gnostischer Aeon ist. Dieser Tatbestand des Vorhandenseins zweier Vorstellungsreihen ist aber nicht so zu erklären, wie es bisher regelmäßig geschah, daß Paulus seinen eigentlichen Standpunkt gelegentlich zugunsten atl. Aussagen, in deren Bann er stand, verlassen habe, es liegt bei ihm vielmehr eine Verbindung von atl. und gnostischer Tradition vor. Der Jude Paulus hat gnostische Tradition in sein geschichtliches Daseinsverständnis aufgenommen. Das konnte er, weil Gnosis wie A. T. ein „kosmisches“

Interesse haben, nämlich Mensch und Welt aufs engste verbunden sehen. Allerdings sind bei Paulus Welt und Fleisch grundlegend geschichtlich gefaßt — dagegen in der Gnosis physisch-metaphysisch —, aber er umschreibt aus besonderen Gründen die Geschichtlichkeit von Welt und Fleisch aus gnostisch-metaphysischer Tradition heraus. So hat bei ihm der Begriff σὰρξ die Aufgabe, das Sein des Menschen als ein „Sein in der Welt“ herauszustellen. „Fleisch“ bezeichnet also die „Weltlichkeit“ des Menschen. Die konkrete Art dieser Zugehörigkeit zur Welt wird darin sichtbar, daß die Sünde in dem Fleisch herrscht. „Nach dem Fleische“ wandeln, heißt sündig leben. Für den Nichtchristen bedingt das „im Fleische“ sein zwar nicht logisch, aber tatsächlich das „nach dem Fleische“ leben. Nur der Christ kennt ein ἐν σαρκί, das sich vom κατὰ σάρκα unterscheidet.

Der Begriff σῶμα geht ein Stück weit mit σὰρξ parallel. Abgesehen von 1 Kor 15, 35 (wo es den griechischen Sinn von „Form“ hat) wird σῶμα durchaus atl. als leibgebundenes Leben gefaßt. Es kann ein konkretes Einzelleben (Person) oder auch die irdische Sphäre als solche bedeuten. Leib wie Fleisch meinen den ganzen Menschen. Aber „Leib“ versteht den Menschen von einer andern Orientierung aus als Fleisch, nämlich als (göttliche) „Geschöpflichkeit“. Als Gottes Schöpfung ist der Leib vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt. Faktisch aber beherrscht vor Christus das Fleisch als Weltlichkeit stets den Leib und macht ihn von Gott her gesehen zum Sündenleibe, der ganz wie das Fleisch mit dem Tode verbunden ist. Dagegen eignet dem Leibe des Christen nur Sterblichkeit, weil er in der Versuchung steht; überwindet der Christ die Versuchung, so schafft er dem eschatologischen Leben Bahn, d. h. der Leib wird zum pneumatischen Leib, für den es keine Versuchlichkeit und keinen Tod mehr gibt.

Das göttliche πνεῦμα ist für Paulus eine stofflich und substanzhaft gedachte Kraft und ebenso wie sein Widerpart, die Sarx, eine Art Aeon. In diesen Pneuma-Aeon wird man durch die Taufe hineingestellt. Seine Gotteskraft äußert sich darin, daß es in dem Christen notwendig Tugenden hervorbringt, die gar nicht als ein Tun des Menschen gewertet werden, sondern als Charismen einer Wunderwelt. Damit steht im Zusammenhang, daß die „Ethik“ des Paulus aus dem Sakrament resultiert. In unerhörter Schärfe enthüllt sich beim Geistbegriff der „Naturalismus“ des Apostels und seine Beeinflussung durch den Hellenismus. Mit vollem Recht hat die katholische Exegese einer protestantisch-idealistischen gegenüber den elementaren Sachverhalt verteidigt, daß das paulinische Pneuma seinem Wesen nach sakramental ist. Darüber darf man aber die „geschichtliche“ Tendenz des Pneumabegriffes nicht übersehen. — Als Aeon ist auch das Pneuma — wie die Sarx — gleichsam eine „Welt“, aber es ist die nicht vorfindliche Welt aus Gott, die Schöpfung, welche nicht wie die erste von Gott, dem Schöpfer, isoliert werden kann. — Das Ziel für den Christen als Geiststräger ist das σῶμα πνευματικόν, die Tatsache des von der Sarx auch nicht mehr bedrohten Lebens, die zugleich die Befreiung von der jetzigen Art der Leiblichkeit sein wird. Zu diesem Geistesleib kommt es nicht auf Grund immanenter Entwicklung, sondern nur durch das göttliche Wunder der Neuschöpfung in der ἀνάστασις. In der Taufe stirbt der alte, entsteht ein neuer Mensch. Die Frage nach der Kontinuität des Ich durch den Tod hindurch darf nicht einmal als Frage gestellt werden. Ja man kann nicht einmal von der Kontinuität zwischen Psychikos und Pneumatikos sprechen. Dem widerspricht allerdings 1 Kor 15, 35 ff. Aber hier handelt es sich um einen mißglückten Vorstoß apologetischer Art, der mit der geschichtlichen Anthropologie sich nicht verträgt.

Eine zutreffende Beurteilung dieser in Teil B skizzierten paulinischen Anthropologie, wie sie K. von seinem Lehrer Bultmann inspiriert sieht, ist nicht leicht. Da sie in der Sprache der modernen philosophischen Anthropologie auftritt, ist man nicht immer sicher, ob man den Verf. überhaupt richtig versteht. K. hält allerdings immer noch ein gewisses Maß ein, während andere jüngere protestantische Exegeten

(ich denke etwa an E. Fuchs, Christus und der Geist bei Paulus, 1932; Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus, 1929; Kuhlmann, Theologia naturalis bei Philon und Paulus, 1930 usw.) vollständig im Fahrwasser des philosophischen Systems segeln, dessen Adepten sie sind. Ob damit die exegetische Arbeit gefördert wird, erscheint mir fraglich. Die deutlich zutage tretende Uneinigkeit unter ihnen (vgl. z. B. das Vorwort von Fuchs und Kuhlmann S. 117 ff.) ist nicht gerade ermutigend. Richtig erscheint mir die Kritik K.s an der bisher auf protestantischer Seite üblichen Auffassung der paulinischen Anthropologie. Auch in den positiven Ausführungen steckt viel richtig Beobachtetes. Aber manche Ausführungen werden nach meinem Verständnis der Sachlage dem Text bei Paulus nicht gerecht; z. B. S. 131 f. Insbesondere die Kritik von 1 Kor 15, 35 ff. Sorgfältigere Exegese der Aussagen Pauli und weniger modern-philosophische Konstruktion und Deduktion wäre für den Zweck der Arbeit förderlicher gewesen — was nicht ausschließt, die durch die neuern philosophischen Diskussionen gewonnenen tieferen Einblicke in die Anthropologie nutzbar zu machen, um das schwierige Problem der paulinischen Anthropologie immer mehr zu meistern.

Der Teil C (S. 137—186) bringt endlich die Erörterung über „die Vorstellung vom Leibe Christi“. Er dient in der Hauptsache dem Nachweis, daß der paulinische Gedanke vom Christusleib nicht aus dem stoisch-griechischen Organismusbegriff sondern aus dem gnostischen Aion-Verständnis abzuleiten sei. Zuerst werden die Deuteropaulinen d. h. Epheser und Kolosser (die K. nicht für paulinisch hält), dann die echten Paulinen behandelt.

Nach K. hat Schlier in seiner oben genannten Untersuchung den Beweis geliefert, daß den Aussagen des Eph über die Kirche der gnostische Aion-Urmensch-Mythus zugrunde liegt. Dasselbe gilt nun auch für den mit Eph unlösbar zusammenhängenden Kol, mit dem einen Unterschied, daß jeder der zwei Briefe ein anderes gnostisches Schema aufweist. Der Eph vertritt das Leib-Haupt-Schema, weil es sich in ihm um die Herausstellung des Sinnes der Kirche als solcher handelt; der Kol folgt mehr dem Eikon-Glieder-Schema, weil in ihm nicht die Kirche, sondern die einzelnen Christen in ihrem Verhältnis zu Christus betrachtet werden. K. behandelt in der Hauptsache nur den Kol. Es kommt ihm aber weniger darauf an, dessen Lehre von Christus und der Kirche darzustellen (darüber nur S. 156—159!), als die Benützung des gnostischen Mythos nachzuweisen.

Aber leider ist der Verf. zu rasch geneigt, diesen Mythos in Kol wiederzufinden. Ich kann hier nicht alle Bedenken gegen seine Identifizierungen vorbringen. Am wenigsten leuchtet mir ein, was er über die Agape sagt (S. 151—155), die ein Aion sein soll. Überhaupt wird beständig mit dem Begriff Aion operiert, aber nirgends genau gesagt, was damit eigentlich gemeint ist. Nach S. 143 ist die Pistis der himmlische Christus-Aion selber. S. 152 steht: „Der Aion der Liebe steht dem Aion der *δργή θεού*, in dem sich nach Kol 3, 6 ff. und Röm 1, 18 ff. alle Laster zusammenfassen, antitypisch gegenüber.“ Nun faßt zwar die *ἀγάπη* nach Kol 3, 14 die Tugenden zusammen, ist ihr *συνδεσμός*, aber davon, daß die *δργή* die Laster zusammenfaßt, steht nirgends etwas. Diese ist der göttliche (Straf-)Zorn, der über die Lasterhaften hereinbricht (Kol 3, 6; Röm 1, 18: *δργή θεού*). Exegetisch anfechtbar (zum mindesten ist hier des Verf. Meinung nicht klar) ist auch seine Behandlung von Kol 2, 11—15 (S. 139 ff.). Wie denkt sich K. das *ἀπεκδυόμενος* Kol 2, 15? Überhaupt zeichnet den ganzen dritten Teil eine merkwürdige Unklarheit der Sprache aus, so daß der Leser oft gar nicht versteht, was der Verf. meint.

Man gewinnt auch keine klare Vorstellung, wie nach dieser gnostischen Deutung — ihre Richtigkeit einmal vorausgesetzt — die Begriffe der beiden Briefe, die in Frage stehen, nun zu verstehen sind (also *πλήρωμα*, *ἀνὴρ τέλειος*, *κεφαλή*, *ἀνακεφαλαιώσασθαι* u. a.).

Auch in den echten Paulusbriefen findet sich nach K. der gnostische Mythos. Schlier hatte das geleugnet. In 1 Kor 12, 12 ff. und Röm 12, 4 ff. liege ein Vergleich vor, dessen Grundlage das in der griechischen Popularphilosophie bekannte Bild von Leib und Gliedern, übertragen auf eine Gemeinschaft, darstelle. Im echten Paulus finde sich also der griechische Organismusgedanke angewandt auf die Kirche, wenn auch nur als Bild. In der Vorstellung von der Kirche als Leib gingen die beiden Briefgruppen also ganz verschiedene Wege. Dagegen behauptet K., daß zwar an den genannten Stellen der Organismusgedanke bei Paulus tatsächlich vorliege, aber dieses griechisch-stoische Erbe weder den ganzen Gedankengang von 1 Kor 12—14, noch das Verhältnis des Christusleibes zur paulinischen Anthropologie, zum Sakrament und zur Christologie letztlich erhellte. Es sei wirklich auch in den echten Paulinen gnostischer Einfluß zu konstatieren. Das wird nun im einzelnen zu zeigen versucht.

Auch hier stellen sich wieder dieselben Bedenken beim Leser ein. Neben vielen guten Beobachtungen finden sich zahlreiche kühne Konstruktionen. Auch hier erscheint wieder die Agape als Aion. S. 173 A. 3 steht: „Wie in 2 Kor 3, 11 entspringt der Gegensatz von *πίπτειν* und *μένειν* in 1 Kor 13, 8 der Aion-Terminologie. Man verläßt den Aion, indem man aus ihm „fällt“. Aber hier heißt es doch: die Agape fällt nicht weg = hört niemals auf (während die Charismen vernichtet werden, bzw. aufhören) — nicht: man fällt aus dem Aion. Gewichtige Zeugen vertreten das üblichere *ἐκπίπτειν* (versagen). Wenn es S. 177 (zu 1 Kor 10, 14 ff.) heißt: „Das Herrenmahl als Agape konstituiert zugleich den Agape-Aion bzw. das mit diesem identische *σῶμα Χριστοῦ*,“ so fragt man, wo auf einmal *ἀγάπη* herkommt, das im ganzen Abschnitt nirgends steht. S. 178 deutet K. das *καταγγέλλω* 1 Kor 11, 26 so: „es ist die Proklamation der mit Jesu Himmelfahrt verbundenen ‚Inthronisation‘ als Kyrios“. Nun sagt aber Paulus selber: „Sooft ihr . . . verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ Kann man da mit K. sagen: „Indem die Christengemeinde im Herrenmahl als Christusleib konstituiert wird, proklamiert sie . . . durch ihr faktisches Vorhandensein feierlich die Neuordnung des Lebens durch Gott in Jesus Christus für die Welt“? Schniewind erklärt die Stelle so: „1 Kor 11, 27 . . . meint nicht die Herrenmahlfeier als Tathandlung. Das fiele aus der Analogie wie des Sprachgebrauchs von *καταγγέλλειν*, so des Passah und der Mysterien. Man wird vielmehr an die Worte denken, die bei der Herrenmahlfeier verkündet werden: der Tod des Herrn wird feierlich angesagt“ (bei Kittel, Theol. Wörterbuch I, 70). Welcher von beiden bleibt beim Text? Auch *ἀνάμνησις* 1 Kor 11, 24 will K. als „Proklamation“ im selben Sinne wie *καταγγέλλω* verstehen, muß allerdings gestehen, daß vorläufig (!) noch kein Material vorliege, das dieses Wortverständnis stützen könnte. Nun ist aber 1 Kor 11, 24 ein Herrenwort und lautet: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Zur Erläuterung des Sinns dieses Ausdruckes gibt es wohl sprachliche Parallelen, die allerdings in andere Richtung weisen; vgl. F. J. Dölger, *Ιχθὺς* II (1922) 549 ff.; O. Casel, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft VI (1926) 132 ff.; H. Schlier, Ignatiusbriefe 71 A. 2. Sehr seltsam ist weiter S. 182: „Weil Paulus nur zur Predigt gesandt ist, nicht zum Sakramentsvollzug (1 Kor 1, 14 ff.), ist sein Apostolat ein Apostolat der Ausnahme und stößt sich mit dem der *συνῶλοι*. Er kann das Sakrament

nur voraussetzen, ohne es doch selbst zu vollziehen.“ Aber nach 1 Kor 1, 14 ff. hat doch Paulus faktisch auch getauft, wenn auch nur gelegentlich. Und soll wirklich Paulus in seinen Gemeinden keine Amtsträger geweiht haben (vgl. Apg 14, 23)? Das sind nur einige Beispiele dafür, daß man oft statt einer soliden exegetischen Erörterung des Sinnes paulinischer Stellen sehr gewagte Konstruktionen erhält.

Richtig ist zweifellos, daß man die Leibchristlehre der paulinischen Briefe nicht aus dem griechisch-stoischen Bild vom Leib und den Gliedern herleiten kann. Recht hat K. auch in seiner Polemik gegen Schlier, von der oben gesprochen wurde. Ich glaube auch, daß die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit gegeben ist, daß Paulus in der theologischen Formulierung und sprachlich-bildhaften Darstellung seiner Gedanken über die Kirche und ihr und der Gläubigen Verhältnis zu dem erhöhten Christus von der (vorchristlichen) Gnosis, speziell einem gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythus beeinflusst ist. Aber mehr als eine Hypothese ist dies bis jetzt noch nicht. Sowohl Schlier als Käsemann scheinen mir weit über das Ziel hinausgeschossen zu haben. Bei ruhigsachlicher Nachprüfung hält vieles von ihren Behauptungen und Parallelen zwischen Paulus und der Gnosis nicht stand. Aber ihre Untersuchungen, die eine Fülle von Vergleichsmaterial beigebracht haben, für das jeder Exeget dankbar sein wird, haben m. E. doch so viel gezeigt, daß der Versuch, Paulus aus gnostischen Vorstellungen zu erläutern, nicht aussichtslos ist, wenn er mit der nötigen Zurückhaltung gemacht wird. Es wird sich aber sicherlich auch herausstellen, daß die von Paulus vorgetragenen Lehren nicht aus der Gnosis abgeleitet werden können. Die Meinung K.s darüber kommt nicht klar zum Ausdruck. Es will mir scheinen, daß er auch einen starken sachlichen Einfluß der Gnosis auf die paulinische Theologie annimmt. Er hätte hier seinen Standpunkt deutlicher zum Ausdruck bringen müssen.

Auf diese und andere Fragen, die K.s Schrift aufwirft, gedenke ich in einer eigenen Untersuchung über die Lehre Pauli von der Kirche einzugehen.

