

K.-Andacht der Gedanke des bekannten Gebetes in eine Bitte um Heimsuchung geändert: „Wie der Kranke nach dem Arzte und der Betrübte nach einem Tröster verlangt, so verlangt meine Seele nach dir.“ Im Texte des hl. Thomas steht: Ich komme als Kranker zum Arzt. Diese letztere Formulierung wäre schwerlich als geistige K. anzusprechen. Ebenso fehlt in den Liedertexten sehr oft eine Beziehung auf die eucharistischen Gestalten: „O stille mein Verlangen, du Seelenbräutigam: im Geist dich zu empfangen, du wahres Gotteslamm.“ Oder: „Der die Sünder nicht verstieß, der den Zöllner kommen hieß, Heiland, sieh, ich suche dich, komm zu mir und segne mich!“ Ähnlich: „O Heiland, komm bei uns zu Gast, daß heilen alle Wunden, und bleibe fromm zur süßen Rast bei uns zu allen Stunden!“ Sehr verbreitet ist das Lied: „Jesus, Jesus, komm zu mir, o wie sehn' ich mich nach dir! Meiner Seele bester Freund, wann werd' ich mit dir vereint?“ Im gleichen Liede heißt es: „Tausendmal begeh'r ich dein; Leben ohne dich ist Pein. Tausendmal seufz' ich zu dir, o Herr Jesu, komm zu mir!“

Die Unterweisung der hl. Theresia für ihre Schwestern lautete: „Wenn ihr nach ihm verlangt, werdet ihr ihn finden.“ — Alle diese Texte enthalten keine Beziehung zum eucharistischen Heiland.

Über den Wert der geistigen K. findet man anderswo genügende Auskunft. Hier ging es um den Versuch einer Klarstellung einiger zweifelhafter Punkte. — Zum Schlusse seien daher die Hauptsachen zusammengefaßt, die nach unserer Meinung für eine größere Verbreitung dieser Übung dienlich sein könnten: 1. Man bediene sich allgemein der richtigen Ausdrucksweise „geistige K.“, die überdies verständlicher ist. 2. Man beschränke ihre Möglichkeit nicht auf die Zeiten eines unmöglichen sakramentalen Empfanges. 3. Man beschwere die Übung nicht mit Phantasievorstellungen hinsichtlich der eucharistischen Gestalten oder gar deren Empfangs, sondern erkläre sie als ernstgemeinte Einladung des Heilands zur Einkehr in unsere Seele, die durch Bewillkommung des Gastes und liebende Vereinigung vervollständigt werden kann. 4. Man stemple nicht jeden Liebesakt zu geistiger K., ebenso nicht jeden Akt des Verlangens nach der sakramentalen K. bei der Vorbereitung auf diese. 5. Man übertreibe auch nicht die angeblich erforderliche Stärke der Sehnsucht.

## BESP~~RE~~CHUNGEN

Prucker, Eugen OESA: *Gnosis Theou*. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt. Würzburg, Rita-Verlag 1937, 141, 8°, RM. 4.70 (Cassiciacum, Bd. 4).

Einen religiösen Begriff wie „Gott erkennen“ beim hl. Paulus auf seinen Gehalt zu prüfen, bedeutet gewiß eine reizvolle Aufgabe; ihr Ergebnis muß für ein tieferes Verständnis paulinischer Theologie überaus wertvoll sein. Es ist dabei von vorneherein damit zu rechnen, daß der Apostel in der Anwendung eines solchen Begriffes, den er in seiner Vor- und Umwelt vorfand, einigermaßen beeinflusst sein konnte. Darum überprüft der Verfasser mit vollem Recht zunächst den Begriff „Gott erkennen“ im Griechentum, im Alten Testament und gesondert davon in der LXX-Übersetzung und im Judentum der hellenistischen Zeit. Dies geschieht teils in quellenmäßiger Darlegung, teils in Zusammenfassung bewährter Ergebnisse bisheriger Forschung.

Die griechische Philosophie (Platon, Aristoteles, Stoa usw.) weiß wohl, mit geringen Ausnahmen, um ein Erkennen Gottes ebenso wie gewisse frühgriechische, religiös-mystische Kreise, doch fehlt das Wort *Gnosis Theou* so gut wie gänzlich im rein hellenischen Sprachkreis. Hingegen erscheint es dann später im Synkretismus als ein zentraler Begriff, doch nicht im Sinne einer logischen Erkenntnis der Gottheit, sondern einer unmittelbaren Schau, die in den kultischen Mysterien zu einer Vereinigung mit der Gottheit führen soll. Im Alten Testament besagt „Gott erkennen“ nicht so sehr „um Gott wissen“ als „den Willen Gottes erkennen“, also eine Seelenhaltung Gott gegenüber, und ist so der Aus-

druck für wahre Religiosität; Kenntnis Gottes ist vornehmlich eine sittliche Tugend. Diese ethische Färbung verliert der Begriff aber im Judentum der hellenistischen Zeit und wandelt sich zu einem bloßen Wissen um Gott und besonders um sein Gesetz. Philo im besonderen läßt bei diesem Begriff wie in seiner ganzen Theologie einheitliche Klarheit vermissen. Die LXX endlich gibt mit den Termini ginosko, gnosis eine größere Klarheit (14) hebräischer Wörter wieder, sowohl vom Griechentum wie vom Alten Testament her beeinflußt; der Begriff bedeutet bald ein bloßes Wissen um Gott, oft aber auch die Seelenhaltung Gott gegenüber.

Nach solcher Vorarbeit, die fast die Hälfte der Schrift einnimmt, wird das „Erkennen Gottes bei Paulus“ in Angriff genommen. Nachdem der Verfasser den lexikalischen Befund festgestellt hat, wobei das ganze Neue Testament einbezogen wird, untersucht er zunächst die paulinische Verbindung des Wortes (des Substantivs und Verbums) mit einigen Wörtern, die eine „tiefere Bedeutung haben“, also irgendetwas an „Gott erkennen“ heranreichen. Solche Wörter sind: hamartia, doxa, charis, agape, aletheia, pan agathon. Bereits hier wird das Ergebnis abgeleitet, daß Erkennen bei Paulus drei Momente aufweist: das spekulative des reinen Wissens, das voluntative des Anerkennens, das seinsmäßige (existentielle) des Insichaufnehmens. — Darauf prüft und deutet der Verfasser die verschiedenen Stellen, an denen Paulus von einem „Gott erkennen“ spricht, in eingehender Exegese. Das Endergebnis, das er auf diesem Wege herausarbeitet, lautet: „Gott erkennen“ kann bei Paulus bedeuten: a) die einmalige Hinwendung zu Gott in der Annahme des Christentums; b) ein tieferes Eindringen in die Lehre mit deren Aneignung in vollkommener Lebensführung, das Erkennen gewinnt den Sinn einer Tugend; c) die Vollendung der Schau Gottes im Jenseits (in 1 Kor 13, 12); d) eine charismatische Gabe, vielleicht im Sinne einer tieferen Einsicht in den Willen Gottes und das Evangelium oder einer tieferen Herzenskenntnis. — Schließlich wird noch der paulinische Ausdruck „Christus erkennen“ eigens auf seinen Gehalt geprüft und festgestellt, daß der Apostel damit die innere Teilnahme an Christus, die Christusgemeinschaft (Christusmystik) bezeichnet, also das gleiche, wofür er sonst den Terminus en Christo einai gebraucht.

