

Theologische Revue.

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben

Halbjährlich 10 Nummern von mindestens 12-16 Seiten.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

von
Professor **Dr. Franz Diekamp.**

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung,
Münster i. W.

Bezugspreis
halbjährlich 6 M.
Inserate
30 Pf. für die viermal
gespaltene Petitzelle oder
deren Raum.

Nr. 5/6.

28. April 1919.

18. Jahrgang.

Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung über das Gebet: Heiler, Das Gebet (Adam).
Kleinere Schriften zu Luthers Reformation: Lietzmann, Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart
Ritschl, Luthers religiöses Vermächtnis und das deutsche Volk
Kittel, Luther und die Reformation
v. Below, Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung
Thimme, Neue Thesen zum Reformations-Jubiläum. 2. Aufl. (Grisar).

Witzel, Keilinschriftliche Studien. Heft 1 (Schollmeyer).
Graf, Der Hebräerbrief (Rohr).
Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Stapper).
Niederhuber, Des h. Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften. 1.—3. Band (Wilbrand).
Schmidt, Das Leben des h. Franziskus von Assisi, beschrieben durch den Bruder Thomas von Celano (Menge).
Müller, Die Entstehung des kirchlichen Schismas (Raskol) in Rußland (Haase).

Wobbermin, Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen (Dörholt).
Sanda, Synopsis theologiae dogmaticae specialis. Vol. I (Pohle).
Krebs, Völkergeschichte und Gerechtigkeit Gottes (Sawicki).
Hillengass, Die Gesellschaft vom h. Herzen Jesu (Molitor).
Pfieter, Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium (Heyne).
Hauptmann, Die Münsterkirche in Bonn und ihr Kreuzgang (Neuß).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung über das Gebet.

Bereits ein Größerer, Nathan Söderblom, hat sich zu dem Aufsehen erregenden Werke von Heiler¹⁾ warmherzig, ja begeistert geäußert (Stockholms Dagblad, 5. Mai 1918). Der anerkannte Meister der vergleichenden Religionsgeschichte steht nicht an, den Verf. in einem Atemzug mit Wellhausen, Usener und Hauck zu nennen und seine Besprechung mit den Worten zu schließen: „Man freut sich über einen neuen Namen, der mehr bedeutet als gute Methode, als Gelehrsamkeit und Arbeitseifer, nämlich etwas von des Religionsforschers besonderer Gnadengabe.“

In der Tat ist im »Gebet« Heilers eine derartige Fülle sprachlichen, geschichtlichen, psychologischen Wissens aufgespeichert, und nicht bloß aufgespeichert, sondern mit überlegener Kraft und feinfühligster Intuition zu organischer Einheit gebracht, daß man von einem besonderen religionsgeschichtlichen Charisma des Verf. reden kann. Unter seinen Händen wird das einfache, schlichte Phänomen des Gebets zu einem einzigartigen Wunderspiegel der Menschenseele. Alle ihre Affekte und Erlebnisse von den eudämonistischen Trieben des Primitiven bis zum Unendlichkeitshunger des Mystikers sind darin aufgefangen. Alles Arme und Schwache, Derbe und Feine, Gewaltige und Zarte, das je durch die Menschenbrust gegangen ist, beim Pygmäen und beim Propheten, bei Jesus und Paulus, bei Luther und Muhamed, bei Buddha und Teresa, bei Voltaire und Hindenburg, läßt der Verf. im Gebet erklingen und zu wundersamer Offenbarung gelangen. Sein Werk führt uns in die heimlichste Seele der Menschen aller Zeiten und Völker hinein. Und darum ist nicht

bloß der Theologe, sondern auch der Psychologe und Kulturhistoriker gleichmäßig daran interessiert.

Dem Verf. ist es darum zu tun, „dem Leser einen lebendigen Eindruck von dem bunten Formenreichtum und der irrationalen Urgewalt des Gebets zu vermitteln“ (VII). Darum läßt er alle anklingenden Fragen, wie die nach der Beziehung des Gebets zum Zauberspruch oder die einer kausalpsychologischen Erklärung der seelischen Wirkungen des Gebets beiseite, um eine „straffe Konzentration auf die Darstellung der Haupttypen und des Wesens des Gebetes“ zu erzielen. An der Hand eines überwältigend reichen Materials und mit den Mitteln einer in der Schule des bekannten Psychologen Aloys Fischer erlernten eindringenden psychologischen Analyse glaubt er neun Hauptformen des Gebets unterscheiden und behandeln zu müssen: das naive Beten des primitiven Menschen (28—132), die rituelle Gebetsformel (133—139), den Hymnus (140—171), das Gebet in der Religion der hellenischen Vollkultur (172—181), Gebetsideale des philosophischen Denkens (182—197), das Gebet in den individuellen Frömmigkeiten der großen religiösen Persönlichkeiten (198—338), das individuelle Gebet großer Männer (Dichter und Künstler) (339—347), das gottesdienstliche Gemeindegebet (348—399), das individuelle Gebet als religiöse Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen (400—407). Auf Grund dieser Typen stellt sich der phänomenologischen Betrachtung das Wesen des Gebetes heraus: „Das Gebet ist kein bloßes Erhabenheitsgefühl, keine bloße weihevollte Stimmung, kein bloßes Niedersinken vor einem höchsten Wert; das Gebet ist vielmehr ein wirklicher Umgang des Menschen mit Gott, ein lebendiger Verkehr des endlichen Geistes mit dem unendlichen“ (416).