Freiburg i. B.

A. Wikenhauser.

Junker, Dr. Hubert, Professor der Theologie an der philo-theol. Hochschule in Passau, **Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt**. [Die Heilige Schrift des Alten Testaments, hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne, II. Band, 2. Abt.] Bonn, Peter Hanstein, 1933 (X, 144 S. gr. 8°). M. 4,80; geb. 6,40.

Seitdem Fr. v. Hummelauer im Jahre 1901 seinen Kommentar zum Deuteronomium herausgab, ist von katholischer Seite keine Auslegung mehr zu diesem Buche erschienen, welches von der neueren Pentateuchkritik vielfach zum Ausgangspunkt für ihre Aufstellungen genommen wird. Wir sind dem Verf. der vorliegenden Erklärung um so dankbarer, als er nicht nur den Kreisen, an welche sich das Gesamtwerk in erster Linie wendet, neben einer recht gewandten Übersetzung alles Wesentliche bietet, sondern auch die Forschung fördert und Anregungen gibt für ein tieferes Eindringen in die Probleme, welche sich an das Dt knüpfen.

Nachdem der Verf. im § 1 der Einleitung kurz über Name und Inhalt referiert hat (S. 1 f.), läßt er in § 2 die Ansichten Revue passieren, welche seit Beginn des 19. Jahrh. von seiten der Kritik über das Dt vorgetragen

worden sind (S. 2—10). Es ist lehrreich, hierbei zu sehen, wie die einst so radikale These von der Fälschung eines Gesetzbuches und von dem Betrug, dessen sich die Priesterschaft von Jerusalem schuldig gemacht hätte und dessen Opfer der König Josia geworden sein soll, immer mehr aufgegeben wurde und sich allmählich mehr besonnene Auffassungen Geltung verschafften, indem man im Dt wieder sehr altes Gut, sogar mosaisches, entdeckte, und zwar nicht nur in den gesetzlichen Partien (Kap. 12 ff.), sondern auch in den einleitenden Reden (Staerk), wie aber auch nicht Rückschläge fehlen, indem einige Forscher (Hölscher, Horst) das Deuteronomium sogar in die exilische Zeit datierten. Indem der Verf. in § 3 (S. 10—16) dazu übergeht, die Stellungnahme der katholischen Gelehrten zum Dt-Problem zu skizzieren, umschreibt er richtig die Aufgabe der literarkritischen Forschung dahin, daß auf der einen Seite der echte Kern der alten kirchlichen Tradition über den mosaischen Ursprung festzuhalten ist, andererseits aber nicht verkannt werden darf, daß das Dt im Laufe seiner Überlieferung eine Entwicklung durchgemacht hat, und daß diese, soweit es noch möglich ist, herausgestellt werden muß. Gerade auf katholischer Seite ist nach dieser Richtung hin noch recht wenig getan worden; eine auch noch so geschickte Widerlegung der These, das Dt sei eine Fälschung, genügt da nicht. Der Verf. selbst wagt es nicht, eine ins einzelne gehende Theorie über den Ursprung und die Entwicklung des Dt zu seiner heutigen Gestalt vorzulegen. Er will sich damit begnügen, die allgemeine Linie zu zeichnen, wie wir uns etwa das Werden des Buches zu denken haben. Er geht dabei nach dem Vorbild Hummelauers von dem richtigen Grundsatz aus, daß das mosaische Recht für das Leben geschaffen war und nicht antiquarischen Wert haben sollte. Das von Moses gegebene Gesetz ist darum im Laufe der Jahrhunderte den jeweils neu entstehenden Verhältnissen angepaßt worden, es hat also Veränderungen und Vermehrungen erfahren und ist doch „mosaisch“, indem es von innen heraus sich entwickelt hat. Der Verf. bringt zum Vergleich ein passend gewähltes Beispiel (S. 16): das heutige römische Brevier wird noch offiziell als „vom Tridentinischen Konzil wieder hergestellt und von Pius V. herausgegeben“ bezeichnet, und doch hat es seit jener Zeit bedeutende Veränderungen und Erweiterungen erfahren.

Wie die Entwicklung im besonderen verlaufen ist, glaubt der Verf. im Rahmen seines Kommentars nicht zeigen zu können. Er fordert als Vorarbeiten rechtsgeschichtliche Spezialuntersuchungen, welche bei den einzelnen Gesetzen oder Gesetzessammlungen festzustellen haben, was älteres und was jüngerer Recht ist. In diesem Punkte ist dem Verf. gewiß beizupflichten, und es ist nur zu wünschen, daß mancher jüngere Theologe sich veranlaßt fühle, seinerseits einen Baustein zu dem noch aufzuführenden Werke einer katholischen Pentateuchtheorie zu liefern.

Indes hat der Verf. selbst an manchen Stellen Hinweise gegeben. So führt er bei der Erklärung des Königsgesetzes Dt 17, 14—20 alles an, was für die mosaische Zeit geltend gemacht werden kann, entscheidet sich aber zuletzt doch für Samuel als den Urheber (S. 82). Die Vorschriften über die Erstgeburt Dt 15, 19—23 vergleicht er mit dem älteren Gesetz Ex 22, 29 (S. 76). Bei der Behandlung des Dekalogs Dt 5 macht er auf die von ihm abweichende Fassung Ex 20 aufmerksam (S. 45); ich halte es allerdings nicht für sehr wahrscheinlich, daß in der Stellung Weib — Haus im Begierdeverbot eine höhere Bewertung des Weibes gegenüber der älteren Zeit zu erkennen sei und diese auf die prophetische Predigt zurückgeführt werden müsse; die Er-

zählungen der Genesis wissen nichts von einem besonderen Tiefstand des Weibes im alten Israel im Verhältnis zur späteren Königszeit, und für die Wertung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau in der älteren Zeit kommt doch auch die Paradiesesgeschichte in Betracht. Auch heute noch ist für die Pentateuchforschung ein wichtiger Punkt die Frage nach der Zentralisation des Kultus. Der Verf. sieht in Dt 12, 1 ff. mit Recht die Forderung nach der Einheit der Kultstätte. Zwar glaubt er, daß schon Moses nur eine einzige Kultstätte zugelassen habe, doch erkennt er auch diesem Gesetz eine gewisse Entwicklung zu: erst später sei der gesamte Opferdienst und die Ablieferung aller kultischen Abgaben an das offizielle Heiligtum gezogen worden, während das ursprüngliche mosaische Gesetz Privataltare und Privatopfer gestattet habe. „Aus dieser Entwicklung heraus erklärt sich dann der zentralisierende Charakter der dtm Gesetze gegenüber andern ähnlichen Bestimmungen“ (S. 67).

Für die Beurteilung des Dt ist von besonderer Bedeutung der „deuteronomistische Stil“. Ihm widmet der Verf. den § 4 der Einleitung (S. 17—20). Im Dt haben wir kein Gesetzbuch im gewöhnlichen Sinne zu erblicken, wie es die Gesetzessammlungen in Ex, Lv und Nm sind. Das Buch will eine Mahnrede sein, daher die breite Ausführlichkeit und der eindringliche Ton. Dieser Form begegnen wir nun auch in anderen Büchern dort, wo paränetische Stücke vorliegen. Zur Beurteilung dieser Eigenart darf der Verf. auf Gunkels Untersuchungen über die literarischen Gattungen hinweisen. Der Form kam in der alten Zeit eine weit größere Bedeutung zu als in der Gegenwart; die Individualität des Schriftstellers trat ihr gegenüber zurück. Darum können auch andere sich eines Stils bedient haben, welchen wir in Dt finden, wie z. B. Samuel in seiner Rede an das Volk 1 Sm 12. Wir müssen uns also hüten, dort, wo wir diesem Stil begegnen, sogleich an Einschübe zu denken. Die Reden in Dt sind nicht literarisch zu werten, sondern sie waren dazu bestimmt, dem Volke vorgelesen zu werden. Wie nun die Gesetze Veränderungen und Erweiterungen erfahren, so auch die Redestücke, sie wurden der Sprachentwicklung angepaßt, weil sie eben zum Vortrag dienten, es wurden auch neue Gedanken in sie eingefügt. So erklärt es sich, wenn in ihnen nachmosaische Verhältnisse durchschimmern. Dazu kommt, daß das Dt lange Zeit selbständig existiert hat. Mit dieser Theorie scheint mir der Verf. glücklich die Schwierigkeiten zu erklären, welche das Dt in dieser Hinsicht bietet.

Eine praktische Anwendung macht er z. B. in der Erklärung der Rede Dt 1, 19—46, welche von der Aussendung der Kundschafter handelt. Von dieser wird Nm 13, 14 erzählt; die Abweichungen begreifen sich daraus, daß Moses in seiner Rede das Verhalten des Volkes in den Vordergrund rückt (S. 25 ff.). Historische Bemerkungen in den Reden, welche den Gedankengang unterbrechen, sieht er als spätere Zusätze an, wie 2, 10—12, 20—23; 3, 9, 11. In Kap. 28 nimmt er nur einen Kern als ursprünglich an und meint, daß besonders der Teil, welcher Flüche enthielt, im Laufe der Zeit überarbeitet worden sei (S. 110). Im Lied des Moses Kap. 32 und im Segen des Moses Kap. 33 sucht er spätere Erweiterungen herauszuschälen (S. 122 ff.). Auch erkennt er voneinander abweichende Volkstraditionen an (S. 28).

Nymwegen.

Paul Heinisch.

Ketter, Peter, **Christus und die Frauen.** Frauenleben und Frauengestalten im Neuen Testament. Düsseldorf, Verbandsverlag weiblicher Vereine, 1933 (412 S. gr. 8°). M. 5; geb. M. 6,50.

Das Buch möchte nicht bloß wissenschaftliche Ergebnisse bieten, sondern die am Evangelium gewonnenen Erkenntnisse

für das Leben der Gegenwart fruchtbar machen. Das gibt der Darstellung Eigenart und Reiz. Sie zeichnet zunächst auf dem Hintergrund der heidnischen und jüdischen Anschauungswelt (I) die wesentlichen Linien des christlichen Frauenideals (II) und beleuchtet so das Große und Neue, das in Jesu Gedanken über Frauenwürde, Ehe, Mutterschaft und Jungfräulichkeit liegt. Der Verf. entwickelt seine Gedanken in engster Anlehnung an das N. T. und mit sorgfältiger theologischer Begründung, aber auch unter ständiger Bezugnahme auf die moderne Ideenwelt. Dabei wird besonders die innere Einheit und Geschlossenheit der christlichen Auffassung deutlich, für die sich das religiöse Persönlichkeitsideal des Evangeliums organisch in der echten Wertung der Frauenpersönlichkeit, in dem Ethos der sakramentalen Ehe mit ihrer Verklärung von Mutter und Kind und nicht zuletzt in der religiösen Weihe des jungfräulichen Standes entfaltet. Diese grundsätzlichen Ausführungen veranschaulicht der dritte und vierte Teil des Buches, wo zahlreiche Frauenbilder aus dem Evangelium und der Urkirche exegetisch und psychologisch meisterhaft gezeichnet werden.

Dem pessimistischen Urteil des Verf. über die Stellung der Frau in der heidnischen Antike wird man im allgemeinen beipflichten müssen. Doch dürfte es nicht ganz zutreffend sein, daß die Frauen an den Mysterienfeiern zwar „einen gewissen Anteil“ hatten, „jedoch nicht als religiöse Persönlichkeit, . . . vielmehr als Geschlechtswesen“ (S. 6). Das gilt sicher nicht ohne weiteres von den Mysterien der Isis und der Kybele, bei denen sich gerade die Frauen durch den Ernst ihrer Frömmigkeit und ihrer Bußübungen hervortaten. Einzelne peinliche Vorkommnisse können an diesem Gesamteindruck wenig ändern. — Wenn sich übrigens die Frau im religiösen Leben des Heidentums in höherem Maße durchsetzte, so mag das mit der vom Verf. so stark betonten religiösen Veranlagung der Frau zusammenhängen. Ob sich übrigens der Satz, daß „gerade die Frauenseele naturhaft für das Religiöse besonders empfänglich“ sei (im Gegensatz zum Mann), so allgemein aus der Geschichte der Frömmigkeit belegen ließe? Jedenfalls möchte ich der Erklärung, die der Verf. von Mk 6, 44 gibt (S. 58), nicht zustimmen. Danach wäre die Bemerkung des Evangelisten „von den nichtgezählten Frauen und Kindern“ eher eine Anerkennung als eine Mißachtung der Frauen: „Auch dem Evangelisten war es bekannt, daß zu allen Zeiten das Frauenherz sich bereitwilliger dem Religiösen öffnete als der mehr grüblerische Sinn des Mannes.“ Mir scheint, daß dem Evangelisten solche Reflexionen, wenigstens in diesem Zusammenhang, fern lagen, und daß er sich einfach der allgemeinen, in seiner Quelle wohl vorgefundenen und heute noch im Orient üblichen Zählweise anschloß. Darin lag weder eine Geringschätzung noch eine besondere Anerkennung der Frau. Ebenso kann es m. E. keine besondere Schwierigkeit machen, daß der Frau im Altertum nur begrenzte Zeugnisfähigkeit zukam, und daß sich diese Auffassung gelegentlich auch im Evangelium kundgibt (Lk 24, 11; 22). Das muß keine geringere Bewertung der Frau als Persönlichkeit bedeuten (S. 58); es kann auch die Annahme bestimmend gewesen sein, daß die stärkere Eindrucksfähigkeit der Frau ihr in gewissen Fällen die sachliche Feststellung eines Tatbestandes erschweren könne. — Aus Eph 5, 25—32 sucht der Verf. den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe zu begründen. Wenn er in diesem Zusammenhang und mit Beziehung auf die Schlußworte der Paulusstelle schreibt (S. 114): „Aber nur „in Christus und in der Kirche“, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit Christus, zu der uns die Kirche befähigt und anleitet, gibt es diese sakramentale Weihe“, so geht diese Erklärung zweifellos über den Sinn des Textes hinaus. So ist auch die weitere Folgerung nicht unwidersprochen: „Das Ehesakrament zu empfangen und zu spenden, ist darum nur der Getaufte imstande, weil nur er in Lebensgemeinschaft mit Christus steht.“ Es gibt bekanntlich sehr angesehene Theologen, welche der gültigen Ehe eines Christen mit einem Nichtchristen sakramentalen Charakter zuschreiben, wenn sich dieser auch nur an dem christlichen Teil auswirkt. Aber auch die

andere Auffassung beruft sich nicht so sehr auf die Unfähigkeit des Nichtchristen, dem christlichen Teil das Sakrament zu spenden, als auf die Einheit und Gleichförmigkeit des Ehebandes. — Die Stellung der späteren jüdischen Zeit zu Ehe und Jungfräulichkeit wird durch Isaias 4, 1 (S. 131) nicht genügend gekennzeichnet. Dem Spätjudentum war das Ideal der Jungfräulichkeit im religiösen Sinne nicht ganz fremd. Das zeigt eine Stelle wie Philo, *de Cherub.* 12—15, die eine hohe Auffassung der Jungfräulichkeit verrät und den schönen Gedanken enthält, daß auch verheiratete Frauen durch den geistigen Umgang mit Gott gleichsam wieder Jungfrauen würden. Eine ähnliche Denkweise begegnet Jud 8, 4; 9, 4; 1 Hen 108, 7—9; Test Is 2; cf. Luk 2, 36—37.

Zum Schlusse sei noch einmal nachdrücklich auf die praktische Verwendbarkeit des trefflichen Werkes hingewiesen, das „in Seelsorge und Unterricht, in Familienwochen und Einkehrtagen, vor allem in kleineren Arbeitsgemeinschaften und Bibelzirkeln“ die besten Dienste leisten wird.

Mainz.

August Reatz.

Van den Eynde, Damien, O. F. M., *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* [Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series II. Tomus 25.] Gembloux, J. Duculot; Paris, Gabalda & Fils, 1933 (XXVIII, 364 S. gr. 8°). Fr. 50.

Was der Verf. unter „normes de l'enseignement chrétien“ versteht, sagt er dankenswerterweise im ersten Satz seiner Einleitung: „Unter Normen der christlichen Unterweisung versteht die Theologie und die Dogmengeschichte alles, was der Glaube als Quelle seines Fürwahrhaltens (*source de sa croyance*) und als Regel (*règle*) seines religiösen Verhaltens im allgemeinsten Sinne des Wortes angenommen hat, alles, was ihm folglich als Richtschnur (*critère*) zur Festsetzung seiner Dogmen und seiner Sittenlehre, seiner Disziplin und seines Kultes gedient hat“ (S. IX). Im einzelnen werden dann sofort die besonderen Normen namhaft gemacht: „Die göttliche Offenbarung, die Hl. Schrift, die apostolische Tradition, das Lehramt der Kirchen oder der Lehrer, die Glaubensbekenntnisse, alles das hat in irgendeiner Weise diese Rolle bei den Christen gespielt.“ Welche Rolle diese Einzelnormen im christlichen Gedanken der drei ersten Jahrhunderte spielten, wie sie unterschieden und beurteilt und allmählich in ein System gebracht wurden, das an der Hand der altchristlichen Literatur zu zeigen ist das Ziel dieser großen Untersuchung.