Den Wert der überaus sorgfältigen Untersuchung dürfen wir wohl darin erblicken, daß der Gnosisbegriff des Apostels in seiner Abhängigkeit wie Eigenart klargelegt und als von ihm umgeschaffen, aus seiner tiefen religiösen Gedankenwelt erwachsen nachgewiesen wird. Dem hl. Paulus wird das „Gott und Christus erkennen“ zum Inbegriff des gesamten auf Gott bezogenen Innenlebens, es ist über ein Wissen hinaus sittliche Seelenhaltung und der Liebe nahegerückt. Dabei bietet diese Arbeit eine wertvolle Exegese vieler paulinischer Stellen; sie werden unter Heranziehen der Literatur in selbständiger Prüfung gedeutet. Daß die eine oder andere Deutung dabei anfechtbar bleiben wird, ist bei seiner Exegese von Paulusstellen wohl verständlich. Es kann nicht die Aufgabe einer Besprechung an dieser Stelle sein, auf einzelnes näher einzugehen. Doch seien einige Punkte kurz berührt.

Zu Eph. 4, 18 (S. 89) wird agnoia positiv als Heidentum und nicht als bloßes „Nichtwissen“ erklärt. Aber abgesehen davon, daß agnoia und agnoeo an sich nur letzteres bedeuten, paßt dies auch an der Stelle sehr wohl; denn es liegt eine schöne Parallele vor zwischen „verfinstert im Denken“ — „entfremdet dem Leben Gottes“ und dem folgenden „Unwissenheit“ — „Verhärtung des Herzens“. — Eph. 3, 19 (S. 128) wird entgegen der üblichen Übersetzung „die Liebe Christi, die (alle) Kenntnis (Gen. compar.) übersteigt“, wiedergegeben mit „die (alles) überragende Liebe Christi, die in seiner Kenntnis besteht“. Das erscheint etwas gekünstelt und die Begründung überzeugt nicht. Denn einmal ist die übliche Übersetzung nicht „hart“, sondern vielmehr ein treffliches Oxymoron, wie Meinert (Bonner Kommentar) gut bemerkt. Wenn ferner zum Beweis Phil. 3, 8 hyperchon gnoseos herangezogen und gesagt wird, daß hier „ein Gen. compar. völlig ausgeschlossen und nie versucht worden sei“, so kann auf Fr. Zorell, N. T. Lexicon unter hypercho verwiesen werden, der zur Stelle auch die Deutung als Gen. compar. anführt, also offenbar bei Erklärern vorgefunden hat. — 2 Kor 5, 16 wird „Christus dem Fleische nach“ als „engere persönliche Bekanntschaft mit dem irdischen Christus gedeutet“ (S. 120 f). Aber die übliche Erklärung in dem Sinne „nach rein natürlichem Gesichtspunkt beurteilt“, ist wohl auch darum vorzuziehen, weil der Ausdruck „dem Fleische nach“ unmittelbar vorher diese Bedeutung hat. Der Nebensatz mit ei kai ist doch wohl ein Konzessivsatz, realer

oder irrealer. — Den Abschnitt über gnosis als charismatische Gabe (S. 112—114) möchte man etwas ausführlicher wünschen; auch hat von den drei angeführten Stellen nur die erste das Wort gnosis; dagegen wäre die Stelle 1 Kor 14, 6 mit gnosis im Sinne eines Charismas hier beizufügen.

Ein Irrtum ist S. 62 Anm. 3 und S. 70 unten zu berichtigen: Es wird gesagt, daß die Komposita epiginosko bzw. epignosis bei den Apostolischen Vätern nicht vorkämen. Aber ein Einblick in E. J. Goodspeeds *Clavis Patrum Apostolicorum* kann darüber belehren, daß sich das Verbum 22mal und das Substantiv doch dreimal vorfindet. Zu S. 78 unten sei bemerkt, daß ginosekein charin = danken im klassischen Griechisch nicht begegnet, sondern erst spät bei Dio, Plutarch u. a. sich findet.

Bei einem Neudruck der wertvollen Schrift wären die Stellenangaben aus den Paulusbriefen sorgfältig zu überprüfen; denn hier liegen recht viele Druckfehler vor; so muß es z. B. heißen S. 74 Z. 2: 2 Kor 5, 21. — S. 79 Z. 9: 2 Kor 8, 9 und Gal 2, 9. — S. 80 Z. 17: 1 Tim 2, 4. 2 Tim 2, 25. — S. 81 Anm. 3: 1 Tim 2, 5. — S. 84 Z. 8 und 10 v. u.: Gal 4, 8. — S. 97 Z. 17 und 23: Gal 4, 9. — S. 115 Z. 16: 1 Kor 3, 20. — S. 115 Anm. 5: Kol 2, 3.  
J. Knünz.

Blä s e r, Peter MSC.: *Das Gesetz bei Paulus*. Münster, Aschendorff 1941, XII-252, gr. 8°, RM. 13.— (Neutestamentliche Abhandlungen, XIX. Band, 1./2. Heft).

Sinn und Ziel der Arbeit gibt der Verfasser dahin an, „aus der Einzellexegese heraus zu einer Gesamtschau dessen zu kommen, was Paulus über das Gesetz gedacht und gesprochen hat“. Demgemäß wird zunächst die begriffliche Bedeutung von Gesetz, nomos, festgelegt: das Wort bezeichnet bei Paulus allgemein das mosaische Gesetz, die Tora, kann aber auch gelegentlich analog für andere Gesetze, so das Naturgesetz, verwandt werden; doch findet sich ein solcher Gebrauch selten. Im besonderen hat die Verwendung oder Nichtverwendung des bestimmten Artikels vor nomos keinen Bedeutungsunterschied des Wortes zur Folge. Die Tora ist im allgemeinen Sprachgebrauch das schriftlich niedergelegte Gesetz des Moses, wenn auch vereinzelt das Spätjudentum damit die ganze Heilige Schrift oder sogar die mündlichen Sätungen mit einbegreift. In gleicher Weise meint Paulus mit nomos den Pentateuch, gelegentlich im erweiterten Sinne die ganze Schrift des Alten Testaments, und zwar umfaßt die Tora sowohl die kultisch-rituellen wie die moralischen Bestimmungen. Das Judentum wollte nun diese ganze Tora im Christentum zur Geltung bringen. Dagegen kämpft der Apostel an. Auch er versteht darum das „Gesetz“ im jüdischen Sinne und hat dabei bald mehr die moralischen, bald mehr die rituellen Sätungen im Auge.

Feststeht bei Paulus: Das Gesetz stammt von Gott als seinem Urheber, es ist Gottes Wort wie die gesamte Schrift. Auch jene paulinischen Stellen, an denen davon die Rede ist, das Gesetz sei von Engeln gegeben oder die Annahme des Gesetzes durch Christen führe zur Knechtschaft unter gottfeindliche Mächte, beweisen nichts gegen den göttlichen Ursprung des Gesetzes. Weil sein göttlicher Ursprung ein wesentliches Moment des Gesetzes bildet, wird es scharf abgegrenzt sowohl gegenüber andern Völkergesetzen wie gegenüber dem Naturgesetz, wenn auch das letztere sich auf weite Strecken mit dem mosaischen deckt und ebenso absolut verpflichtet. Doch hat das mosaische Gesetz durch seinen Offenbarungscharakter eine besondere Gültigkeit.

Die Hauptfrage nun, mit der sich Paulus auseinandersetzen hatte, war diese: Besitzt das Gesetz noch Geltung und zwar vor allem für den heidenchristlichen Raum? Der hl. Jakobus und seine judenchristliche Gruppe sahen zwar das Gesetz nicht als Heilsprinzip an, aber sie beobachteten es getreu und erachteten diese Beobachtung seitens der Judenchristen nicht nur für ein Recht, sondern auch für eine Verpflichtung. Daneben aber begegnet in den paulinischen Briefen eine andere Richtung, die das Gesetz als eine notwendige Grundlage der Rechtfertigung betrachtete; darum müsse es von den Heidenchristen ebenso beobachtet werden wie von den Judenchristen. Dieser „judaistischen“ Aufstellung trat Paulus entgegen, indem er eingehend begründete, daß das Gesetz zur Rechtfertigung keine Geltung besitze. Den Hauptbeweis dafür entnimmt der Apostel dem Tode Christi: Wenn aus dem Gesetz Gerechtigkeit käme, so käme sie nicht aus Christi Kreuzestod, damit wäre aber Christus umsonst = zwecklos gestorben. Es gehört aber zum Tiefsten in der paulinischen Theologie, daß im Tode Christi der Vater wie der Sohn uns unendliche Liebe erwiesen, uns Sündenvergebung und neues Leben vermittelt

und so uns gerechtfertigt haben. Daran schließt Paulus einen weiteren Beweis aus der Erfahrung (Gal 3, 2 ff): Die Galater hatten „den Geist empfangen“ in seinen verschiedenen Äußerungen, aber nicht aus Gesetzeswerken, denn sie waren ja vorher Heiden gewesen, sondern durch die Annahme der Glaubensbotschaft. Also kam das Heil nicht aus dem Gesetze, sondern aus dem Glauben. Endlich folgert Paulus aus der Idee eines einzigen Gottes, daß der Zugang zu Gott allen, Juden wie Heiden, offen stehen müsse. Darum könne nicht das jüdische Gesetz der Weg zum Heile sein, sondern es müsse einen andern Weg geben, eben den des Glaubens an Christus.

Dasselbe wird bestätigt durch die innere Beziehung, die zwischen Gesetz und Sünde obwaltet: Der Mensch, mit dem es das Gesetz zu tun hat, steht unter der Macht der Sünde. Das Gesetz, rein für sich betrachtet und losgelöst von Glauben und Gnade, ist zu schwach, um die Sünde zu überwinden; ja es hat die Sünde gefördert, freilich nur insofern der Mensch durch seine Schuld der Sünde folgte.

Eingehend werden dann die Stellen im Galater-, Römer- und Epheser-Brief untersucht, in denen Paulus das Verhältnis von Gesetz und (Abrahams-)Verheißung behandelt: Die Verheißung des Heiles ist unabhängig vom Gesetz, sie beruht gänzlich auf der freien Gnadenwahl Gottes; aus reiner Gnade, nicht auf Grund von Gesetzeswerken, wird das Heil zuteil durch den Glauben, der selber wieder eine Gabe Gottes ist, ein Handeln Gottes im Menschen. Aber wenn auch das Gesetz die Gerechtigkeit, die den Inhalt der Verheißung bildet, nicht geben kann, so hat es doch mannigfache Beziehung zur Gerechtigkeit: es weckte durch seine Zucht und durch die Erkenntnis der Sünde die Sehnsucht nach der Erlösung; es förderte die Gerechtigkeit, die dann dem Glaubenden als Gnade durch Christi Erlösungstat verliehen wurde; es hatte die heilsgeschichtliche Aufgabe, die Verheißung im Volke Israel durch die Zeiten zu tragen, bis die Erfüllung durch Christus hereinbrach; endlich ist das Gesetz Vorbild und Hinweis auf das durch Christus gewirkte Heil. Darum ist dann auch das Gesetz aufgehoben worden, nachdem der Glaube Christi in die Welt gekommen und dem Gesetze durch den Kreuzestod Christi Genüge geschehen ist. Es hatte nur zeitbedingte Gültigkeit und hörte auf, für Juden wie Heiden — die nie unter ihm standen — maßgebender Wille Gottes zu sein.

Objektiv hat Christus also durch seinen Kreuzestod alle, die unter dem Gesetze standen, davon befreit. Subjektiv wird der einzelne Mensch dadurch davon befreit, daß er an Christi Tod teilnimmt, was durch die Taufe geschieht. Diese Befreiung gilt vom ganzen mosaischen Gesetz, nicht nur von seinen rituellen, sondern auch von seinen sittlichen Bestimmungen. Von da ab liegt die Norm für das Leben der Christen im Gesetz Christi, dem sie durch die Gemeinschaft mit Christus unterstehen.

Dieses Gesetz Christi weist gegenüber dem alten Gesetz tiefe Unterschiede auf. Es ist in der persönlichen, seinhaften Christusgemeinschaft begründet und seine Erfüllung ist persönliche Nachfolge, Leben in Christus, während das alte Gesetz dem Juden als selbständige, objektive Größe gegenübersteht. Das Gesetz Christi, das in freier Hingabe durch den Glauben übernommen ist, hat deshalb auch nicht mehr den Charakter eines Joches der Knechtschaft wie das alte Gesetz. Während endlich das mosaische Gesetz eine bloß äußerliche Vorschrift, ein *gramma* bleibt, ist Christi Gesetz ein „Gesetz des Geistes“, *pneuma*, indem es nicht allein die Forderung ausspricht, sondern zugleich die Kraft verleiht, die Forderung zu erfüllen und den Menschen innerlich umzugestalten. J. Knünz.