Die Hauptergebnisse sind folgende. I. In der ersten Zeit bis auf Irenäus finden wir keine systematische Darlegung der Lehnormen, sondern mehr gelegentliche Bemerkungen. Aus ihnen ergibt sich etwa folgendes Bild: 1. Die apostolischen Väter und ihre nächsten Nachfolger anerkennen als letzte Quelle der christlichen Lehre die göttliche Offenbarung, wie sie durch die Propheten und durch Christus verkündet wurde. Dabei legen Clemens von Rom, Barnabas und die Apologeten besonderes Gewicht auf die Worte der Propheten. 2. Den apostolischen Vätern ist das A. T. eine Glaubensquelle, allerdings nur eine subsidiäre. Ihr voller Sinn ist nur im Lichte des Evangeliums erfassbar. Der erste, der das Wort Evangelium klar zur Bezeichnung des geschriebenen Evangeliums verwendet, soll Justinus (Apol. I 66) sein (S. 33, Anm. 3), während es bei Ignatius von Antiochien frohe Botschaft bedeutet. 3. Die „Tradition“ als die durch die kirchlichen Autoritäten, besonders durch die Bischöfe überlieferte Glaubenslehre wird

als Glaubensregel anerkannt. Der Episkopat hat das Erbe der Apostel übernommen und gibt es weiter. 4. Die charismatischen Erleuchtungen werden zwar hochgeschätzt, stellen aber keine besondere Lehnorm dar, sondern bilden nur ein kostbares Hilfsmittel für die Unterweisung durch das Lehramt. Der I. Teil schließt mit der Feststellung: „En somme, la norme suprême en matière doctrinale n'est autre que l'Eglise elle-même“ (S. 103). — II. In der Zeit von 180—300 findet sich eine tiefer eindringende und mehr systematische Beschäftigung mit den Lehnormen. 1. Auch jetzt ist die letzte Norm die göttliche Offenbarung. Diese ist uns gegeben durch die Propheten, durch Christus und durch die Apostel, und sie ist enthalten im A. T., in den Evangelien und in den Schriften der Apostel. Irenäus wendet als erster das Wort „Schrift“ auf die Schriften der Apostel an (S. 111). 2. Es kommt eine christliche Gnosis auf, die in ihren Vertretern, Clemens von Alexandrien und Origenes, unter dem Buchstaben der Hl. Schrift nach tieferen Geheimnissen für die „Vollkommenen“ sucht, während Tertullian, Irenäus und Cyprian mehr den allgemeinen Glauben betonen. 3. Die kirchlichen Schriftsteller des ausgehenden 2. Jahrhunderts, insbesondere Irenäus, haben eine Theorie der Tradition. Diese ist die Lehre der Apostel, wie sie von der Kirche, insbesondere von der römischen Kirche, dank der bischöflichen Nachfolgereihe unverehrt bewahrt und weitergegeben wird. 4. Tertullian, Hippolyt, Clemens von Alexandrien, Origenes dachten ähnlich wie Irenäus über die Tradition, wobei aber Clemens und Origenes nebenher die gnostische Lehre betonen, fast mit einer Minderbewertung der Bischöfe, und Tertullian sich in seiner montanistischen Zeit auf neue Offenbarung des Parakleten beruft. 5. In der Mitte des dritten Jahrhunderts wird besonders die Lehrautorität des Episkopats hervorgehoben. Es wird weniger auf die Kontinuität der Lehre als auf ihre Reinerhaltung und Ausbreitung durch das lebendige Lehramt geachtet. Bei Cyprian soll das Wort „traditio“ ausschließlich die erste Lehrverkündigung, wie sie von Gott, von Christus oder von den Aposteln ausgeht, bedeuten (S. 244). 6. Die Tradition ist, wie die Väter von 180—300 lehren, in gewisser Beziehung der Hl. Schrift übergeordnet, insofern sie die Kanonizität der Hl. Bücher (S. 263) und den Sinn der Hl. Schrift festgestellt und auch in gewissen Punkten des Kultus und der Disziplin über den Inhalt der Hl. Schrift hinausgeht. 7. Die „regula veritatis“ ist nicht das Glaubensbekenntnis, sondern die Gesamtheit der hauptsächlichsten Glaubenslehren (S. 314).

Eine Zusammenfassung dieser Einzelergebnisse ist der Satz: „Die fundamentale und in gewissem Sinne einzige Norm ist die Kirche selbst“ (S. 314). Damit ist aber das Problem der Kirche gestellt: Wie erkannten die h. Väter die Unfehlbarkeit der Kirche? Eine gewisse Antwort liegt dem § „La justification de la tradition“ (S. 164 ff.).

Einige Einzelheiten: Die vielzitierten Worte von der *potentior principalitas* der römischen Kirche bei Irenäus, *Adv. haer.* 3, 3, 1, glaubt der Verf. auf ein griechisches ἀρχαῖον, ἀρχαῖότης zurückführen zu können: Die römische Kirche hat die stärkere Ursprünglichkeit wegen ihrer Gründung durch Petrus und Paulus (S. 174—178). Diese Erklärung ist gut begründet. Der Gebrauch des Ausdrucks „kirchliche Kanones“ im juristischen Sinne soll sich zuerst bei Origenes, *In 1 Cor.* hom 4, finden (S. 305).

Nicht ganz richtig scheint mir eine Bemerkung, die sich auf den typischen Sinn der Hl. Schrift bezieht. Es wird gesagt (S. 23), die Verfasser des N. T. hätten die sogenannte „philonische Methode“, die neben dem Literalsinn auch einen geistigen oder allegorischen Sinn des A. T. anerkennt, in den Dienst des Christentums gestellt, indem sie im A. T. außer den offenkundigen

Prophezeiungen auch zahlreiche Weissagungen im figürlichen oder typischen Sinn fänden, z. B. das Osterlamm als Typus Christi. Es ist mir nicht ganz klar, was der Verf. meint. Will er z. B. sagen, der Satz des h. Johannes (20, 36): „Das ist geschehen, damit das Schriftwort erfüllt würde: ‚Ihm soll kein Gebein zerbrochen werden‘“ sei eine private Exegese, die der h. Johannes von dieser Stelle des A. T. gebe, so kann dem nicht zugestimmt werden. Wir haben hier, Joh 20, 26, ein Wort des Hl. Geistes, das uns über die typische Bedeutung einer von Gott im Alten Bunde getroffenen Anordnung belehrt.

Man kann dem Verf. das Zeugnis geben, daß er sich in die altkirchliche Literatur außerordentlich gut hineingearbeitet hat und auch zu aner kennenswerten Ergebnissen gelangt ist. Vielleicht wäre es von Vorteil gewesen, wenn er gleich von Anfang an (auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse) dem Leser eine mehr systematische Einteilung der Lehnormen vorgelegt hätte. Die (S. IX) an erster Stelle genannte Lehnorm, die göttliche Offenbarung, ist eigentlich nicht Norm, sondern Gegenstand, der mit Hilfe einer von ihm verschiedenen Norm erkannt werden soll.

Eine besondere Beachtung und Bearbeitung verdiente die in dem Buch vielfach genannte und behandelte (s. Index S. 351) apostolische Nachfolge, *successio, διαδοχή*. Reichen Stoff über diesen Gegenstand bietet J. Salaverri S. J., *La sucesión apostólica en la Historia eclesiástica de Eusebio Cesariense* in: *Gregorianum* 14 (1933) 219—247.

Valkenburg (Lb.).

A. Deneffe S. J.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum recensuit adnotavit praefatus est Iosephus Martin, in Univ. Wirceburg. prof. ord. [Florilegium patristicum edd. B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. VI.] Bonnae, P. Hanstein, 1933 (176 S. gr. 8°). M. 6.

Diese Besprechung erscheint gerade zum 300jährigen Jubiläum des Streites um die Textüberlieferung des Apologeticum. 1634 nämlich wurde in Paris die Tertullianausgabe des Nic. Rigaltius gedruckt, der zuerst die Lesarten des sog. Fuldensis heranzog, ohne freilich sich zu fragen, ob F nicht eine eigene Rezension darstelle neben der übrigen hs. Überlieferung (V). Die Phasen des Streites um diese Frage sind bekannt genug. Nur auf die letzten Äußerungen dazu soll hingewiesen sein: 1926 hat G. Thörnell (*Studia Tertulliana IV*, Upsala, Univ. Arsskrift) nochmals zu beweisen versucht, daß F und V nicht nur verschiedene Rezensionen seien, sondern daß beide auch von Tertullian selbst herühren, die Rezension F aber ein gegen seinen Willen veröffentlichter unfertiger Text sei. H. Hoppe (Beitr. zur Sprache und Kritik Tertullians, Lund 1932) hat beigestimmt. Indes der Bearbeiter der hier zu besprechenden Ausgabe kehrt sich von solchen (gewiß recht künstlichen) Theorien ab und erklärt, daß trotz der weitgehenden Unterschiede zwischen F und V beide doch auf denselben Archetypus zurückgehen müssen. Sie haben etwa 20 auffallende Schreibfehler gemeinsam (die teils schon von anderen, teils von J. M. selbst nachgewiesen und glücklich verbessert sind). Im übrigen hält M. den Text F nicht etwa für besser als V. Sowohl F wie V haben Fehler aller Art in Menge.

Martin macht besonders auf eine Art von Fehlern aufmerksam, die sich nur so erklären lassen, daß ein Korrektor des Archetypus das Richtige übergeschrieben hat, ohne das Falsche zu tilgen. Infolgedessen ist nach M. mehrfach in dem einen Zweig unserer Hss neben dem Richtigen auch das Falsche stehen geblieben, in dem anderen Zweig entweder das Richtige oder das Falsche abgeschrieben. Beide Arten des Fehlers finden sich sowohl bei F wie bei V.

In seiner Ausgabe konnte M. also nur einen Weg einschlagen: er mußte von Fall zu Fall untersuchen, ob F oder V recht hat, und falls beide Texte nicht befriedigen, aus dem Vergleich beider Überlieferungszweige das Richtige zu gewinnen suchen. Damit kehren wir also beinahe zu Nic. Rigaltius beatae memoriae zurück, wenn auch unter Anwendung von Methoden, von denen Rigaltius noch nichts wußte. Denn nicht nur der Text des Apologeticum ist von Stelle zu Stelle zu prüfen, sondern auch die zahlreichen Parallelen bei Tertullian selbst, bei Cyprian, Laktanz und die Exzerpte des Isidor von Sevilla können wertvolle Fingerzeige bieten.

Ich kann es mir nicht versagen, wenigstens auf ein paar glückliche Verbesserungen, die M. angebracht hat, hinzuweisen, die zugleich für seine Ansicht vom Verhältnis des F zu V zeugen. Apol. XXI, 8 spricht von der Geburt Christi: *Non de sororis incesto nec de stupro filiae aut coniugis alienae deum patrem passus est squamatum aut cornutum aut plumatum, amatorem in auro conversum*. [Danaidis Jovis] *Ista sunt numina vestra*. Hier hat M. wohl recht, wenn er meint, daß die Worte *Danaidis Jovis* ein Glossem zu *amatorem in auro conversum* sind, womit alle anderen Heilungsversuche an dieser Stelle dahinfallen. Und dieses Glossem steht sowohl in F als in V! — Bei XXI, 14 schreibt V: . . . *dum ostendimus, quo modo Christus probetur et qui penes vos eiusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istiusmodi praeministraverunt*. Dazu bemerkt J. M.: *istiusmodi* ist Korrektur für *eiusmodi*, aber an verkehrter Stelle eingesetzt, und das falsche *eiusmodi* ist auch stehen geblieben. Also statt *eiusmodi* ist *istiusmodi* einzusetzen und letzteres hinter *veritatis* zu streichen. Auch das ist wohl sicher richtig. F hat hier *aemulas* hinter *fabulas* ausgelassen, dagegen nach *veritatis* steht in F *istius aemulas*.

Diese und die übrigen bezeichnenden Fälle hat M. in der Einleitung in kürzester Form dargelegt. Ich habe mehrere Stellen nachgeprüft und glaube, er wird mit seinem Urteil durchdringen und der alte Streit wird nun bald begraben werden. Philologische Arbeit aber kann trotzdem noch in reichem Maße auch am Apologeticum geleistet werden.

Ich notiere nur einen Fall, in dem M. wohl nicht richtig entschieden hat. Im Schlußkapitel 50, 3 steht die berühmte schwierige Stelle: *Sed occidimur. Certe cum obtinuimus. Ergo vincimus, cum occidimur, denique evadimus, cum obducimur*. M. glaubt, statt des ersten *occidimur*, das F bietet, nach V *obducimur* lesen zu sollen. Indes hier liegt ein eigentlicher Syllogismus vor. Der Obersatz steht zwei Zeilen vorher: *Victoria est autem, pro quo certaveris, obtinere*. der Untersatz heißt: *Occidimur. Certe cum obtinuimus*. Die Conclusio: *Ergo vincimus, cum occidimur*. Oder zu deutsch: Siegen heißt das erlangen, was man erstrebt. Wenn wir erlangen, was wir erstreben, werden wir getötet. Also siegen wir, wenn wir getötet werden. Dieser Syllogismus verlangt zweifellos, daß mit F *occidimur* gelesen wird.

J. Martin hat vor vier Jahren in seiner Minuciusausgabe (Floril. patr. fasc. VIII 1930) mutig und auch richtig den Minucius nicht nur für jünger als Tertullian, sondern auch für jünger als Cyprian erklärt. Diesem Verdienst reiht er in der vorliegenden trefflichen Ausgabe des Apologeticum ein neues an. Es muß sich, wie ich glaube, endgültig herausstellen, daß durch ihn in zwei wichtigen Fragen der altchristlichen lateinischen Literatur klare Bahn geschaffen ist.

Gaesdonck.

F. Rütten.

Broel-Plater, X. Dr. Leon, Konstantin Wielki i kościół katolicki. Studium historyczne. (Konstantin der Große und die katholische Kirche. Geschichtliche Studie.) Wilno, Księgarnia św. Wojciecha, 1933 (87 S. 8°).

Der Verf. wendet sich gegen mehrere Autoren (T. Brieger, J. Burckhardt, K. Müller, E. Schwartz,

E. Seeberg), die in dem Verhältnis Konstantins zur Kirche die politischen Momente überspannen. Er will auf Grund der geschichtlichen Tatsachen beweisen, daß es dem Kaiser fernlag, die Kirche zu einer Dienerin des Staates zu machen.

Zunächst gibt er in drei Kapiteln einen Überblick über die Religions- und Kirchenpolitik Konstantins, über seine Wendung zum Christentum und das Toleranzedikt sowie über seine Stellungnahme in den donatistischen und arianischen Streitigkeiten. In einem vierten Kapitel und in einem Schlußabschnitt sucht er zu den Beweggründen vorzudringen. Er sagt, aus Gründen der Staatsraison habe nahegelegen, nicht die an Einfluß geringen und durch Spaltung geschwächten Christen, sondern eher die Heiden zu begünstigen. Der Kaiser sei, anfangs gegen seinen Willen, von den Irrgläubigen zu Eingriffen in den kirchlichen Bereich gedrängt worden. Die Synode zu Arles sei in ihren Beschlüssen von ihm unabhängig gewesen, und zu Nizäa sei er „geradezu ein Werkzeug in der Hand der Bischöfe“ (S. 44) gewesen. Außer dem Bestreben, den Frieden in seinem Reiche zu fördern, könne von weitergehenden Zielen bezüglich der Kirche bei ihm nicht die Rede sein. Das zeige auch seine schwankende Haltung gegenüber dem Arianismus und seine Nachgiebigkeit gegen die wechselnden Einflüsse seiner Umgebung (Hosius, Eusebius).

Die Arbeit gibt ein knappes und gutes Bild der Kirchenpolitik Konstantins; nur die klar zutage liegenden und unwidersprochenen Tatsachen werden angeführt; die weit-schichtige Literatur ist ausgiebig verzeichnet. Im Hinblick auf das Beweisziel ist des Kaisers persönliche Stellung zur Religion, besonders seine Bekehrungsgeschichte, zu flüchtig behandelt. Der von Batiffol angezweifelte Brief Konstantins an den Bischof Alexander von Alexandrien (324) wird mit guter Begründung für echt erklärt. Eusebius wird vorsichtig verwertet; Konstantins „Rede an die Versammlung der Heiligen“ wird nicht erwähnt. Es finden sich einige unnötige Wiederholungen.