Holzappel, Helmut: *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*. Gekrönte Preisschrift der Universität Würzburg. Würzburg, Rita-Verlag 1941, 219, 8°, RM. 5.50.

Fast zum Dogma ist der Vorwurf geworden: Das Christentum und insbesondere die Bibel betrachte die körperliche Arbeit als einen Fluch und erst die deutsche Art habe sie positiv als Segen und Freude gewertet. So mußte es eine im besten Sinne zeitgemäße Aufgabe sein, der ethischen Wertung körperlichen Schaffens im christlichen Altertum nachzuforschen und aus den Quellen aufzuzeigen, wie jene erste Zeit aus der Lehre des Evangeliums heraus die Arbeit eingeschätzt und sich damit von der Bewertung in der heidnischen Antike abgehoben hat. Das Ergebnis solcher Untersuchung liegt in der gekrönten Preisschrift der Würzburger Universität vor.

Der Hauptteil der Untersuchung hebt sich von einem doppelten Untergrund ab: der Unterwertung körperlicher Arbeit seitens der antiken heidnischen Weltanschauung und

der Bewertung im Judentum. Gegenüber gewissen modernen Rettungsversuchen antiker Arbeitsethik wird in kurzen Ausführungen dargelegt, wie die Geringschätzung der Arbeit „ein typisches Merkmal der antiken Mentalität“ bleibt, und wie ferner das Alte Testament dem gegenüber eine weitgehende Hochschätzung der Arbeit aufweist, von der aber das spätere Judentum unter dem Einfluß seiner hellenistischen Umwelt zu einer Unterwertung abgelenkt ist. In diese Kulturlage tritt die Frohbotschaft Jesu ein. Man hat in der Verkündigung Jesu zwei Hemmnisse für eine Wertschätzung der Arbeit finden wollen: die Haltung gegen Besitz und Reichtum und die Parusiestimmung. Demgegenüber weist der Verfasser die arbeitsfreundliche Einstellung Jesu aus seinem Leben wie aus seiner Lehre nach und zeigt, wie gerade die gesamte Sittenlehre des Evangeliums den Weg für eine neue Bewertung der Arbeit frei gemacht habe. Auf diesem Grunde hat sich dann das Arbeitsethos des christlichen Altertums entwickelt. Um diesen Nachweis zu liefern, gruppiert der Verfasser seine Quellen in vier Abschnitte: die vorkonstantinische Zeit (bis 312), das nachfolgende altchristliche Schrifttum des Ostens, des Westens und gesondert des Mönchtums bis auf den hl. Benedikt. In einem Schlußabschnitt werden die gewonnenen Gedanken in einer systematischen Gesamtschau zusammengefaßt.

Schon in der *U r k i r c h e*, wo, abgesehen von den Briefen des hl. Paulus, die Quellen naturgemäß spärlicher fließen, ist die Grundlage einer Arbeitsethik gelegt: Gottes Willen verpflichtet alle Christen zur Arbeit; auf Grund solcher strengen Weisung, die in der sozialen Ordnung begründet ist, verschafft sich der Christ seinen Lebensunterhalt und fällt nicht ohne Not der Gemeinde zur Last. Frühzeitig tritt zu diesem Zweck der Selbsterhaltung die caritative Begründung der Arbeit hinzu, erwachsen aus der christlichen Bruderliebe: die durch eigene Arbeit gewonnene Gabe hat besonderen Wert. Darüber hinaus führt bereits am Schlusse der vorkonstantinischen Periode Klemens von Alexandrien. Er zieht den hygienischen Wert der Arbeit in den Kreis seiner Ausführungen, er preist die Handarbeit als Ideal der Einfachheit und Selbstgenügsamkeit. Wenn er dabei gewiß Erbgut der kynisch-stoischen Philosophie aufgegriffen hat, so hat er es doch in christlichem Sinne übernommen und aus der Lehre des Evangeliums heraus tiefer begründet. Auch die Arbeitsethre wird der zeitgenössischen heidnischen Weltanschauung gegenüber klar betont und verteidigt. In gleichem Sinn wie sein Lehrer wertet Origenes die körperliche Arbeit als einen Teil christlicher Lebensführung.

Zu einer eingehenderen Beschäftigung mit den wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen und damit auch mit dem Problem der Arbeit drang man aber erst vor, nachdem die heidnische Weltanschauung im öffentlichen Leben in der Hauptsache erledigt war. Hier bildet den Höhepunkt unter den *K i r c h e n v ä t e r n* des Ostens der hl. Johannes Chrysostomus. Während bei anderen Vätern, so bei den drei Kappadoziern, der Kampf um das Glaubensgut im Vordergrund steht, betont Chrysostomus in seinen Homilien vorwiegend die Pflichten des Christen. Aus den harten Arbeitsverhältnissen seiner Zeit, die er lebendig schildert (Fronbauern, Bergleute, Lehrlinge), kommt er nicht bloß zur Forderung der Caritas, sondern verlangt Verständnis und Achtung für die Arbeit, zeigt die Unentbehrlichkeit des arbeitenden Volkes für die Gesamtheit. Dabei stößt er aber zu neuen Motiven vor: die Arbeit entspreche einem natürlichen Schaffensdrang des Menschen; diesen Drang befriedigen, verleihe Frohsinn und Glück; die Mühe, die mit der Arbeit verbunden ist, kräftige den Willen und bilde damit eine Bewährung des sittlichen Lebens. So singt Chrysostomus an manchen Stellen seiner Homilien das hohe Lied der Arbeit. Eine gleiche Stellung nimmt Theodoret von Cyrus, der Landsmann des hl. Johannes, ein. Er betont vor allem, was die körperliche Arbeit für das Kulturschaffen und die Gesamtheit bedeutet, und leitet davon die wichtige und achtbare Stellung ab, die dem Arbeiter gebühre; er preist die Arbeitsfreude, die aus der innerlichen Hingabe an das Schaffen erwächst, und stellt als Ideal den Arbeiter hin, „der aus Neigung seine Pflicht tut“. So bildet Theodoret in gewissem Sinne den Höhepunkt der altchristlichen Arbeitswertung.

Die lateinischen Kirchenväter stellen, dem Charakter des Römervolkes gemäß, bei der Bewertung körperlicher Arbeit den Landbau stärker in den Vordergrund. Der hl. Ambrosius würdigt den Arbeitsfleiß und die Bedeutung der Arbeit für Kultur und Gemeinwesen, für Caritas und sittliche Erziehung des Menschen. Er trägt auch schon den Gedanken vor, den dann der hl. Augustinus weiterführt, wie Gottes Segen und Menschenfleiß zu fruchtbarer Arbeit zusammenwirken müssen. Bei Augustinus wird die Arbeit wie

der ganze Mensch auf Gott bezogen, die Pflicht zur Arbeit gründet auf dem Wohle der Gemeinschaft. Augustinus verdanken wir auch erstlich eine eigene Schrift über Arbeit, „De opere monachorum“, den „ersten patristischen Lobpreis der körperlichen Arbeit“ (Rauschen). Darin wird die verbindliche Arbeitspflicht und die Würde der Arbeit, der bäuerlichen wie des Handwerks, aus dem Evangelium eingehend begründet und gepriesen. Mit dem hl. Paulus kann Augustinus dabei auf sein persönliches Leben hinweisen.

Mit Recht ist der körperlichen Arbeit innerhalb des Mönchtums ein eigener Abschnitt vorbehalten worden. Im ägyptischen Einsiedlertum (Anachoretentum) fand wohl frühzeitig auch die Handarbeit Eingang, doch war sie zunächst ausschließlich auf die Aszese ausgerichtet, sie diente der Abtötung. Aber bald ergab sich mit der Zusammenfassung vieler Mönche in eine klösterliche Gemeinschaft (Zönobitentum) eine weitere Einschätzung der Arbeit; sie erhält ihren eigenen Wert für die Wohltätigkeit und die Wirtschaft und tritt gleich geachtet neben Gebet und geistige Tätigkeit. Den tiefsten Einfluß nahmen dabei die beiden großen Erzieher des Mönchtums, der hl. Basilius und der hl. Hieronymus. Basilius stellt die Handarbeit in den Dienst der Selbstheiligung und der Caritas, ja letztere erscheint fast als ihr eigentlicher Zweck; er betont stark den Gehorsam, unter dem die Arbeit des Mönches zu stehen hat, den Eifer und die Gewissenhaftigkeit in der Ausführung der Arbeit. Sie ist ein Opfer, das man Gott darbringt, der Mönch ist ein „Arbeiter Gottes“. Was Basilius durch seine Mönchsregel, das leistete Hieronymus in seinen Briefen. Eindringlich ermuntert er darin gerade Personen vornehmer Kreise zur Arbeit, begründet deren Wert für die sittliche Bildung, preist die Freude gerade ländlicher Arbeit und verteidigt deren Würde im Geiste des Evangeliums. Am ausführlichsten aber behandelt Kassian das Thema der Mönchsarbeit, doch steht sie bei ihm überwiegend im Dienste des Strebens nach Vollkommenheit: harte Arbeit erzieht zu den verschiedenen Tugenden und verhilft zu einem konzentrierten Gebetsleben; Arbeit und Gebet sollen gleichzeitig verrichtet werden. Darum bevorzugt Kassian die Handarbeit in stiller Zelle und lehnt für den Mönch die zerstreute Arbeit auf den Feldern ab. An dieses morgenländische Ideal der Mönchsarbeit hat dann im Abendlande der hl. Benedikt angeknüpft, aber das Verhältnis von tätigem Schaffen und beschaulichem Gebet grundlegend neu geordnet. Seine Regel stellt die Handarbeit gleichberechtigt neben das Gebet, sie wird ebenfalls als „Werk Gottes“ gesehen; sie soll froh geschehen und weises Maßhalten wird vorgeschrieben. Die Landarbeit wird hochgeschätzt. So konnte aus dieser Regel heraus eine reiche kolonisatorische Regsamkeit sich entfalten, die zum Segen des Abendlandes geworden ist.

Nach einem solchen Gang durch die urchristlichen und patristischen Quellen ordnet der Verfasser das gewonnene Ergebnis noch einmal unter leitenden Ideen: 1. Arbeit erhält und kräftigt die Gesundheit, die auch vom Christentum als wertvolles Gut eingeschätzt wird. 2. Arbeit fördert das sittliche Leben: negativ hilft sie das Triebleben beherrschen und lenkt von der Versuchung ab, positiv erringt und stärkt sie die Tugenden. 3. Im Verhältnis von Arbeit und Gebet wird gegenüber vereinzelt Bestrebungen (im Urchristentum wie im Mönchtum), die Handarbeit zu vernachlässigen, eine harmonische Lösung gefunden. 4. Die Arbeit der verschiedenen Berufe steht im Dienste der Gemeinschaft und im besonderen der Caritas. 5. Arbeit steht in Ehren und ist eine Kraftquelle der Freude. Sie wird letztlich durch die unvergängliche Freude verklärt, welche die christliche Hoffnung dem treuen Erdschaffen sichert.

Mit gewissenhaftem Fleiße hat der Verfasser aus dem althristlichen Schrifttum die Äußerungen über körperliche Arbeit gesammelt und gedeutet; dabei wird klug abwägend darauf Bedacht genommen, inwieweit der betreffende Schriftsteller von antiker Philosophie, christlichem Denken, mönchischer Aszese und sozialer Umwelt in seiner Arbeitswertung beeinflusst sein mochte. Das Ergebnis ist ein überaus erfreuliches, eine glänzende Rechtfertigung christlicher Arbeitsethik; keine Seite des Arbeitsethos, welche die neue Zeit als ihre Errungenschaft zu rühmen pflegt, läßt sich nicht auch schon im christlichen Altertum aufweisen, besonders von jener Zeit ab, als die christliche Lehre im öffentlichen Leben ein maßgebender Faktor geworden war.

J. Knüz.

Barbel, Joseph CSSR.: *Christos Angelos*. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer

des Arianismus. Bonn, Hanstein 1941, X-333, gr. 8°, RM. 17.50 (Theopaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd. 3).

Diese religionsgeschichtliche Arbeit wendet sich einem bedeutsamen Problem der altchristlichen Literatur zu. In vielen Texten, der Frühzeit vor allem, wird nämlich Christus als Engel bezeichnet oder sonstwie in enge Beziehung mit der geschaffenen Geisterwelt gebracht. Am deutlichsten war es nach den bisherigen Beobachtungen bei Pastor Hermae. Barbel bringt das Material für die Frage vollständig, auch aus der volkstümlichen Literatur, und verarbeitet es nach den Gesichtspunkten der Religionsgeschichte.