Aber die ganze Anlage der Schrift enthält einen Fehler. Die kirchenpolitischen Maßnahmen des Kaisers werden für sich betrachtet ohne Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit und mit seinen sonstigen staatsmännischen Bestrebungen, und daraus soll dann Klarheit gewonnen werden über die Ziele und Absichten, die Konstantin beseelten. Zur Beurteilung der Beweggründe des Kaisers gehört auch eine Erörterung über die Bedeutung der religiösen Motive im Rahmen seiner Gesamtpersönlichkeit und über das Verhältnis der Kirchenpolitik zu seinem Wollen als Staatslenker und Herrscher überhaupt. Daher sind die Schlußfolgerungen nicht überzeugend.

Dankenswert ist, daß der Verf. seiner polnisch geschriebenen Arbeit einen Anhang in französischer Sprache mit einer gedrängten Darstellung des Inhaltes beigegeben hat.

Wesel.

B. Nisters.

Michel, Anton, Dr. theol., Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Freising. **Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. II. Teil.** [Quellen u. Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, in Verbindung mit ihrem Historischen Institut zu Rom hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 23. Bd.] Paderborn, Ferd. Schöningh, 1930 (XII, 491 S. mit einer photographischen Tafel, gr. 8°). M. 32.

Der Verf. dieses Werkes hat sich seit längerer Zeit die Erforschung des Schismas unter Michael Kerullarios

zur Aufgabe gestellt. 1924 ließ er in der gleichen Sammlung als 21. Band den I. Teil „Studien“ erscheinen, in denen der römische Gegenspieler des byzantinischen Patriarchen, der bekannte Kardinal Humbert, im Vordergrund stand (vgl. Theol. Revue 1928, S. 20 ff.). Nunmehr liegt als weitere Vorarbeit zu einer zusammenfassenden Gesamtdarstellung dieser umfangreiche II. Band vor, der neben Untersuchungen zu Einzelfragen hauptsächlich griechische Quellen zu Kerullarios und seinem Schisma bietet. Ihre Veröffentlichung bedeutet eine wesentliche Bereicherung der Unterlagen zur Beurteilung der führenden Persönlichkeiten und ihrer Kampfweise, nicht weniger aber für die Erforschung des Schismas in seinem gesamten Verlauf.

Das wichtigste hier von Michel erstmals veröffentlichte Stück ist die *Panoplia* (Text S. 207—281). Den Titel gab ihm der Herausgeber, da in der einzig in Frage kommenden überlieferten Hs, dem Cod. Vindobon. gr. 306, die Überschrift verloren gegangen ist. Dieses Werk, nach Michels Untersuchungen von Kerullarios selber verfaßt, besteht im wesentlichen aus Schrift- und Väterstellen, die sich auf die schwebenden Kontroverspunkte mit den Lateinern beziehen, alles zusammengestellt als ein wahres „Arsenal“ von Kampfmitteln gegen Lehre und Disziplin der Lateiner. Der Verf. vertritt die einseitige These, daß es außerhalb der griechischen Kirche keine Kirche Christi gebe, eine Auffassung, die vor Kerullarios dem Orient noch nie geläufig gewesen ist. Mit Kerullarios' Ausführungen erhält auch das Verhältnis dieses Patriarchen zu Kaiser Konstantin IX seine Erklärung; denn er bezeichnet die lateinerfreundlichen Fürsten kurzerhand als Häretiker und verbietet ihnen Gehorsam zu leisten. Die *Panoplia* ist nach und nach in Schichten entstanden. Einzelne Stücke reichen zurück auf 1050—52. Vollendet war sie im Sommer 1054. Erfreulich ist, daß gerade dieses Werk uns durch Michel zugänglich gemacht worden ist. Denn die *Panoplia* ist im Abendland nicht bekannt geworden, hat hier daher auch keinen Widerhall hervorgerufen. Dagegen war sie für alle späteren Byzantiner eine Fundgrube, so daß ihre Gedankengänge dauernd bei ihnen wiederkehren.

Unmittelbar aus der Kampfzeit stammen polemische Schriften von Leo von Achrida und Niketas Stethatos. Der erstgenannte hat die Enzyklika über die Azymen an die Bischöfe Apuliens geschrieben (Text S. 282—291). Hinter ihr steht als moralischer Urheber Kerullarios. Sie ist ein Pamphlet gewöhnlicher Art, das im Abendland die größte Aufregung entfacht hat. Die lateinische Antwort darauf war der Dialog des Kardinals Humbert v. J. 1053. In gleicher Weise sollte der Abwehr dienen eine von Leo IX selber zusammengestellte „Schriftstellensammlung aus den Paulusbriefen“ (Text S. 292—297). Den Dialog Humberts erwiderte dann Niketas Stethatos, ein Mönch des Klosters Studion, mit seiner *Dialexis* und seinem *Antidialog* über die Azymen (Text S. 320—342) nebst seiner *Synthesis* über das *Filioque* (Text S. 371—409).

Wenn Kerullarios das Haupt der extrem lateinerfeindlichen Richtung innerhalb der griechischen Kirche gewesen ist, während der byzantinische Kaiser unter politischem Gesichtspunkte völlig andere Ziele verfolgte (vgl. Bd. I, S. 56 f.), so waren in kirchlichen Kreisen doch auch andere Stimmen zu hören. Hierher gehört der Patriarch Petros III von Antiochien, dessen *Inthronistiken* Michel ebenfalls veröffentlicht hat (Text S. 432—475). Es sind mehrere Schreiben, die Petros bei seiner Besteigung des bischöf-

lichen Stuhles an die Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem sowie an Leo IX richtete. Dieser Patriarch, der aus der Geistlichkeit der Hagia Sophia zu Konstantinopel hervorgegangen war, nahm einen gemäßigten, friedfertigen Standpunkt ein. Wenn er auch nicht die römische Auffassung vertrat, so fand er doch bei Leo IX gebührende Anerkennung. Kardinal Humbert nahm auf seine Denkweise weitgehende Rücksicht, wohl in der Hoffnung, Bischöfe dieser Art noch halten zu können. Erst später infolge der dauernden Angriffe entwickelte Humbert sich zum Gegner des gesamten Griechentums.

Neben den Textausgaben, die Michel mit eingehenden Forschungen über ihre Quellen, Verfasser, Überlieferung hier vorlegt, liefert der Band noch eine Reihe einschlägiger Untersuchungen zu Einzelfragen bezüglich des Schismas.

An erster Stelle steht eine Untersuchung über den „Ursprung des Synodicons und die Neuaufnahme des Photios durch Sergios II“ (S. 1—21). In älterer Fassung war dieser Beitrag schon 1922 im Hist. Jahrbuch veröffentlicht. Neu ist hier Michels Auseinandersetzung mit V. Laurent. Das Synodicon, ein liturgischer Text, der in der griechischen Kirche am 1. Fastensonntag, dem Feste der Orthodoxie, verlesen wurde, galt bislang als ein Werk des Kerullarios vom Jahre 1044, weil es den Namen des Photios enthält, während der bilderfreundlichen Päpste nicht gedacht wird. Wie jedoch Michel zeigt, ist das Stück schon 842 durch den Patriarchen Methodios verfaßt worden. Der Name des Photios kam durch den Patriarchen Sergios II (999—1019) in Aufnahme, ein Umstand, der eine Stütze zu Michels These bietet, daß das Schisma schon vor 1054 bestanden habe. Diesem Thema ist eine weitere Untersuchung (S. 22—40) gewidmet mit dem Ergebnis, daß der Bruch zwischen Rom und Byzanz schon längst vor Kerullarios gegebene Tatsache gewesen ist („stummes Schisma“), und zwar seitdem Patriarch Sergios 1012 den Namen des Papstes aus den Diptychen hatte streichen lassen. Michel unterscheidet in dieser Entwicklung zum offenen Schisma mehrere Etappen. So ein Schisma unter den deutschen und deutschgesinnten Päpsten Gregor V und Silvester II (996—1003), eine Union unter den byzanzfreundlichen Crescentiern und ihren Päpsten Johann XVII und XVIII (1003—1009), dann wieder ein Schisma von Papst Sergius IV (1009—1012) bis in die Tage des Kerullarios. Das Wesen des Schismas liege „nicht im Angriff, sondern in der bewußten Isolierung“. Michel hat das schon in seinem I. Band (S. 7—42) dargelegt. Durch das hier veröffentlichte Quellenmaterial liefert er dafür eine erneute Bestätigung. Gern lasse ich mich von dieser Ansicht des Verf. überzeugen, will aber auch darauf hinweisen, daß von anderer Seite Bedenken dagegen erhoben worden sind. So von L. Bréhier in der *Revue historique* 55 (1930), 324—326 und von P. Peeters in den *Analecta Bollandiana* 49 (1931), 169—172. Am eingehendsten richtet sich V. Laurent in den *Échos d'Orient* 35 (1932), 97—110 gegen Michels Aufstellung und deren quellenmäßige Begründung, auch gegen die Echtheit der *Panoplia* des Kerullarios. Die Einwände Laurents hat inzwischen Michel einer näheren Prüfung unterzogen. Seine Erwiderung „Von Photios zu Kerullarios“ in der Röm. Quartalschrift 1933 I, in der er an seiner früheren Darstellung festhält, ist infolgedessen eine wichtige Ergänzung zu seinen früheren Darlegungen.

Für den umfangreichen Band, der von größter Mühe und Ausdauer zeugt, verdient der Verf. größte Anerkennung der Forscherkreise. Die finanzielle Hilfe beim Zustandekommen des Druckes durch die Görresgesellschaft wie die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ist voll auf gerechtfertigt und verdient ihren Dank seitens der wissenschaftlichen Forschung.

Münster i. W.

L. Mohler.

Arendt, Paul, Dr., Regens des Ermländischen Priesterseminars zu Braunsberg, **Die Predigten des Konstanzer Konzils.** Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1933 (XI, 267 S. gr. 8°). M. 5.

Von keiner Kirchenversammlung des Altertums und des Mittelalters besitzen wir so viele Predigten, *sermones* und Reden wie von der großen Völkerschau des Konstanzer Konzils. Schon früh hat die Sammlung begonnen, aber erst in H. Finkes meisterlichem Werk: *Acta Concilii Constantiensis* ist das bisher erreichbare Quellenmaterial zusammengetragen, im zweiten Bande mit dem Resultat, daß ungefähr 200 Predigten (wenn auch nicht alle vollständig) erhalten sind. Diese reiche Sammlung und kritische Sichtung der Predigten legt A. seinen Untersuchungen zugrunde. Gewiß werden bei der fast unerschöpflichen handschriftlichen Überlieferung zur Geschichte des großen Konzils noch einige Nachträge zum Vorschein kommen, aber das vorliegende stattliche Material liefert ein breites und tragfähiges Fundament für die Forschung über das Wesen und die Bedeutung der Konstanzer Konzilspredigten. Kleine Ergänzungen ergeben sich auch aus den Supplikenregistern der letzten Monate des Konzils, z. B. Vat. Arch. Reg. Suppl. 106 fol. 125: *Johannes de Campo, ord. b. Marie de Montecarmeli, oriundus de Perpiniano, qui tam in sermonibus quam aliis scolasticis actibus more theologorum diversimode apud hoc sacrum concilium insudavit.*

In zehn Kapiteln behandelt A. unter den verschiedensten Gesichtspunkten sein reiches Material: Das Quellenmaterial, Die äußeren Umstände der Predigten, Die Form der Predigten, Die Hilfsmittel und die Stoffquellen der Prediger, Der religiöse und theologische Gehalt der Predigten, Die Stellung der Prediger zu Papsttum, Kirche und Konzil, Die Prediger und die Unionsangelegenheit, Die Prediger und die Glaubensangelegenheit, Die Prediger und die Reform der Kirche, Beurteilung und Wert der Predigten.

Der Schwerpunkt der Untersuchung ist auf die historische Seite gelegt. Und mit vollem Recht. Für die Geschichte des Konzils sind die Predigten bei all ihrer schematischen Anlage und ermüdenden Breite, bei ihren Übertreibungen und Verallgemeinerungen doch eine Quelle von hervorragender Bedeutung. In diesen Predigten spiegelt sich der Verlauf des Konzils trefflich wieder, die sittlichen und religiösen Zustände offenbaren sich mit eindringender Deutlichkeit, die großen geistigen Auseinandersetzungen und die erregten Debatten leben wieder auf, mit einem Wort: die Stimmung des Konzils wird noch einmal vor uns lebendig. Man ist dem Verf. zu Dank verpflichtet, daß er sein schon seit Jahren vorliegendes Manuskript doch noch zum Druck gebracht hat.

Rom.

Karl August Fink.

Coolen, Georges, **Histoire de l'église d'Angleterre.** Paris, Bloud & Gay, 1932 (198 S. kl. 8°).

Coolen, Georges, **L'Anglicanisme d'aujourd'hui.** Ebenda (203 S. kl. 8°).

Wir besitzen auf katholischer Seite nicht allzu viele Schriften über die geschichtliche Entwicklung und die heutige Lage der anglikanischen Kirche.

Es ist ein Verdienst des Verlages Bloud & Gay, die beiden vorliegenden Bändchen in seiner Sammlung „Bibliothèque catholique des sciences religieuses“ herausgebracht zu

haben. Sie füllen tatsächlich eine Lücke aus. Vielleicht gelingt es in nicht allzu ferner Zeit, auch in deutscher Sprache das zu bieten, was Prof. Coolen uns hier in französischer Form vorlegt. Jedenfalls können wir das in gleicher Richtung liegende Buch von Paula Schäfer: *Die katholische Wiedergeburt der englischen Kirche* (Ernst Reinhardt, München 1933) nicht als eine für unsere Zwecke vollkommen brauchbare Leistung werten. Zur Abfassung eines solchen Werkes gehört nun einmal außer einem völligen Vertrautsein mit dem einschlägigen Schrifttum vor allem ein durch jahrelange Schulung geschärfter Blick für den Geist und die Art der anglikanischen Kirche, wie wir Katholiken sie beurteilen. Nur so wird auch bei uns in Deutschland eine Darstellung möglich sein, die der von Coolen gleichwertig sein könnte. Und notwendig wäre sie. Denn auch bei uns ist die Unkenntnis über die anglikanische Kirche, ihre Geschichte und ihre Einrichtung nicht minder groß, wie sie Coolen in der Vorrede zum 2. Bändchen (S. 8) für sein Land kennzeichnet.

Der anglikanischen Form des Protestantismus sollte gerade heutzutage von katholischer Seite eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Aus den Reihen der anglikanischen Kirche sind in den letzten Jahren die stärksten Impulse zu Religionsgesprächen (wir denken an den eben verstorbenen Lord Halifax) und zu den Annäherungsversuchen der Kirchen (die Konferenzen von Lausanne und Stockholm) gekommen. Überdies enthält gerade der Anglikanismus noch wertvolle Formen katholischen Erbgutes, die wohl zur Überwindung der Schwierigkeiten, der Trennung unter den Christen dienen könnten, falls andere Wege weniger gangbar wären. Gerade der Geist, in dem die vorliegende Schrift gehalten ist, kann hierin Vorbild sein. Gegenüber dem groß angelegten Werk von Hilaire Belloc: *A history of England* (London 1925 ff.), das ebenfalls vom katholischen Standpunkt aus an die Betrachtung und Wertung der englischen Kirchengeschichte herangeht, heben sich diese beiden Bändchen auf jeden Fall wohltuend ab. Bellocs Darstellung leidet gerade dort, wo die Reformation und die dann folgende Entwicklung gezeichnet sind, zu sehr an einer polemischen, manchmal sogar bitter-scharfen und verletzenden Art. Ganz anders C. Seine Darlegungen fußen auf gründlichem Studium, sind unterbaut mit einer Fülle von persönlichen Beobachtungen, sind aber dennoch mit einer Ruhe und Würde geschrieben, wie sie echt katholischer Geisteshaltung würdig ist.

Nur eine Ausstellung sei gemacht. Es ist sehr zu bedauern, daß der Verlag die Bändchen der gewöhnlichen Auflage auf einem so holzhaltigen Papier drucken ließ: schon jetzt, wenige Monate nach dem Erscheinen, beginnt ein starker Vergilbungsprozeß einzusetzen.

Abtei Grüssau.

Abt Albert Schmitt.

Karrer, Otto, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Freiburg i. Br., Herder, 1934 (X, 264 S. 8°). M. 5,20; geb. M. 6,50.