Der erste Teil bietet Einleitendes und Grundsätzliches. Der zweite Teil ist am ausführlichsten behandelt und untersucht das Hauptthema, die Gotteserscheinungen im Alten Testament als Engelererscheinungen in der Deutung der frühen Kirchenschriftsteller. Wir fassen hier das Ergebnis kurz zusammen: Abgesehen von den Arianern, ist nur bei Hermas und Justin eine Herabminderung der göttlichen Natur des Logos durch diese Art der Darstellung bemerkbar; bei den anderen kann man höchstens von einer Unterordnung des so erscheinenden Logos unter den unsichtbaren Vater sprechen; selbst als man von kirchlicher Seite sich gegen die Arianer wenden mußte, wurden die Gotteserscheinungen gemeinhin noch als Offenbarungen des Sohnes betrachtet, in denen er das Amt des Engels bekleidet, nicht aber dessen Wesen hat. Gleichzeitig wurde von den Vätern hervorgehoben, daß auch der Logos seinem göttlichen Wesen nach unsichtbar sei und daß auch der Vater nicht schlechthin unsichtbar genannt werden könne, da er sich dem Menschen in der Vollendung zur Anschauung darbiete. Für die Geschichte der Auffassung der Gotteserscheinungen ist bemerkenswert, daß nach Barbel, von Didymus und Gregor von Nyssa angefangen, die Erscheinung nicht mehr ausschließlich dem Logos zugeschrieben wird; bei Augustinus ist der Höhepunkt der Entwicklung; nur Engel werden sichtbar, in denen die Dreifaltigkeit oder eine von den göttlichen Personen sich sinnbildlich darstellt. Die Frage wird bis auf Isidor von Sevilla weitergeführt. Der dritte Teil behandelt verwandte Probleme, die in ihrer unterschiedlichen Fassung vorgelegt werden: Christus in der Siebenzahl der Engel, Christus und Michael, Christus und Gabriel, der Engel in der Liturgie (Epiklese: *iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublimi altare tuum*), Christi Engelwerdung, der Himmelabstieg Christi in Engelsgestalt.

Die Religionsgeschichte wird die Leistung des Verfassers dankbar anerkennen müssen. Der Stoff ist reichhaltig und, soweit man darüber urteilen kann, sogar vollständig. Die Darstellung ist klar, obschon Übersichtlichkeit und Zusammenfassung noch zu wünschen übrig lassen. Das Urteil ist abgewogen und zurückhaltend; im Anschluß an Dölger hebt es die Bedeutung des gnostischen Einflusses hervor. Vom Standpunkt einer nicht auf religionsgeschichtliche Forschung eingeschränkten Theologie aus möchte man andere Rücksichten mehr betont sehen, und die Arbeit würde dann auch weiteren Kreisen unmittelbar etwas zu sagen haben. Wir denken hier vor allem an die Herausstellung des Trinitarischen in der Vätertheologie. Wie leicht hätte u. a. der Hinweis gegeben werden können, daß nach altpatristischer Auffassung der Gott des Alten Testaments der Vater ist, der durch den Sohn sich offenbart. Aber es war das gute Recht des Verfassers, auf seine Weise an die Fragen heranzukommen, und wer noch anderes wünscht, findet wenigstens das Material in aller Fülle und in geordneter Darstellung (dazu kommen vier große Register). Die auf ihre Art vorzügliche Arbeit wird die Grundlage zu manchen mehr dogmatischen Einzelabhandlungen bilden können. J. Beumer.

Loosen, Josef SJ.: *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*. Münster, Aschendorff 1941, XXII-123, gr. 8°, RM. 9.50 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 24).

In einer mit vorbildlicher Sorgfalt und Umsicht gearbeiteten Studie hat Josef Loosen ein wichtiges Teilgebiet aus der Gedankenwelt des Bekenntners Maximus auf seinen theologischen Gehalt hin durchforscht. Die Methode, die er anwendet, geht von einer Sammlung und Sichtung des Textmaterials aus, um dann jeweils in einem zweiten Teil den ihm innewohnenden theologisch-dogmatischen Gehalt zu untersuchen. Diese Methode ist bei Maximus besonders am Platze, bei dem das Systemganze „in den meisten seiner Teiläußerungen potentiell enthalten (ist) und . . . überhaupt keine andere Existenzweise“ besitzt (4). Diese Teiläußerungen lassen sich miteinander in Einklang bringen, „wenig-

stens dann, wenn man ein systematisches Ganzes annimmt, das in den einzelnen Äußerungen des Heiligen als geheime Grundstruktur potentiell enthalten ist und bei einer vergleichenden Zusammenschau recht überzeugend sichtbar wird“ (117). Die Grenze dieser Methode kennt der Verfasser: „Die Absicht, jeden Widerspruch auflösen zu wollen, ist verfehlt. Die Schriften des Heiligen sind zum Teil sentenzenhaft formulierte Erkenntnisse und Erleuchtungen, aus verschiedenen Quellen gespeist. Er ist nicht bemüht, sie in einem System zu harmonisieren. Wo jedoch ein zwangloser Ausgleich stattfinden kann, ist es recht und billig, ihn vorzunehmen“ (118). Man kann es dem Verfasser nicht vorwerfen, daß er von dieser Harmonisierungstendenz einen zu starken Gebrauch macht. Höchstens führt ihn das Bestreben, Maximus und seine Theologie von der Ganzheit der katholischen Lehre her zu verstehen, da und dort allzusehr zu einer Angleichung seiner Gedankenwelt an die moderne scholastische Begrifflichkeit. Bei vielen Fragen, wie etwa der der trinitarischen Appropriationen, mag eine solche Klärung vom Späteren her fruchtbar sein. Weniger einleuchtend scheint uns dies etwa in den Erörterungen über das Physische und Moralische (anlässlich der Einheit Christi mit der Menschheit und mit der einzelnen Seele) zu sein, weil, wie man heute wieder einzusehen beginnt, diese Begrifflichkeit überhaupt wenig geeignet ist, diese Wirklichkeiten zu erfassen. Ähnliches scheint uns über die Problematik von natürlicher und übernatürlicher Beschaffenheit der „Theoria“ gesagt werden zu müssen sowie über die Abgrenzungen zwischen natürlicher und mystischer Erkenntnis. Die Anwendung dieser Kategorien auf das Weltbild des Bekenntners behalten immer etwas von einem Anachronismus.