Das Buch wendet sich an weitere Kreise, wie es auch aus Vorträgen und Kursen entstanden ist. Der Großteil der Besprechungen wird deshalb wohl vor allem die Hauptlinien seines Aufbaus herausheben. Daneben muß aber auch ins einzelne gegangen werden, da das Buch auf gründlichen Studien ruht und den Anspruch macht, ein wissenschaftlich zuverlässiger Führer zu sein. Die vorliegende Besprechung will zu dieser Kleinarbeit einiges beitragen.

Zunächst Punkte, worin der Verf., wie mir scheint, besondere Zustimmung und Beachtung verdient. Über das oft behandelte Thema Religion und Magie trägt K. eine reife Ansicht vor: Religion und Magie, obwohl in sich Gegensätze, sind im primitiven Menschen durchaus keine Gegensätze und spielen unmerklich ineinander (vgl. 37, 39, 53, 105). Der weitgespannte Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte ermöglicht es K., den Theismus in helleres Licht zu rücken, als es gewöhnlich geschieht. Die Antagonie Persönlichkeit — Unendlichkeit ist groß geschaut (136 ff.), Fatum, Tao, „das Heilige“ u. ä. werden mit Recht zur Gottesidee gezogen (71, 205, während Amenophis IV wohl mit Grund und Absicht übergangen ist 17); ebenso finden der Brahmanismus (23), der buddhistische „Atheismus“ (44 ff.) und andere nicht monotheistische Religionen eine verständnisvolle Würdigung, immer im Anschluß an christliche Theologen, zumal Augustinus. K. behandelt hier vollständiger, was in ähnlichem Sinn etwa bei Schmidt, Ursprung der Gottesidee II 410; III 351, 436, Burckhardt, Weltanschauungskrisis und Wege zu ihrer Lösung (Leipzig 1925) 504, Anwander, Einführung in die Religionsgeschichte 36 ff. zu lesen ist. — Das „Wesen des Christentums“ ist von hoher Warte gesehen (30, 148), aber auch das spezifisch Christliche ist eindrucksvoll herausgearbeitet (166 ff.). Die Weitherzigkeit K.s in Deutung der *veritas catholica* (233 ff., 247) und *supernaturalis* (165, 212, 227) ist im Zusammenhang mit der mystischen Einstellung, die das ganze Buch durchzieht und die von K. bekannt ist (siehe bes. 95, 161), zu würdigen. Freilich werden hier von theologischer Seite Bedenken angemeldet werden. — Um auch einige gute religionspsychologische Züge anzumerken, sei verwiesen auf die entschiedene Betonung der religiösen Ehrfurcht (41, 52 f., 115) oder auf die Anerkennung des eigentümlichen „realen Denkens“ der Primitiven (130 ff.); bezüglich des Problems Geschlechtlichkeit und Religion ist — unabhängig von der Theorie Winthuis' — Wichtiges gesagt (130 f.).

Nun die andere Seite. Es ist klar, daß in einem Werk von der Weite, Tiefe und Fülle der Gedanken, wie dieses Buch sie bietet, nicht jeder Satz auf Zustimmung rechnen kann.

Obwohl die alte Entartungshypothese in richtige Grenzen gewiesen ist (S. 127, 149) und obwohl über die „Uroffenbarung“ viel Gutes vertreten wird, scheint es mir doch, als sei die der Haltung des Verf. entsprechende Bestimmung noch nicht gewonnen (S. 119 f., 211 ff., 230 f.). Es liegt da freilich eine besonders schwierige Aufgabe der Theologie, die auch das Genie P. W. Schmidts in seinem Beitrag „Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes“ in: Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche* nicht gemeistert hat. Vgl. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* § 186 (1. Aufl. vol. I p. 374 n. 3). — Im Zuge der Gedankengänge K.s müßte auch über die außer-katholischen religiösen Institutionen, nicht bloß über den *animus credendi*, eindringender geurteilt sein (S. 233), und der Abschnitt über den „unsichtbaren Christus“ dürfte erweitert werden. — Daß das Gesinnungsmäßige, das „Formale“ überall unterstrichen wird (z. B. S. 4, 56, 73), ist notwendig, aber Inhalt und Gesinnung hängen doch nicht zufällig zusammen und die etwas unsicheren und übertreibenden Äußerungen K.s könnten Mißverständnisse erzeugen, die der Sache schaden. Andererseits möchte ich mehr als K. (S. 175) — unbeschadet der kirchlichen Entscheidungen — hervorheben, daß die äußeren und inneren Kriterien der Offenbarung doch immer *vice versa* den Beweis stützen, ganz nach jenem Gesetz des „Sowohl — als auch“, das K. oft feinsinnig anwendet.

Gegenüber den Theorien von Winthuis (S. 67 ff., 101, 111, 133), Dacqué, Frobenius, A. Jeremias, H. Wirth (S. 125) wäre

größere Vorsicht und weniger Weitherzigkeit zu wünschen gewesen. Die in bunter Mischung und ohne genauere Belege erfolgende außerordentlich häufige Zitierung von Autoritäten kommt zwar der Lebendigkeit und Plastizität des Ausdrucks zugute, erschwert aber manches Mal das Urteil (etwa S. 169, 213, 229, 231 f.) und könnte Leser, für die das Buch berechnet ist, auf falsche Fährten leiten. Wer z. B. J. W. Hauer nur aus den Zitaten K.s kennt, erhält kein richtiges Urteil über das Wollen dieses Mannes.

Der Wichtigkeit der Sache wegen sei noch berührt: „Wer nur eine Religion kennt, kennt keine“ (S. 5) sagt nicht Harnack, sondern M. Müller. Die Raum-Zeit-Gleichung (S. 9) ist nicht ohne weiteres richtig. Der germanische Charakter der nordischen Steindenkmäler ist nicht so allgemein zu behaupten (S. 14). Ob nicht der sittliche Stand des Hinduismus, Neuplatonismus und der kynisch-stoischen Populärphilosophie zu hoch gewertet ist (S. 78, 150)? S. 120 fehlt Bonaventura, er wird aber S. 229 u. ö. nachgeholt. Das Urteil über die buddhistische Liebe namentlich im Mahayana dürfte die Passivität überbetonen (S. 181). Da K. notgedrungen vieles ohne eigene Prüfung übernehmen mußte, werden die Fachleute wohl noch verschiedene andere Verbesserungen vorschlagen. Im ganzen gesehen ist die Durchdachtheit, sprachliche Präzision und Druckreinheit dieses Buches, das auf wenigen Seiten den schwierigsten Dingen mutig ins Angesicht schaut, eine seltene Leistung. — Etliche Druckfehler: S. 14, 20, 52, 82, 156, 180 und ungleiche Namensschreibungen: S. 25, 28, 55, 77, 95, 115, 117.

K.s von der Zeit gefordertes Buch will jeder Wahrheit und jedem Wert ehrlich und edel gerecht werden. Alles religiöse Sehnen und Suchen der Menschheit findet liebevolle Würdigung, auch der Irrtum wird gütig zurückgewiesen. Scharfe Worte fallen nur gegen den Zelotismus (242 f.). Über allem schwebt das Ideal der catholica veritas.

Pöcking (Obb.).

A. Anwander.

Marquardt, P. Generosus, O.F.M., Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. München, Max Hueber, 1933 (VIII, 336 S. 8°). M. 8,25; geb. M. 9,50.

Das Wunderproblem bleibt für die katholische Apologetik immer aktuell. Wunder sind nun einmal das untrügliche und allen verständliche Gotteszeugnis für den übernatürlichen Ursprung der christlichen Religion und der katholischen Kirche (Vat., Sess. III, Cap. 3; Motu proprio „Sacrorum Antistitum“ 2°). Beides überzeugend nachzuweisen ist aber die wesentliche Aufgabe der Apologetik. Noch mehr. An der Stellung zum Wunder entscheidet sich die Stellung zur Übernatur überhaupt. Das katholische Christentum ist aber, wie in seinem Ursprung, so auch in seinem Inhalt und Ziel übernatürlich. Eine grundsätzliche Ablehnung des Wunders bedeutet also nicht bloß eine Ablehnung des vorzüglichsten Offenbarungskriteriums, sondern der Offenbarung selbst, des ganzen katholischen Christentums. Jede naturalistische Verbiegung des Wunderbegriffs drängt zu einer naturalistischen Umdeutung des Offenbarungsbegriffs, ja zu einer naturalistischen Verwässerung der christlichen Religion. Bei dieser Sachlage kann die Wunderfrage von der Apologetik kaum je sorgfältig genug bearbeitet werden.

Einen sehr dankenswerten Beitrag dazu liefert die vorliegende Dissertation. Nicht polemisch, sondern rein referierend gibt sie einen tiefen Einblick in das geistige Ringen mit dem Wunderproblem innerhalb der protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre. Die einzelnen Theologen, die sich eingehender mit der Wunderfrage befaßt haben, sind nach ihrer Schulgemeinschaft aufgeführt. Der Verf. unter-

scheidet: die religionsgeschichtliche Schule, die Ritschlsche Schule, die modern-positive Theologie, die Lutheraner, die Biblizisten, die Theologie der Krisis. Gegen diese Gliederung und noch mehr gegen die Eingliederung des einzelnen lassen sich, das erkennt auch der Verf. an, Bedenken geltend machen; sie hat nur relativen Charakter. Aber sie wird doch aus der allgemeinsten geistigen Grundhaltung der verschiedenen Richtungen und ihrer Vertreter gut begründet. Jedenfalls hat diese Art der Darstellung das Gute, daß sie das Wunderproblem nicht isoliert, sondern in der Gesamtentwicklung der neueren protestantischen Theologie betrachtet und so in diese selbst Einblick gibt. Ebenso, daß sie von der Stellungnahme des einzelnen in der Wunderfrage ein geschlossenes Bild vermittelt.

Erfreulich ist das Gesamtbild nicht. Auch unter den Vertretern der strengsten Orthodoxie begegnen wir keinem einzigen, der in der Wunderfrage voll und ganz den katholischen Standpunkt einnimmt. Zum wenigsten bestreitet man eine natürliche, vom Glauben unabhängige Erkennbarkeit des Wunders. Der alles beherrschende, verhängnisvolle Einfluß von Kant und Schleiermacher wird hier deutlich sichtbar. Ohne Abkehr von deren erkenntnistheoretischen Prinzipien und rückhaltlose Anerkennung der philosophia perennis ist auch eine Verständigung in der Wunderfrage nicht zu erreichen. Man wird stets aneinander vorbeireden. Immerhin ist das Bekanntwerden mit den Auffassungen, Fragestellungen, Schwierigkeiten der heutigen Wundergegner für den katholischen Apologeten äußerst wertvoll. Das ermöglicht ihm eine zeitnahe Behandlung des Wunderproblems, gibt ihm Fingerzeige für die eigene Fragestellung, die Fassung seiner Beweise, die Richtung seiner Polemik. So weiß er dem Verf., der ihm mit dem Durchackern der gesamten neueren protestantischen Wunderliteratur viel Arbeit abgenommen hat, aufrichtig Dank.

Münster i. W.

P. Bernardin Goebel O.M.Cap.

Schilling, Otto, Dr. theol. et sc. pol., Professor an der Universität Tübingen, Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. München, Max Hueber, 1933 (VIII, 260 S. gr. 8°). M. 7,20.

Mit diesem neuen Werke füllt Professor Schilling eine längst schmerzlich genug gefühlte Lücke in der katholischen Sozialliteratur aus, wofür ihm heute um so mehr zu danken ist, als gerade die entscheidenden Prinzipien der katholischen Sozialphilosophie unter ganz neuen Gesichtspunkten verteidigt werden müssen. Nach einleitenden Darlegungen über Begriff und Methode der Sozialphilosophie werden in einem historischen Teile die verschiedenen neuzeitlichen Richtungen der Sozialphilosophie behandelt. Im systematischen Hauptteile werden zunächst die Grundvoraussetzungen der allgemeinen Gesellschaftslehre erörtert, darunter vor allem die Bedeutung der Metaphysik für die Sozialphilosophie, ihre weltanschauliche Grundlage, das Naturrecht als ihre Grundlehre, sowie Aufgaben, Gegenstand und Prinzipien der Gesellschaftswissenschaft entwickelt; dann werden die gewonnenen Prinzipien auf den Staat und seine Ordnungen angewendet, es kommen dabei die heute aktuellsten Fragen zur Erörterung, die sich bewegen um Volk, Nation, Staat; Stand, Klasse, Partei; Volkswirtschaft und soziale Frage; es wird dann zufolge der wesenhaften Verbindung von Sozial- und Rechtsphilosophie das Recht im allgemeinen und im besonderen behandelt, werden die gerade heute so wichtigen

Prinzipien über den Begriff und das soziale Wesen des Rechtes, seine Aufbauelemente und die Rechtsverwirklichung dargelegt und wird im einzelnen eingegangen auf die sozialphilosophischen Grundlagen des Staats-, Verwaltungs-, Straf-, Prozeß-, Völker- und Kirchenrechtes. Abschließend wird in einem kritischen Teil zu den verschiedenen sozialphilosophischen Richtungen (Positivismus, Historismus, materiale und formale Soziologie, Idealismus, Utilitarismus, Pragmatismus) unter Voranstellung einer geradezu klassisch zu nennenden Darlegung der aristotelisch-thomistischen Prinzipien der Sozialphilosophie Stellung genommen. Außerordentlich reiche Literaturnachweise sind allen Paragraphen angefügt. Die unübertrefflich klare Herausarbeitung der Grundsätze katholischer Lehre sowie die meisterhafte Art ihrer Darstellung werden auch diesem Buche des bekannten Tübinger Lehrers eine große Leserschaft gewinnen. Es bleibt nur der Wunsch, daß bei einer Neuauflage auch die durch den Nationalsozialismus aufgeworfenen Fragen eingehender behandelt werden.

Wien.

Johannes Meßner.

Meßner, Johannes, Die soziale Frage der Gegenwart. Eine Einführung. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1933 (684 S. gr. 8°). Glw. S. 25 = M. 15.

Seit Biederlack und Schindler in kleinen, allerdings für ihre Zeit bahnbrechenden Büchlein die „soziale Frage“ behandelten, hat die Entwicklung der Dinge, hat aber — Gott sei Dank — auch unsere Erkenntnis gewaltige Fortschritte gemacht. So war es an der Zeit, in einem wesentlich umfangreicheren Werk die „soziale Frage der Gegenwart“ zu behandeln, und J. Meßner war gewiß berufen, dieser Aufgabe sich zu unterziehen. In der Tat ist sein Werk eine sehr wertvolle Bereicherung unseres Schrifttums; es füllt insofern auch eine Lücke aus, als wir bisher genötigt waren, uns mit weit verstreut liegenden Einzelabhandlungen in Nachschlage- und Sammelwerken sowie mit Zeitschriftenaufsätzen zu behelfen, was jetzt durch die zusammenfassende Gesamtdarstellung ersetzt ist. Was Weber-Tischleders Handbuch für den Bereich der Wirtschaftsethik, das leistet Meßners Werk für den Umkreis der „sozialen Frage“.

Der Aufbau ist eigenartig, wenn man will sogar fragwürdig, bietet aber, wie die nähere Beschäftigung mit dem Werke zeigt, manche recht beachtliche Vorteile. Verf. behandelt in drei Hauptteilen den Kapitalismus, den Sozialismus und die christliche Sozialreform; jeder Hauptteil ist gleichmäßig in sieben Abschnitte gegliedert: 1. Begriff und Entwicklung, 2. philosophisch-weltanschauliche Grundlagen, 3. Wirtschaft, 4. Gesellschaft, 5. Staat, 6. Kultur, 7. Wandlungen (so bei Kapitalismus und Sozialismus) bzw. nächste Aufgaben (bei der christlichen Sozialreform).

Die sachliche Berechtigung zu diesem Aufbau, der übrigens genau der Gliederung des 3. Hauptteils von „Quadragesimo anno“ entspricht, leitet sich daher, daß tatsächlich die kapitalistische Wirtschaft es gewesen ist, die die gesellschaftliche Ordnung aus den Angeln gehoben und damit, wie die neuzeitliche Staats- und Kulturkrise heraufbeschworen, so auch die „soziale Frage“ geschaffen hat. In I 1 § 12 und I 3 § 16 faßt Meßner dies meisterhaft zusammen: das „Verhängnis“ bestand darin, daß die kapitalistische Wirtschaft zum Instrument wurde des individualistischen Geistes, mittelst dessen dieser die Welt entgliederte, zerfaserte, alle gesellschaftliche Bindung und Ordnung auflöste;

eben darum ist „das Kapitalismusproblem ein Ordnungsproblem“, nämlich die Aufgabe der Aufrichtung einer solchen gesellschaftlichen Ordnung, welche die Kräfte der kapitalistischen Wirtschaft zügelt und regelt, womit Meßners Stellungnahme folgerichtig gipfelt in den Worten Pius' XI, mit denen dieser Papst die Stellung Leos XIII und seine eigene zum Kapitalismus in „Quadragesimo anno“ (n. 101) umschreibt.