Deutlich, aber vielleicht nicht ganz deutlich genug, ist die Krisis im Weltbild des Bekenntners geschildert. Loosen sieht die „Gefahrenmomente“ (77), die in seinem Spiritualismus stecken. Er beruhigt sich aber dabei, daß „diese gefährdenden Kräfte in den Schranken eines rechtgläubigen Bewußtseins gehalten werden“ (127), insofern „die spiritualistisch und individualistisch gefährdete Heilslehre des Maximus auf dem sicheren Boden trinitarischer, objektiv sakramental vermittelter Wirklichkeit aufruhet“ (3). „Die bevorzugte Kategorie . . . des Aufstiegs“ (7) „ist auf den Namen der Dreifaltigkeit getauft, auch wenn sie zu anderen Zeiten und bei anderen Autoren einmal ein heidnisches Dasein geführt haben sollte“ (19). An der Möglichkeit einer solchen Taufe ist nicht zu zweifeln. Die Frage ist nur, ob sie ganz vollzogen ist bzw. ob die große Umwertung Christi, der an Stelle der Anabasis des Menschen die Katabasis Gottes setzt und diese auch für den Menschen als den verpflichtenden Heilsweg setzt, wirklich zur Leitbeherrschenden Form dieser „Aufstiege“ geworden ist.

H. Urs von Balthasar.

Thomas von Aquin: *Erschaffung und Urzustand des Menschen*. Summa Theologica I, 90—102. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 7. München/Heidelberg, Kerle 1941, (24) u. 476, 8°, RM. 10.— (Einleitung von H. Christmann; Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar von A. Hoffmann).

Man freut sich des neuen Bandes der deutschen Thomasausgabe. Er ist ein Beweis, daß die Arbeit an diesem bedeutenden Unternehmen unverdrossen weitergehen kann. Aufbau der einzelnen Bände und ihre allgemeinen Vorzüge dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Der hier vorliegende Band verdient gerade auch in dieser Zeitschrift angezeigt zu werden, weil die Lehre vom Urstand des Menschen nicht nur von wesentlicher Bedeutung für das theologische Verständnis der christlichen Erlösungs- und Gnadenordnung ist, sondern dieser Urstand war auch oft genug in der Geschichte der Theologie so etwas wie der ideale Grenzfall dessen, was der Aszet und Mystiker anstrebt. (Das Ziel des Aszeten als Rückkehr zum „Paradies“; die paradisiäische Erkenntnis Adams als Vorbild der Mystik; die Freiheit von der Konkupiszenz als Ideal der Aszese; die Frage nach der Stellung des Geschlechtlichen im Paradies als Symptom für dessen Beurteilung überhaupt und für die Richtung in der Begründung der Jungfräulichkeit usw.) Für die Theologie der Mystik ist auch wichtig die ebenfalls in diesem Band behandelte Lehre vom Menschen als „Bild und Gleichnis Gottes“. Für die auch in der Aszese wichtige Lehre vom Verdienst (Verdienst und „Schwierigkeit“ der guten Tat) ist hier q. 95 a. 4 von Bedeutung. Schade nur, daß der sachlich (besonders für die mittelalterliche Theologiegeschichte) reiche, gründliche und klare, am rechten Ort auch Mängel in der Lehre des hl. Thomas nicht verschweigende Kommentar auf dieser Seite der Bedeutung der behandelten Quaestiones der theologischen Summe nicht eingeht. So wie die Anmerkungen

verhältnismäßig ausführlich auf biologische Fragen und Schwierigkeiten in der Lehre des hl. Thomas eingehen (Erschaffung des Leibes der ersten Menschen; biologische Wertung der Frau), so wäre vielleicht auch eine nähere Behandlung des Verhältnisses zwischen der thomasischen Deutung des Paradiesberichtes und der Erklärung der heutigen Exegese erwünscht gewesen; ebenso ein Eingehen auf Fragen der heutigen Theologie (z. B. bezüglich der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen). Aber schließlich ist ein Kommentar doch eine Texterklärung und so an den Horizont des Textes selbst gebunden, und A. Hoffmann O. P. hat die bedeutenden Fragen des hl. Thomas in seinem 200seitigen Kommentar gut erklärt.  
K. Rahner.

R o l o f f, Ilse: *Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*. Jena, G. Fischer 1934, XIII-336, 8°, RM. 9.— (Die Herdflamme. Sammlung der gesellschaftswissenschaftlichen Grundwerke aller Zeiten und Völker, hrsg. von Othmar Spann, Bd. 20).

Der Titel des Buches ist insofern irreführend, als er dem uneingeweihten Leser den Gedanken nahelegt, daß Meister Eckhart Schriften zur Gesellschaftsphilosophie hinterlassen habe. Tatsächlich hat er sich über gesellschaftswissenschaftliche Fragen nirgendwo ausgesprochen. Wenn die Verfasserin trotzdem von „Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie“ spricht, so hat sie nur jene Stücke und Stellen aus seinen Werken im Auge, die durch ihren Inhalt Rückschlüsse auf seine Gesellschaftsauffassung möglich machen. Diese Quellen unter soziologischen Gesichtspunkten auszuwählen und auszudeuten, ist das originelle Ziel, das sich vorliegendes Buch gestellt hat.

Die Zusammenstellung und Übersetzung der Texte aus den lateinischen Schriften E.s, hauptsächlich aus seinem Kommentar zur Genesis und zum Johannesevangelium, besorgte der Berliner Theologe Konrad Weiß, der durch seine Vorarbeiten zum 1. Band der lateinischen Werke in der von der deutschen Forschungsgemeinschaft veranstalteten E.-Ausgabe wie wenige dazu geeignet war. Die Auswahl und Übersetzung der Texte aus E.s mittelhochdeutschen Schriften und Predigten hat I. Roloff selber bearbeitet unter Zugrundelegung der Textgestaltung von Fr. Pfeiffer, die an einigen wenigen Stellen nach den Forschungen Quints verbessert wurde. So ist durch die Zusammenarbeit einer Soziologin mit einem Eckhartforscher eine Sammlung von E.-Texten entstanden, die nicht weniger als 251 Seiten des vorliegenden Buches ausfüllen. Für die sozialwissenschaftliche Auswertung werden nur 45 Seiten benötigt, schon rein äußerlich ein Beweis dafür, daß Gesellschaftsphilosophie, Gesellschafts- und Staatslehre in E.s Denken ganz im Hintergrund stehen. Um sie daraus hervorzuholen und soweit als möglich zu umschreiben, werden in der Hauptsache drei Fragen an die E.-Texte gerichtet: 1. Inwiefern ist für die E.sche Mystik, als einer Lehre der Notwendigkeit des Abscheidens von den Dingen, Welt, Gesellschaft und Geschichte möglich? 2. In welcher Weise ist die Gesellschaft gestaltet, d. h. wie ist das Verhältnis der einzelnen untereinander und zur Gesamtheit gesehen? 3. Welche Möglichkeit besteht für eine Staatslehre im besonderen? Für die Lösung dieser Fragen stützt sich die Verfasserin auf die Gesellschaftslehre und Gesellschaftsphilosophie ihres Lehrers O. Spann, der die Arbeit angeregt und in die von ihm herausgegebene „Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Grundwerke aller Zeiten und Völker“ aufgenommen hat.