So hat Meßner in I 1—3 seine Kapitalismuskritik bereits im wesentlichen zum Abschluß gebracht; I 4—7 bringen daher in der Hauptsache nur noch die weiteren Belege und ins Einzelne gehenden Ausführungen, die das Bild bereichern und abrunden. Man kann sagen, daß in diesen Abschnitten so ziemlich alles zusammengetragen und aufgearbeitet erscheint, was die bisherige wissenschaftliche Befassung mit dem Gegenstande an dauerhaften Ergebnissen geliefert hat.

Nicht ebenso glücklich wie die Kapitalismuskritik erscheint die Behandlung des Sozialismus, der als der Gegenspieler des Kapitalismus behandelt wird, ohne doch als gleich geschlossene, fest umrissene Figur aufs Spielfeld zu treten. Gewiß liegt dies in der Hauptsache am Gegenstande selbst, bei dem diese Einheitlichkeit nun einmal nicht vorhanden ist; es liegt aber zum Teil auch an einer Grenzüberschreitung, die Meßner begeht. Meßner bezieht den Nationalsozialismus in seine Darstellung ein, was „Quadragesimo anno“ bekanntlich nicht tut. Eben damit aber wird der Rahmen gesprengt. Gewiß ist der Nationalsozialismus betont anti-kapitalistisch, aber er ist nicht in dem Sinne Gegenspieler des Kapitalismus, wie derjenige Sozialismus, den man heute in Deutschland als Marxismus zu bezeichnen sich gewöhnt hat; jenes Gegenspiel spielt sich ja ab im Schema des Klassenkampfes oder doch der Klassenauseinandersetzung, während der Nationalsozialismus nicht nur den Klassensampf verwirft, sondern überdies die Klassenlage selbst nicht anerkennt und demgemäß auch die Klassenauseinandersetzung nicht gelten läßt. Gewiß bemüht Meßner sich ehrlich, dem Nationalsozialismus gerecht zu werden (siehe S. 422); nichtsdestoweniger ist schon die Eigenart dieses „Sozialismus“ nicht deutlich herausgearbeitet; noch weniger ist die Eingliederung in die Gesamterscheinung des Sozialismus gelungen. Vielmehr ist jene Einheit des Sozialismus, mit der „Quadragesimo anno“ arbeitet, gesprengt, ohne daß die höhere Einheit einer umfassenderen antikapitalistischen Bewegung an die Stelle gesetzt wäre.

Der letzte Hauptteil über die christliche Sozialreform bringt in Wahrheit einen Abriss der christlichen Soziallehre überhaupt. Den ersten Abschnitt bildet ein Überblick über die vielfältigen Bemühungen, von christlicher Seite mit der sozialen Frage fertig zu werden, etwas befremdlich als „Lösungen“ bezeichnet, während es doch nur Versuche waren, von dieser und jener Seite her den Dingen beizukommen, wogegen zur Lösung die Zusammenfassung alles dessen gehört, was in den Teilbestrebungen und Einzelversuchen an Wertvollem und Richtigem steckte. Die Beibehaltung der Reihenfolge Wirtschaft — Gesellschaft — Staat — Kultur, die beim Kapitalismus geradezu von selbst gegeben, aber auch beim Sozialismus sachlich voll gerechtfertigt war, bereitet in diesem letzten Hauptteil gewisse Schwierigkeiten, muß doch gerade im Gegensatz zur individualistischen und kollektivistischen Irrung die Wirtschaft als gesellschaftlicher Lebensvorgang dargetan werden, wo die christlich-naturrechtliche Auffassung der Gesellschaft selber noch nicht entwickelt ist. So ergibt sich zwangsläufig

ein gewisses induktives Verfahren, das methodisch-systematisch gesehen an Schwächen leidet, die allerdings durch didaktische Vorzüge aufgewogen sein mögen. Der Abschnitt über die Kultur enthält sehr viel Schönes und Gediegenes, so viel, daß der letzte kurze Abschnitt über die nächsten Aufgaben der Sozialreform einigermaßen dagegen abfällt.

Einen besonderen Vorzug von Meßners Werk bildet die Nüchternheit seiner Auffassung und die darin begründete Klarheit und leichte Lesbarkeit seiner Darstellung. Vielleicht wird mancher durch diese Nüchternheit und Leichtverständlichkeit enttäuscht sein. Es ist aber ganz gewiß ein sehr großes Verdienst Meßners, daß er es wagt, auf all die hohen Worte und tiefsinnig-dunklen Redewendungen, an denen unser Schrifttum der letzten Jahre so reich ist, völlig zu verzichten, um zurückzukehren zur Schlichtheit und Natürlichkeit der Scholastik, zur unbefangenen, unvoreingenommenen Auslegung unserer christlich-sozialen Tradition und der päpstlichen Rundschreiben. Gewiß wird im Einzelnen die Kritik dieses und jenes zu berichtigen oder doch zu verbessern haben; gewiß wird es auch über diese „Einführung“ hinaus wieder eine Fortführung geben. Für den Augenblick aber und die nächstabsehbare Zeit haben wir in Meßners sozialer Frage der Gegenwart das Handbuch, das unser geistiges Rüstzeug hand- und kunstgerecht vermittelt und vom Priester wie von den Laien der Katholischen Aktion fleißig und dankbar benutzt werden sollte.

Frankfurt (M.). O. v. Nell-Breuning S. J.

Kleinere Mitteilungen.

»Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Registerband zu den 10 ersten Bänden. Münster, Aschendorff, 1933 (48 S. gr. 8^o). M. 4,50, gb. M. 5,50.« — Dieser von den Lesern und Benutzern des Jahrbuches so lange gewünschte und ersehnte Registerband ist endlich erschienen. Der Kreis derer, die diese Neuerscheinung dankbar begrüßen, ist sehr groß, da in den Aufsätzen und Abhandlungen wie auch in den reichhaltigen Literaturverzeichnissen der einzelnen Bände ein weitschichtiges Material angehäuft ist, das nicht nur die Liturgiefreunde, sondern auch ganz allgemein die Kirchen-, Kultur- und Religionshistoriker interessiert. Natürlich war es sehr schwer, bei der Fülle des Stoffes und der Verschiedenartigkeit der Interessen eine alle befriedigende Vollständigkeit zu erzielen. Wie gelegentliche Stichproben ausweisen, hätten denn auch die Angaben des Registers noch vermehrt werden können. So wünschenswert das auch gewesen wäre, so scheint man doch bewußt sich in der Anlage des Registers vor allem dem eigentlichen Zweck des Jahrbuches und damit dem engeren Interessenkreis der Liturgiefreunde angepaßt zu haben. Es wurden besonders die Stellen gesammelt, „wo über einen Gegenstand der Liturgiewissenschaft sachlich gehandelt wird“ (Vorwort). Die Verfasseramen wurden ebenfalls nicht aufgenommen, da sie in den einzelnen Jahrbüchern verzeichnet sind. Aber auch so bietet das Register immerhin eine wertvolle Hilfe für die Auswertung der einzelnen Bände. Die nicht leichte Arbeit der Zusammenstellung haben fleißige Klosterfrauen der Abtei vom Hl. Kreuz zu Herstelle — von denen jene, die an erster Stelle beteiligt war, inzwischen schon zu Christus heimgegangen ist — geleistet. Für ihre Mühe wird ihnen jeder um so mehr Dank wissen, der selbst schon mal ein Register angefertigt hat.

F. S.

»Hudal, Mons. Dr. Alois, Titularbischof von Ela, **Die deutsche Kulturarbeit in Italien**. [Deutschtum und Ausland 55./56. Heft.] Münster i. W., Aschendorff, 1934 (XVI, 320 S. 8^o. Mit 24 Abb.). M. 8,80; gbd. M. 9,90.« — Der hochwürdigste Rektor der Anima in Rom hat unter Mitarbeit und Hilfe einer Reihe von Persönlichkeiten, deren im Vorwort dankbar gedacht wird, eine interessante und wertvolle Zusammenschau ge-

schichtlicher und gegenwartskundlicher Art über das Thema das Deutschum in Italien (nicht bloß über die deutsche Kulturarbeit in Italien) geschaffen. In 10 Abschnitten wird das vielgestaltige Material gegliedert. Ein eigener Abschnitt ist dem deutschen Protestantismus in Italien (S. 166—180) und ein anderer den interkonfessionellen Vereinen und Organisationen der Deutschen in Italien (S. 266—274) gewidmet. Das 24 Seiten umfassende Register gibt dem Nachschlagenden alle Möglichkeiten der Informierung und Benutzung. Die Literaturangaben zu den einzelnen Materien sind eine reiche, vielleicht überreiche Zugabe, aber für die wissenschaftliche Arbeit von besonderem Wert. Die Frage sei gestattet: Hätte nicht die Kulturarbeit der deutschen Kaiser in Italien — ich denke besonders an die Stauferzeit — eine größere Berücksichtigung verdient, über das in „Einleitendes“ (S. 3) Gesagte hinaus?

»Jansen, Bernard, **La philosophie religieuse de Kant**. Traduit et adopté de l'allemand par Pierre Chaillet. Paris, J. Vrin, 1934 (181 S. 8^o). 25 Frs.« — Die wertvolle Arbeit Jansens „Die Religionsphilosophie Kants. Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt. Berlin-Bonn 1929“ (vgl. Theol. Revue 1931, Sp. 381 f.) hat eine Übersetzung und Überarbeitung, vielleicht kann man sagen eine Umgießung für die französische Leserwelt unter Billigung und Mitarbeit des Autors erfahren. Der Bearbeiter legt die Gedanken, die ihn bei der Umgießung leiteten, im Avantpropos (S. 10 f.) dar. Der kritisch-systematische Teil des Originals ist ausgeschieden, der historische Teil nach mehreren Gesichtspunkten erweitert. Kant ist mit seinen eigenen Worten (meist nach den bekannten französischen Übersetzungen) in ausgedehnter Weise in den Text aufgenommen worden. Die Bibliographie ist entsprechend durch französische Literatur ergänzt. Das Ganze ist somit eine Arbeit „sehr getreu und sehr frei“, damit der Leser seinen Nutzen aus ihr zieht gewissermaßen ohne den ursprünglichen Verf. und dieser doch in allem seine eigenen Gedanken wiederzuerkennen vermag (S. 11).

»Adam, Karl, **Das Wesen des Katholizismus**. 7. Auflage. Düsseldorf, L. Schwann, 1934 (295 S. gr. 8^o). Glw. M. 6,80.« — Wir freuen uns mit dem verdienten Verf., daß er eine neue Auflage (26.—31. Tausend) seines zu Weltruh gelangten Buches hat herausbringen dürfen und zugleich die Übersetzung in sechs Sprachen melden kann. Eine Reihe von kleinen Änderungen, die z. T. auch Verbesserungen sind, jedenfalls aber gewissen Formulierungen jede Mißdeutungsmöglichkeit genommen haben, sind angebracht worden. — Man darf vielleicht die Anregung aussprechen, daß in dem selbstverständlich auf das Mindestmaß zu haltenden Anmerkungsapparat die Literaturnachweise nicht auf die zur Zeit des ersten Erscheinens des Buches vorliegende Literatur beschränkt bleiben, und die neueren Auflagen der zitierten Schriften verwertet werden möchten. — Die Anmerkung 43 hat auch jetzt wieder Böhmighaus statt Böminghaus, offenbar wegen der Stereotypisierung der Druckplatten.

S.

»Domschke, Dr. Max, **Glaube aus dem Blut?** Die heidnisch-religiösen Strömungen der Gegenwart und das Christentum. Berlin, Buchverlag Germania, 1934 (30 S. gr. 8^o). M. 0,50.« — Diese Broschüre ist eine zur Einführung in die sog. Deutsche Glaubensbewegung, ihre verschiedenen Schattierungen, Organisationen, Wortführer, Formulierungen, Ziele, ausreichende und die grundsätzliche Kritik kurz darbietende Schrift. Inzwischen ist nach dem Bericht der Presse eine über den in der Schrift geschilderten Zusammenschluß der sog. Deutschgläubigen hinausgehende Einigung der in Frage kommenden Organisationen erfolgt und das Programm der Arbeit straffer und einheitlicher geworden. Wissenschaftlich weniger, aber praktisch desto mehr drängt wahrhaftig die Auseinandersetzung mit diesen in breitester Öffentlichkeit sich vordrängenden jedes Christentum verneinenden Ideen.

»Geuser, Marie Antoinette de, **Briefe in den Karmel**. Briefe von M. A. de G. (Maria von der h. Dreifaltigkeit) an eine Karmeliterin. Mit Geleitwort von Gertrud von le Fort.

Regensburg, Friedrich Pustet, 1934 (279 S. 8°). Kart. M. 4; geb. M. 4,80. — Diese hochstehenden, mit feiner Einfühlung prächtig ins Deutsche übersetzten Briefe legen ein lautes Zeugnis dafür ab, daß auch in unseren Tagen der Not und Gottlosigkeit mitten in der Welt gottsuchende Seelen leben, die eine erstaunliche Tiefe mystischen Lebens erreichen. M. A. de Geuser, mit ihrem religiösen Namen Maria von der h. Dreifaltigkeit, bringt, durch eine geheimnisvolle Krankheit am Eintritt bei den Karmeliterinnen verhindert, ihre Berufung zum Ordensstand Gott großmütig zum Opfer, erhält dafür aber die Gnade der Berufung zu einem vollständigen Leben in Gott mitten in der Welt. Sie geht dabei den kleinen Weg der h. Theresia vom Kinde Jesu und führt ihn folgerichtig und unerbittlich durch bis zum Letzten. In der sich langhinziehenden Krankheit, in den mannigfachen Beschäftigungen des Tages, in den Wechselfällen des Lebens ihrer Familie, zumal im Weltkrieg, bleibt diese Seele wunderbar stark und ruhig in ihrer Verankerung im Willen Gottes, der ihr über alles geht, den zu erfüllen sie sich zur „hostia laudis“ macht. „Ich begreife, daß Gott allein alles ist, und da ich nichts mehr in mir dulde als ihn allein, finde ich alles in ihm.“ Aus diesen so natürlich und wahr klingenden, die Tiefen der Mystik so schlicht offenbarenden und dabei so fein gesetzten Briefen liest man mit Ergriffenheit den verborgenen Weg ihrer Seele, der zur Freude und Vollendung in Gott führt, so daß der Leser seinen eigenen Lebensweg tiefer begreift und sich angetrieben fühlen muß, ihn auch vollkommener in Gott zu gestalten. Für Priester, Lehrpersonen, gottsuchende Seelen, auch wenn sie im Strudel der Arbeit stehen, eine zu Herzen sprechende, aufrüttelnde und frohmachende Lektüre. Salesius Elsner O. F. M.

Bücher- und Zeitschriftenschau¹

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Ghellinck, J. de, Les exercices pratiques du „Séminaire“ en théologie. P., Desclée De Brouwer (XII, 160 12°). Fr 20.
- Hensel, P., Religionsphilosophie. Aus seinem Nachlaß hrsg. von F. Sauer. Gött., Vandenhoeck (IX, 109). M 2,80.
- Carlini, A., La religiosità dell' arte e della filosofia. Firenze, Sanzoni (X, 231). L 24.
- Maire, G., William James et le pragmatisme religieux. P., Denoël et Steele, 1933 (279). Fr 20.
- Viergutz, R., Über Grundfragen der Religion, zugleich Voraussetzungen werdender deutscher Volksreligion. Lpz., Klein (74). M 1,50.
- Petersmann, W., Der „kultische“ Sinn von Erde und Volk. Gotha, Klotz (XI, 120). M 3,80.
- Cumming, Ch. G., Assyrian and Hebrew Hymns of Praise. NY., Columbia Univ. Pr. (176). \$ 3.
- Messina, G., Il Buddhismo nella sua organizzazione (CivCatt giugno 2, 495/508).
- Stettner, W., Die Seelenwanderung bei Griechen u. Römern. Stuttg., Kohlhammer (VIII, 92). M 5,40.
- Colle, G., Le divin Platon. Bruxelles, Ecole des sciences philos. et relig. (19). Fr 2.
- Gardeil, H.-D., Le rationalisme de Platon (RScPhTh 2, 189/220).
- Krakowski, E., Plotin et le paganisme religieux. P., Denoël et Steele, 1933 (311 12°). Fr 20.
- Elferink, L. J., Lekythos. Archäol., sprachl. u. religionsgeschichtl. Untersuchungen. Amst., Noord-Holl. Uitgevers M. (96; 4 Tab., 8 Taf. 4°). Lw. Fl 4,90.
- Grumach, E., Lydische Studien (ArchivOrForsch 9, 4, 187/98).
- Nilsson, M. P., Wesensverschiedenheiten der römischen u. der griech. Religion (MittDtschArchInstRömAbt 1933, 3/4, 245/60).
- Bieber, Margarete, Die Venus Genetrix des Arkesilaos (Ebd. 261/76).
- Sauter, F., Der römische Kaiserkult bei Martial u. Statius. Stuttg., Kohlhammer (IX, 178). M 9.
- Claaßen, O., Weltwissen im Hakenkreuz. Von Labyrinthen, Runen u. Religionen. Mit 225 Abb. Krefeld, Hohns (236). Lw. M 8,10.
- Schmid, W., Der Kultwagen von Strettweg. Mit 9 Abb. Lpz., Kabitsch (42; 24 S. Abb.). M 3,50.
- Teudt, W., Die Externsteine als germanisches Heiligtum. Mit 29 Abb. Jena, Diederichs (75). M 1,80.
- Friedrichs, G., Deutung u. Erklärung der germanischen Märchen u. Mythen. Lpz., Heims (88). M 3.
- Mandel, H., Nordisch-arische Wirklichkeitsreligion. Stuttg., Hirschfeld (21). M 0,60.
- Kummer, B., Herd u. Altar. Wandlungen altnord. Sittlichkeit im Glaubenswechsel. Bd. 1. Lpz., Adolf Klein (184). M 4.

Biblische Theologie.

- Collomp, P., et Héring, J., Les Papyri Chester Beatty (RHistPhilRel 2, 130/54).
- Rießler, P., u. Storr, R., Die heilige Schrift des A. u. N. Bundes. Übers. Mainz, Grünewald-Verl. (XIV, 1423). Lw. M 10.
- Schulze, F., Deutsche Bibeln. Vom ältesten Bibeldruck bis zur Lutherbibel. Lpz., Bibliogr. Inst. (46 mit Faks.). Pp. M 0,90.
- Zarb, S., Historia canonis utriusque Testamenti. Ed. II. Romae, Coll. Angelico (XXV, 560). L 35.
- Rad, G. v., Die Priesterschrift im Hexateuch, literarisch untersucht u. theologisch gewertet. Stuttg., Kohlhammer (IV, 246). M 15.
- Ceuppens, F., De historia primaeva (Gen. 1 ad 11). Romae, Coll. Angelico (XII, 407). L 40.
- Dornseif, P., Antikes zum A. T. 1. Genesis (ZAlttestW 1, 57/75).
- Budde, K., Die Herkunft Šadoḳ's (Ebd. 42/50).
- Ziegler, J., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaia. Mstr., Aschendorff (VII, 220). M 11,40.
- Cannon, W. W., Isaiah c. 57, 11—21; c. 60—62 (ZAlttestW 1, 75/77).
- Buber, M., Das Buch der Zwölf. Verdeutscht. Berl., Schocken-Verl. (237). Pp. M 4,25.
- Seierstad, I. P., Erlebnis u. Gehorsam beim Propheten Amos (ZAlttestWiss 1, 22/41).
- Wolff, H. W., Die Begründungen der prophetischen Heils- u. Unheilssprüche (Ebd. 1/22).
- Goguel, M., La naissance du Christianisme d'après M. Loisy (RHistPhilRel 2, 155/86).
- Vaganay, L., Initiation à la critique textuelle néotestamentaire. P., Bloud (200). Fr 12.
- René, J., Manuel d'écriture Sainte. T. IV. Les Evangiles. Lyon, Vitte (684 16°). Fr 29,50.
- Torm, F., Der Pluralis οὐκ αὐτοί (ZNeutestW 1, 48/50).
- Klausner, J., Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben u. seine Lehre. Übers. aus dem Hebr. von W. Fischel. 2., erweit. Aufl. Berl., Jüd. Verlag (610). Lw. M 8.
- Hoffmann, R. A., Das Gottesbild Jesu. Hamburg, Hartung (185). M 3.
- Vosté, I.-M., De baptismo Jesu (Angelicum 2, 187/213; 3, 325/40).
- Büchsel, F., Noch einmal: Zur Blutsgerichtsbarkeit des Synedrions (ZNeutestW 1, 84/87).
- Schneider, C., Der Hauptmann am Kreuz (Ebd. 1/17).
- Pautrel, R., Des abréviations subies par quelques sentences de Jésus dans la rédaction synoptique (RechScienceRel 3, 344/65).
- Varni, J. A., The Gospel According to St. Matthew. With Introd., Notes and Vocab. Milwaukee, Bruce (112). \$ 0,88.
- Ljungvik, H., Zum Markusevangelium 6, 14 (ZNeutestW 1, 90/92).
- Thiessen, H. C., The Parable of the Nobleman and the Earthly Kingdom, Luke 19, 11—27 (BiblSacra April, 180/90).
- Gächter, P., Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu (ZKathTh 2, 155/207).
- Oepke, A., Probleme der vorchristl. Zeit des Paulus (ThStud Krit 1933, 4, 387/424).
- Dobschütz, E. v., Zum Wortschatz u. Stil des Römerbriefes (ZNeutestW 1, 51/66).
- Barnikol, E., Der katholische Brief des Apostels Paulus an die Römer im 2. Jh. Halle, Akad. Verl. (33). M 2,70.
- , Behm, Lietzmann u. Opitz als Rezensenten. Abwehr u. Antwort. Ebd. (32). M 2,70.
- Schaefer, O., „Gott ist Licht“, 1 Joh. 1, 5 (ThStudKrit 1933, 4, 467/76).

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

- Greiff, A., Die drei Zeugen in 1 Joh. 5, 7 f. (ThQuart 1933 4, 465/80).
- Jouin, P., Apocalypse 1, 13 (RechScienceRel 3, 365/6).
- Schütz, R., W. Foerstes Erklärung der Bilder in Offenbarung des Johannes 12 ff. u. 17 ff. (ThStudKrit 1933, 4, 456/66).
- Hollis, F. J., Archaeology of Herod's Temple. Lo., Dent (XIV, 366). 18 s.
- Schneider, A. M., Zu einigen Kirchenruinen Palästinas (OriensChrist 1933, 2, 152/60).
- Bangha, B., Trebitsch, O., Kris, P., Klärung in der Judenfrage. Katholizismus und Judentum. Ghetto-Ordnung in der Judenfrage. Die Volkszugehörigkeit christlicher Judenstämme in Österreich. Wien, Reinhold (256). M 250.
- Schaefer, Paula, Das A. T. im N. T. (Eine hl. Kirche 4/6, 98/102). Schorlemmer, P., Jüdische u. christl. Liturgie (102/12). Heiler, F., Das A. T. in der abendl.-kath. Kirche (112/18). Thomas, W., Der alttest. Psalter als Vorbild des deutschen Evang. Gesangbuchs (118/24). Leonhard, W., Das jüdische Volk in der Geschichte (125/28). Mannheimer, F., Israels Vollendung in Christus (133/37). Rudnitzky, N., Der jüdische Chassidismus ein Weg zu Christus (138/46). Levertoff, P. P., Die veränderte Haltung moderner Juden gegenüber Jesus Christus (146/51). Harling, O. v., Eine jüdenchristliche Kirche Heimat für Heimatlose? (151/54). Schorlemmer, P., Eine jüdenchristliche Liturgie (159/67). Hoecke, P., Ostkirche u. Judentum (168/73). Die kath. Kirche u. die Judenfrage (173/77). Briefwechsel eines Judenchristen mit einem „Deutschen Christen“ (178/84).

Historische Theologie.

- Tu es Petrus. Encyclopédie de la Papauté. P., Bloud (XV, 1168).
- Lortz, J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. 3. Aufl. Nachträge. Mstr., Aschendorff (456). Lw. 8,50.
- Karst, J., Littérature géorgienne chrétienne. P., Bloud (180). Fr 12.
- Peradze, H., Die altchristl. Literatur in der georgischen Überlieferung (Schl.) (OriensChrist 1933, 1, 86/92; 2, 180/91).
- Baumstark, A., Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur (Ebd. 2, 208/25).
- Pettazzoni, R., Syncretisme et conversion (RHistPhilRel 2, 126/29).
- Schilling, O., Der Kollektivismus der Kirchenväter (ThQuart 1933, 4, 481/92).
- Spikowski, Wl., Die Polemik des h. Irenäus gegen den gnostischen Gottesbegriff (CollectaneaTheol 1/2, 38/91; 3/4, 389/512) (polnisch).
- Simonin, H.-D., A propos d'un texte eucharistique de s. Irénée (RScPhTh 2, 281/92).
- Karpp, H., Sorans vier Bücher *Περὶ ψυχῆς* und Tertullians Schrift *De anima* (ZNeutestW 1, 31/47).
- Restrepo-Jaramillo, J. M., Tertuliano y la doble fórmula simbólica (Gregor 1, 3/58).
- Stählin, O., Clemens von Alex.: Der Erzieher. Buch 2—3. Welcher Reiche wird gerettet werden? Aus dem Griech. übers. Mchn., Kösel (378). M 3,60.
- Rahner, K., Cœur de Jésus „chez Origène“? (RAscMyst avril, 171/74).
- Hulen, A. B., Porphyry's Work against the Christians — an Interpretation. Scottdale, Mennonite Pr., 1933 (56).
- Hertling, L., Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jh. (ZKathTh 2, 243/53).
- Müller, M., Die Überlieferung des Eusebius in seiner Kirchengeschichte über die Schriften des N. T. u. deren Verfasser (ThStudKrit 1933, 4, 425/55).
- Möhle, A., Der Jesaiakommentar des Eusebius von Kaisareia fast vollständig wieder aufgefunden (ZNeutestW 1, 87/89).
- Arnou, R., Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée (Gregor 2, 242/54).
- Opitz, H. G., Das syrische *Corpus Athanasianum* (ZNeutestW 1, 18/31).
- Krüger, P., Die Regenbitten Aphrems des Syrsers II (OriensChrist 1933, 2, 144/51).
- Hausherr, I., Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo Nil) (RAscMyst janv., 34/93; avril, 113/70).
- Abramowski, R., Neue Schriften Theodors von Mopsuestia (ZNeutestW 1, 66/84).
- Amann, E., La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste (RSciencesRel 2, 161/90).
- Pégahaire, J., Le couple augustinien „Ratio superior et ratio inferior“ (RScPhTh 2, 201/38).
- Cairé, R. P., Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après s. Augustin. P., Desclée De Brouwer (271). Fr 12.
- Horn, C. V., Beiträge zur Staatslehre St. Augustinus nach „De civitate Dei“. Tl. 1. Bresl., Ostdeutsche Verl.-Anst. (58). M 1,80.
- Arquillière, H. X., L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politique au moyen âge. P., Vrin (157). Fr 20.
- Plinval, G., Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage. P., Klincksieck (42).
- Frankl, St., Florilegium de „Uno ex beata Trinitate“ (CollectTh 1, 3/23).
- Cappuyns, M., L'origine des „Capitula“ d'Orange 529 (RechThAncMéd avril, 121/42).
- Graf, G., Zum Schrifttum des Abū 'l-Barakāt u. des Abū 'l-Hair (OriensChrist 1933, 2, 133/43).
- Kehr, P., Über die Sammlung und Herausgabe der älteren Papsturkunden bis Innocenz III. Berl., Akad. d. Wiss. (24 4^o). M 2.
- Jansen, F., Mediaevalia. III. (NouvRTh 6, 604/15).
- Wesely-Kulterer, Johanna, Das ehemalige Benediktinerstift Ossiach am Ossiacher See, Kärnten. Villach, Baier (61; 12 S. Abb.). M 1,20.
- Wallach, L., Studien zur Chronik Bertholds von Zwiefalten (StudMittBenedO 1933, 2, 83/101; 3/4, 183/95).
- Kehr, P., Die Belehnungen der süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste (1059—1192). Berl., Akad. d. Wiss. (52 4^o). M 7,50.
- Peister, F., Der Brief Eugens III an Bischof Heinrich von Beauvais u. die Datierung der *Libri IV Sententiarum* (Gregor 2, 262/66).
- Weisweiler, H., La „Summa Sententiarum“ source de Pierre Lombard (RechThAncMéd avril, 143/83).
- Graf, Th., De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saec. XIV. Romae, Herder (261 4^o).
- Petit, F., *Ad viros religiosos*. Quatorze sermons d'Adam Scot. Texte établi avec introd. et notes. Tongerlo, Libr. S.-Norbert (253).
- Walz, P. A., S. Domenico e le Università (Angelicum 3, 341/57).
- Heusgen, P., u. Ostlender, H., Ein Fragment des Ezechielkommentars Alberts d. Gr. (ThQuart 1933, 4, 493/503).
- Glorieux, P., Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au 13^e s. T. II. P., Vrin (518). Fr 50.
- Hirschauer, F., Die Stellung des h. Thomas von Aq. im Mendikantenstreit an der Univ. Paris. St. Ottilien, Missionsverlag (XV, 157).
- Meyer, H., Die Wissenschaftslehre des Thomas v. Aq. (PhilosJb 2, 171/206).
- Salamucha, J., Der Gottesbeweis „ex motu“. Logische Analyse der Beweisführung des h. Thomas (CollectaneaTh 1, 53/92) (polnisch).
- Hocedez, E., Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saec. 13 disputata. [Textus et doc.] Romae, Univ. Gregor. (131). L 6.
- Browe, P., Textus antiqui de festo Corporis Christi. Mstr., Aschendorff (56). M 1,10.
- Ullman, B. L., A Project for a New Edition of Vincent of Beauvais (Speculum 8, 3, 1933, 312/26).
- Reuß, J., Die theol. Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (ZKathTh 1, 1/39; 2, 208/42).
- Bihlmeyer, K., Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des MA. (ThQuart 1933, 4, 504/44).
- Vincke, J., Der Jubiläumsablaß von 1350 auf Mallorca (RömQuart 1933, 3/4, 301/306).
- Mohler, L., Kard. Bessarions kritische Untersuchung der Vulgatastelle: *Sic eum volo manere, quid ad te?* (Ebd. 189/206).
- Madoz, J., El argumento patrístico según Bessarión en Florencia (Gregor 2, 215/41).
- Byloff, F., Hexenglaube u. Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern. Berl., de Gruyter (XI, 194 4^o). M 13.
- Neuhöfer, Th., Gabriel von Eyb, Fürstbischof von Eichstätt. 1455—1535. Ein Lebensbild. Eichstätt, Brönnner (218). M 6.