Zur Beantwortung der ersten Frage wird im Abschnitt „Gesellschaftsphilosophie“ gezeigt, daß die Abgeschiedenheitslehre Meister E.s, die von der Verfasserin fälschlicherweise mit der *Unio mystica* gleichgesetzt wird, Welt, Gesellschaft und Geschichte nicht verneint, sondern zu tiefst mit erhält und gestaltet. Die Lehre leugnet nicht die Tat, sie fordert sie vielmehr. Der Mensch hat der Welt von der Gottheit etwas einzubilden, indem er aus Abgeschiedenheit wirkt. Im „Lassen der Dinge“ liegt nichts „Asoziales“, sondern die Notwendigkeit des Hindurchgehens durch die Welt. Um der Nächstenliebe willen muß man selbst auf die *Unio mystica* verzichten, „um den Armen ein Süpplein zu kochen“. Auch an anderen Stellen ihres Buches weist die Verfasserin mit Nachdruck darauf hin, daß die auch in wissenschaftlichen Kreisen weitverbreitete Meinung, die Mystik sei grundsätzlich mit der Richtung auf Weltflucht und damit Gesellschaftslosigkeit verbunden, falsch ist. — Im zweiten Abschnitt „Gesellschaftslehre“ wird die Frage beantwortet, in welchem Verhältnis die einzelnen untereinander und zur Gesamtheit stehen. Nach E. ist die Gesellschaft in der Idee der Menschheit und in Christus eine Einheit, die

auf Gegenseitigkeit angelegt ist. Wie die Glieder eines Leibes sind die Menschen aufeinander bezogen und aufeinander angewiesen. Darum haben im E.schen Gesellschaftsbild alle menschlichen Begabungen und dementsprechend auch alle Werke ihren Platz, so daß der ganze uns bekannte Inhalt des geistigen und physischen Lebens darin enthalten ist. Den Vorrang haben Religion und Sittlichkeit, denen Wissenschaft, Kunst und Politik nicht neben-, sondern untergeordnet sind. Von E.s Blickpunkt aus ist die Religion nicht ein Teilinhalt der Gesellschaft, sondern sie ist dasjenige, das alles andere umfaßt und begründet.

Bewegt sich die Verfasserin schon hier sehr stark auf dem Boden bloßer Vermutungen, so noch mehr im nächsten Abschnitt, wo zum erstenmal der Versuch einer Ableitung der „Staatslehre“ Meister E.s unternommen wird. Die textlichen Unterlagen dafür sind außerordentlich gering. Eine Bezugnahme auf die damals so brennenden Fragen staats-theoretischer Natur: Vorherrschaft des Papstes oder des Kaisers findet sich nirgends. Nirgendwo auch ein Hinweis auf die platonischen oder aristotelischen Staatsgedanken, die E. doch sicher kannte. Auch eine „soziale Frage“, die eine Änderung der Gliederung und Rangordnung der Stände oder der Güterverteilung notwendig machte, besteht für E. nicht. Wie zahlreiche Beispiele aus dem mittelalterlichen Staatsleben zeigen, nimmt er die staatliche Ständeordnung als gegebenes Gebilde hin. Diese Gliederung der Gesellschaft muß als eine seinsmäßig verankerte eingehalten werden, wenn der rechte Friede herrschen soll. Der Führer hat die Ordnung herzustellen, der Geführte hat zu folgen. In dieser Ordnung zeigt sich die rechte Freiheit, das Gewährenlassen der Kräfte in gemeinschaftsmäßiger Selbsterziehung, zu welcher der Staat in seinen Ordnungen die Hand bietet. Wenn es in den Beispielen aus dem Staatsleben auch nicht deren staats-theoretischer Sinn ist, der für E. wesentlich und wichtig ist, so ist doch schon die Tatsache, daß er solche Beispiele als Gleichnisse für das Verhältnis des Menschen zu Gott verwendet, ein Hinweis darauf, daß er auch dem Staate ebenso wie der Gesellschaft die wesensmäßige Aufgabe zuschreibt, ein Führer zu Gott zu sein.

Wir müssen es den Soziologen überlassen, zu entscheiden, ob die Verfasserin nicht vielfach die Ideen ihres Lehrers Spann in die E.-Texte mehr hineingelesen als aus ihnen herausgelesen hat. In vielen Fällen hat sie aber sicher das Textmaterial soziologisch richtig ausgewertet und so für die Sammlung „Herdflamme“ einen dankenswerten Beitrag geleistet. Trotzdem beweisen ihre Ausführungen im ganzen, daß sie zur Person und zur philosophisch-theologischen Gedankenwelt Meister E.s nicht jenes unmittelbare Verhältnis hat, das notwendig ist, um ihrer so schwierigen Aufgabe in vollem Umfang gerecht zu werden. Sie betrachtet die Schriften E.s viel zu wenig im Zusammenhang ihrer Entstehungszeit und kommt so manchmal zu Folgerungen, die für einen mittelalterlichen Theologen entweder selbstverständlich oder auch falsch sind. Doch muß anerkannt werden, daß die Verfasserin als Soziologin keine Mühe gescheut hat, sich auf Grund des im Anhang verzeichneten Schrifttums in die Eckhartschen Lehren soweit als möglich einzuarbeiten. Daß dabei der gesellschaftswissenschaftliche Ertrag nicht reicher ausgefallen ist, ist nicht ihre Schuld.

H. Bleienstein

*Deutsches Vesperbuch.* Hrsg. von Josef Casper. Wien, Fr. Beck 1941, 160, 8<sup>o</sup>, RM. 1.—

Man sieht dem Buch auf jeder Seite an, daß es aus der Praxis herausgewachsen ist. Gute Texte und jedem Kind verständliche und mundgerechte Melodien werden ihm, zumal bei dem billigen Preis, den Weg in viele Gemeinden bahnen. Zwar sind nicht alle diese Rahmen-Melodien Liederperlen von originalem Wuchs, aber sie bilden auch keine Fremdklänge zu den Psalmtönen. An der Grenze dürfte allerdings der Hymnus S. 97 stehen, übrigens eine wenig glückliche Fassung der herrlichen Melodie „Wachet auf“ von Nicolai. Die Quellenangaben bei den Liedern wären bei der Neuauflage zu verbessern und zu vervollständigen. So trägt das Lied S. 24 die Bezeichnung „Münster 1677“, die gleiche Melodie S. 27 nur die Jahreszahl 1940. Der Hymnus S. 28 soll laut Quellennachweis vor 1370 entstanden sein. Aber nur die erste Strophe des Textes (auch diese geändert) stammt aus dieser Zeit, die Melodie ihrem Kerne nach aus dem 16. Jahrhundert.

Josef Kreitmaier.