- Heimsoeth, H., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik u. der Ausgang des Mittelalters. 2. Aufl. Berlin-Steglitz, Junker & Dünhaupt (VII, 309). M 8.
- Andreas, W., Deutschland vor der Reformation. 2. Aufl. Stuttg., Deutsche Verl.-Anst. (647). Lw. M 14.
- Köhler, W., Dokumente zum Ablassstreit von 1517. 2., verb. Aufl. Tüb., Mohr (VIII, 160). M 2,50.
- Müller, Christa, Das Lob Gottes bei Luther, vornehmlich nach seinen Auslegungen des Psalters. Mchn., Kaiser (136). M 2,70.
- Petazzi, G. M., La moralità di Lutero. Gorizia, Soc. tip. catt., 1933 (110 16^o). L 3.
- Bauer, K., Die Stellung Württembergs in der Geschichte der Reformation. Stuttg., Scheufele, 1933 (51). M 1.
- Fritz, F., Ulmische Kirchengeschichte vom Interim bis zum Dreißigjährigen Krieg. Stuttg., Scheufele (VII, 326). M 3.
- Zammit, N., Thomas de Vio card. Caietanus, Scripta philosophica: Opuscula oeconomico-socialia. Romae, Coll. Angelico (XII, 189). L 12.
- , —: De nominum analogia. De conceptu entis. Ibid. (XX, 113). L 6.
- Francesco Vittoria: Comentarios a la Secunda Secundae de S. Thomas. Salamanca, Conv. de S. Esteban (40, 360). Pes 20.
- Petrone, C., Il Card. Fra Girolamo Seripando, Legato al Concilio di Trento. Salerno, Beraglia, 1933 (68 16^o). L 5.
- Jedin, H., Der Franziskaner Cornelio Musso, Bischof von Bitonto (RömQuart 1933, 3/4, 207/75).
- Koch, L., Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst u. jetzt. Pad., Bonif.-Druck. (1878 Sp. 4^o). M 22.
- Hoffmann, H., Die Jesuiten in Hirschberg. Bresl., Franke (194). M 6.
- Frankl, St., Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saec. 16 considerata. Romae, Pustet (XXVII, 186). L 10.
- Tromp, S., De Bellarmini „Indice haereticorum“ Treviris reperto (Gregor 2, 187/214).
- Arnold, F. X., Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitr. zur Rechts- u. Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters. Mchn., Hueber (395 4^o). M 12,50.
- Veit, L. A., Frankendorffliches Brauchtum des 17. Jh. im Blickfeld einer großen deutschen Kirchenordnung (RömQuart 1933, 3/4, 277/300).
- Rotschmidt, W., Jülicher Religionsbeschwerden 1648—1665 (MonatshRheinKG 6, 179/87).
- Ebbinghaus, H., Das Verhältnis von Innerem Licht u. Heiliger Schrift bei George Fox, dargestellt auf Grund seiner Autobiographie. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Quäkertums. Emsdetten, Lechte (IX, 51). M 3.
- Zimolung, B., Neues zu dem Leben u. zu den Werken des P. Dominikus Germanus de Silesia O.F.M. (FranziskStud 2, 151/70).
- Lagarde, G. de, Le „Songe du Verger“ et les origines du Gallicanisme (RSciencesRel 1, 1/33; 2, 219/37).
- Kafka, G., Die Aufklärung als philosophiegeschichtliche Erscheinung (PhilosJb 2, 207/20).
- Heinrichs, Katharina, Die politische Ideologie des französischen Klerus bei Beginn der großen Revolution. Berl., Ebering (172). M 6,80.
- Kattenbusch, F., Schleiermachers Größe u. Schranke (Th StudKrit 1933, 4, 365/86).
- Hermann, R., Die Bedeutung der Kirche bei Schleiermacher. Greifswald, Bamberg (15). M 0,80.
- Dammann, O., Joh. Friedr. Heinr. Schlosser auf Stift Neuburg u. sein Kreis (NHeidelbJbb 1/128).
- Leeming, B., De Motu Oxoniensi et de Anglo-Catholicis (Gregor 1, 59/81; 2, 165/86).
- O'Hare, Ch. M., A Protestant Writer [W. Walsh, The Secret History of the Oxford Movement] on the Oxford Movement (IrishEcllRecord 1933 Dec., 561/73; 1934, 1, 36/47; 3, 271/84).
- Kladoczny, J., Die letzten Tage der Basilianer-Ordensprovinz in Russisch-Polen (CollectaneaTh 1, 93/103) (polnisch).
- Germanus vom hl. Stanislaus, Gemma Galgani aus Lucca. Das Leben einer Seligen. Stigmatisiert 1899. Verstorben 1903. Selig gesprochen 1933. Deutsche Bearb. von F. v. Lama. Karlsruhe, Badenia (354, mehr. Taf.). M 4,90.
- Bonnard, F., Histoire du Couvent Royal de la Trinité du Mont Pincio à Rome. Rome, Desclée (371).
- Sträter, H. J., Das Bistum Aachen. Berlin-Wilmersdorf, Archiv-Ges. für kirchl. u. caritative Monographien, 1933 (207 mit Abb., mehr. Taf. 4^o). M 3.
- Emmerich, F., Das Bistum Münster. Ebd. (243 mit Abb. 4^o). M 3.

Systematische Theologie.

- Draghicesco, D., Vérité et révélation. P., Alcan (XIV, 491). Fr 40.
- Barth, R., Offenbart sich Gott in der Natur? (ZMissKunde 6, 173/85).
- Sertillanges, A. D., Katechismus der Ungläubigen. 1. Urgründe des Glaubens. Übers. von F. H. Graf Ledóchowski. Graz, Styria (178). M 2.
- Tiberghien, P., La science mène-t-elle à Dieu? P., Bloud, 1933 (212 12^o). Fr 12.
- Pfleger, K., Geister, die um Christus ringen. Salzbr., Pustet (313). Lw. M 4,90.
- Kietzig, O., Religiös, kirchlich, gläubig. Drei Höhenlagen evang. Frömmigkeit. Versuch einer religionspsychol. Grenzbestimmung auf neutestamentl. Grundlage. Gött., Vandenhoeck (117). M 5,50.
- Imle, F., Kritische Ausblicke auf die religiöse Erkenntnistheorie im Protestantismus (FranziskStud 2, 171/78).
- Richter, Liselotte, Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christl. Existenzdarstellung. Würzb., Triltsch (110). M 3.
- Schuster, J. B., Der objektive Geist (Gregor 2, 267/84).
- Horgan, J., The Division of Speculative Science (IrishEcll Record June, 584/602).
- De Raeymaeker, L., Inleiding tot de Wijsbegeerte en tot het Thomisme. Mecheln, „Het Kompas“ (281). Fr 18.
- La Philosophie chrétienne. Journée d'études de la Soc. Thomiste. II. Juvisy, Edit. du Cerf (176). Fr 20.
- Romeyer, Bl., Autour du problème de la philosophie chrétienne (ArchivesPhilos 10, 4, 419/82).
- De Raeymaeker, L., De Philosophie van Scheler. Mecheln, „Het Kompas“ (83 16^o). Fr 9.
- Kraenzlin, G., Max Schelers phänomenologische Systematik. Lpz., Hirzel (XIV, 102). M 3,80.
- Moré-Pontgibea, Ch. de, Une histoire de la pensée à travers les récents ouvrages de M. Ed. Le Roy (RechScience Rel 3, 257/301).
- Borgmann, P., Gegenstand, Erfahrungsgrundlage u. Methode der Metaphysik (FranziskStud 1, 80/103; 2, 125/80).
- Van den Berg, I. J. M., Introductio in Ontologiam. Antverpii, Standaard, 1933 (235). Fr 50.
- Toccafondi, E., Il problema della realtà e l'inizio della metafisica critica (Angelicum 3, 277/324).
- Eggenspieler, A., Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'Etre. P., Vrin, 1933 (VIII, 146).
- Sturzo, L., Méditation sur l'Absolu (RScPhTh 2, 239/57).
- Pohl, W., Die Synthese der platonischen Ideenlehre u. der aristotelischen Formenlehre als Lösung von Grundfragen der Philosophie. Wien, Mayer (16). M 0,70.
- Santeler, J., Intuition u. Wahrheitserkenntnis. Innsbr., Rauch (VIII, 107). M 4.
- Riviere, W. T., The Philosophy Underlying Barth's Theology (BiblSacra April, 154/76).
- Hanselmann, H., Vom Sinn des Leidens. Erlenbach-Zürich, Rotapfel-Verl. (59). M 1,30.
- Wach, J., Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit. Tüb., Mohr (48). M 1,50.
- Lercher, L., Institutiones theologiae dogmaticae. Ed. 2. Vol. 2. Innsbr., Rauch (XXVI, 518). M 6,50.
- Parente, P., De Verbo Incarnato. Schemata praelectionum. Romae, Lestini, 1933 (416).
- Steinbach, E., Konkrete Christologie. Die Aufnahme des Natürlichen in der Christologie bei Hermann Kutter, mit einer systemat. Abh. „Communio sanctorum“. Mchn., Kaiser (XV, 140). M 4,80.
- Rivière, J., Sur la fondation de l'Eglise par le Christ (RSciencesRel 2, 238/47).
- Sertillanges, A., Le miracle de l'Eglise. L'éternité dans le temps. P., Edit. Spes (256 12^o). Fr 7,50.
- Hecht, F. X., De reparandis defectibus in collatione ordinum occurrentibus (PeriodMorCanLit 2, 73*/111*).
- Niechaj, M., Oratio liturgica pro defunctis in Ecclesia Russa orthodoxa. Exquisitio dogmatica. Lublin, Towarzystwo Wiedzy Chrz., 1933 (227).
- Deman, Th., Sur l'organisation du savoir moral (RScPhTh 2, 258/80).
- Bremi, W., Was ist das Gewissen? Seine Beschreibung, seine metaphysische u. religiöse Deutung, seine Geschichte. Zürich, Orell Füssli (178). M 6,40.

- Perticone, G., Ethische Freiheit u. juristische Ordnung. Berlin-Grünwald, Verl. f. Staatsw. (63). M 3.
 Rogers, A. K., Ethics and Moral Tolerance. NY., Macmillan (323 120).
 McCarthy, J., Theological Hope (IrishEcclRecord June, 617/32).
 Reinhold, J., Zum Streit um die Moralsysteme des Probabilismus u. Probabiliorismus bei den sächsischen Franziskanern im 18. Jh. (FranziskStud 2, 109/24).
 Rocha, M., Travail et Salaire à travers la Scolastique. P., Desclée De Brouwer, 1933 (VIII, 206). Fr 25.
 Athayde, Tr. d., Fragments de sociologie chrétienne. Ebd. (XII, 170). Fr 10.
 Brucculeri, A., L'aspetto religioso delle corporazioni (Civ Catt magg. 19, 361/75).
 —, L'aspetto etico delle corporazioni (CivCatt giugno 2, 462/75).

Praktische Theologie.

- Regatillo, E., Concordatos. Santander, Editorial „Sal Terrae“ (381).
 Giustiniani, R., Bibliografia degli Accordi Lateranensi. Roma, Biblioteca de „Il Diritto eccl.“ (48).
 Blat, A., Commentarium in textum Cod. juris can. Liber III. De rebus. Partes II—VI. Ed. II exam. denuo et aucta. Romae, Coll. Angelico (VIII, 726). L 35.
 Długocz, T., Die bischöfliche *visitatio liminum* (Collectanea Theol., 1933 (1/2, 173/249; 3/4, 273/388).
 Richter, W., De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis varia documenta coll. notisque illustr. 2 fasc. Romae, Univ. Gregor. (80; 78). Je L 6.
 Siegmund-Schultze, F., Ekklesia. Bd. 3. Die evang. Kirchen der Niederlande. Gotha, Klotz (273). M 8.
 Huber, G. S., Vom Christentum zum Reiche Gottes. Rgsb., Pustet (175). M 2,90.
 Johannes, P., Vers le Christ par le Vedanta. Vol. 2; Vallabha. Louvain, Mus. Lessianum, 1933 (IX, 242). Fr 27.
 Pennisi, P., La protezione giuridica internazionale delle Missioni cattoliche. Siena, Circolo giuridico della R. Università, 1933 (53).
 D'Elia, P. M., Nella Cina nazionalista e demista (CivCatt giugno 16, 561/77).
 Richter, J., In der Krisis der Weltmission. Güt., Bertelsmann (57). M 1,50.
 Müller, E. F. J., Der kath. Episkopat in der nationalen Revolution Deutschlands 1933. Dokumente u. Materialien. Frbg. (Schw.), Verlag KJPA (87). M 1,20.
 Adam, K., Deutsches Volkstum u. kath. Christentum (ThQu 1, 40/63).
 Domschke, M., Glaube aus dem Blut? Die heidnisch-religiösen Strömungen der Gegenwart u. das Christentum. Berl., Germania (30). M 0,50.
 Der Mythos des 20. Jh. (TheolGl 3, 273/301).
 Algermissen, K., Christentum u. Germanentum (Ebd. 302/30).
 Richter, J., Germanentum u. Christentum (NJbbWissJugendb 2, 97/113).
 Hüffmeier, H., Evangelische Antwort auf Rosenbergs Mythos des 20. Jh. Berl., Kranzverl. (62). M 0,90.
 Köberle, A., Ernst Bergmanns Kritik am Christentum (Luthertum 4, 117/24; 5, 149/56).
 Schmidt, K. D., Die Bekenntnisse u. grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933. Gött., Vandenhoeck (200). M 4,60.
 Reisner, E., Die Kirche des Kreuzes u. das deutsche Schicksal. Mchn., Kaiser (VIII, 223). M 4,50.
 Stoll, Chr., Irrlehre in der Evang. Kirche (Zeitwende 6, 331/47).
 Duensing, F., Die deutsche Nation u. das Christentum, Germanische Religion, Mythos, totaler Staat. Berl., Runge (64 S. mit Abb. 80). M 1,60.
 Schloz, W., Christ oder Deutscher? Hdlb., Bündischer Verlag (44). M 0,85.
 Büchsel, F., Die artgemäße Religion der Deutschen. Schwerin, Bahn (31). M 0,80.
 Althaus, P., Totaler Staat? (Luthertum 5, 129/35).

- Wendland, H.-D., Reichsidee u. Gottesreich. Jena, Diederichs (98). M 2,90.
 Urban, R., Eine dritte Konfession? 5.—8. Tsd. Güt., Bertelsmann (32). M 0,40.
 Nath, U., Deutschland für Christus! Der ev. Christ im Dritten Reich. Schwerin, Bahn (31). M 0,40.
 Cehak, K., Deutsche Lebensreligion. Flensburg, Westphalen (71). M 1,50.
 Vogelsang, E., Umbruch des deutschen Glaubens, von Ragnarök zu Christus. Tüb., Mohr (72). M 2.
 Mandel, H., Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart. Lpz., Armanen-Verl. (VII, 128, 31). M 4,20.
 Gerstenhauer, M. R., Deutscher Glaube im Dritten Reich. Lpz., Armanen-Verl (64). M 1,40.
 Hauer, W., Grundlinien einer deutschen Glaubensunterweisung. Mit Hauptentwurf zu einem Lehrplan der Deutschen Glaubensbewegung. Stuttg., Gutbrod (VI, 58). M 1,50.
 Großmann, C., Deutsche Christen. Wegweiser durch die Glaubensbewegung unserer Zeit. Mit Ill. Dresden-N 6, E. am Ende (158, zahlr. Taf. 40). M 12.
 Sammetreuther, J., Die falsche Lehre der „Deutschen Christen“. 2. Aufl. Mchn., Kaiser (30). M 0,55.
 Eichenauer, R., Die Rasse als Lebensgesetz in Geschichte u. Gesittung. Mit 76 Abb. u. 2 Taf. Lpz., Teubner (VI, 141). Kart. M 2,60.
 Mensching, G., Ist die christl. Sündenidee den Ariern artfremd? (ZMissKunde 6, 161/73).
 Hirsch, E., Theol. Gutachten in der Nichtarierfrage (Deutsche Th 5, 182/99).
 Haenchen, E., Die völkische Aufgabe des Theologen (Ebd. 167/74).
 Bärtele, J. u. E. Reisch, Katholische Aktion u. deutsches Volkstum. Stuttg., Kepplerhaus (63). M 1.
 Bertram, A., Gegenwartsfragen der Caritas. Bresl., Aderholz (47). M 1,50.
 Pieper, J., Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches u. die Enzyklika *Quadragesimo anno*. Mstr., Aschendorff (32). M 0,80.
 Künkel, F., Krisenbriefe. Die Beziehungen zwischen Wirtschaftskrise u. Charakterkrise. 3. Aufl. Schwerin, Bahn, 1933 (271). M 4,30.
 Schöllgen, W., Die Psychologie der Krankenhauseelsorge (ThGl 3, 330/43).
 Fricke, P., Psychologie des Alters. Christliche u. psychologische Seelenführung. Schwerin, Bahn (23). M 0,90.
 Hoch, Th., Erstbeichtunterricht. Frbg., Herder (XII, 99). M 2,10.
 Grühl, K., Schulentlassungs-Exerzitien. 3. u. 4. Tausend. Wiesbaden, M.-Grünwald-Verlag (103). M 2.
 Pfliegler, M., An junge Menschen. Betrachtungen u. Ansprachen im Anschluß an die Sonntagsevangelien. Bd. 2. Sonntage nach Pfingsten. Salzburg, Pustet (142). M 2,40.
 Schäfer, P., Das Vaterunser als Gebet in unserer Zeitenwende. 16 Predigt-Vorträge. Wiesbaden, Grünwald-Verl. (158). M 3.
 Engel, J., Jahr des Heiles. Predigten. Teil 2. Sonntage von Pfingsten bis Advent. 3. Aufl. Bresl., Aderholz (229). M 3,50.
 Füglein, G., Marienwege. Sammlung von Marienpredigten. H. 1—8. Walddassen, Angerer (je etwa 20 S.). Je M 0,30.
 Quasten, J., Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen *eis agnos*-Akklamation (ZKathTh 2, 253/4).
 Molitor, J., Byzantinische Troparia u. Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung (Forts.) (OriensChrist 1931, 1, 43/59; 1933, 1, 72/85; 2, 164/79).

Christliche Kunst.

- Kirsch, J. P., Die Entdeckung eines christl. Gotteshauses u. einer jüd. Synagoge mit Malereien aus der 1. Hälfte des 3. Jh. in Dura-Europos in Mesopotamien (OriensChrist 1933, 2, 201/208).
 Girkon, P., Der romanische u. gotische Sakralbau als Ausdruck des religiösen Bewußtseins (NJbbWissJugendb 2, 151/63).
 Köhler, W., Die Karolingischen Miniaturen. Bd. I. Die Schule von Tours. Text. Tl. 2. Berl., Deutscher Verein f. Kunstwissenschaft, 1933 (XV, 349; 16 S. Abb. 40). Lw. M 25.