A. Das naive Beten des primitiven (d. i. des schriftlosen 29) Menschen. H. untersucht zunächst die Motive des Gebetes. „Die Furcht ist das treibende, die Hoffnung das auslösende Motiv (32. 289). Dazu kommt der Wunsch nach Lebenssteigerung (32); äußere, regelmäßig wiederkehrende Anlässe wie Sonnenaufgang usw. — „das Morgen- und Abendgebet ist nicht etwa bloß im Christentum oder bei antiken Völkern, wie den

¹⁾ Heiler, Friedrich, *Das Gebet*. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, Ernst Reinhardt, 1918 (XV, 476 S. gr. 8°). M. 16,50; geb. M. 18.

Ägyptern, Griechen und Römern üblich“ (32) —, ferner das altruistische Mitgefühl: die Dankbarkeit (33) und Anbetung (34). „Wenn wir den Herztönen dieser naiven Beter lauschen könnten, so würden wir dasselbe Erhebungsgefühl entdecken, an dem die Seele des Mystikers sich entzückt“ (35). Die Form des Gebets bestand in der vorhistorischen Zeit in den jetzt noch rudimentär üblichen „reinen Naturlauten des Schnalzens, Pfeifens und Brüllens“ (36), weiter im Heulen und Weinen (73). Das ursprünglich freie Gebet ist allmählich zur stereotypen Gebetsformel erstarrt (38). Anfänglich von knapper Kürze (39) artete es im Lauf der Zeit zu ermüdenden „Gebetsgesprächen“ aus (40). Der Betende war ursprünglich wohl nicht ein einzelner, sondern die Gemeinschaft, vertreten durch den Familienvater, Stammeshäuptling usw. Das stellvertretende Gebet des Amtspriesters ist jünger (42). „Der Wechsel von Gebet und Responsorium, von Beter und Gemeinde . . . ist schon eine Eigentümlichkeit des primitiven Betens“ (43). Eine Zwischenform zwischen dem Einzelgebet und dem Kollektivgebet ist das Nacheinanderbeten der einzelnen bei einem gemeinsamen kultischen Anlaß (45). Relativ selten findet sich das gemeinsam gesprochene Gebet (44). Das ebenfalls seltene individuelle Gebet geschieht bei nordamerikanischen Indianerstämmen in der Einsamkeit. Die Omaha-Jünglinge pflegen bei Beginn der Mannbarkeit eine Art „geistlicher Exerzitien“ (44). Der Inhalt des Gebetes besteht in Anruf, Klage, Bitte und zwar in eudämonistischem Interesse; ferner in Fürbitte, Opferspruch und Gelübde, sowie in besonderen „Mitteln der Überredung“ (46 f.). Das eudämonistische Interesse haben die Primitiven mit den großen antiken Religionen gemeinsam. „Es zeigt sich, daß hier die Religion nicht innerlich, sondern nur äußerlich, nicht nach der Tiefe, sondern nur nach der Breite entwickelt worden ist“ (56; vgl. 144). Das Gebet ist die Wurzel des Opfers und zweifellos älter als dieses (59). Das Opfermahl ist eine Variante der bloßen Opferdarbringung (62). Das Gelübde ist jünger als das schlichte Opfergebet (65). Zu den Mitteln der Überredung gehört auch die Selbstanklage und Selbstverdemütigung, die sich bei manchen primitiven Stämmen zu einem detaillierten Sündenbekenntnis ausweiten. Sie sind nur Mittel zum Zweck (74). Auch die Aussprache der Abhängigkeit und Zuversicht ist „im Grund nur ein Teil des Bittgebets“ (80). Zum Unterschied vom Bittgebet ist das Dankgebet von Anfang an mit einem Opfer verbunden (82). — Die Gebetshaltung ist für gewöhnlich die stehende (85), nächst ihr treffen wir die kniende, die hockende, ferner die Prostration, das Verbeugen des Oberkörpers oder Hauptes, die Ganzdrehung und das Hüpfen (86). Unter den mannigfaltigen Händehaltungen erscheint das Erheben oder Ausbreiten der Hände als die ursprünglichste. Sehr häufig wird das Gebet mit Händeklatschen eröffnet (87). Uralt ist das Klopfen an die Brust (88). Das Händefalten, zum ersten Mal bei den Indern, Tibetern und Japanern üblich, war altgermanischer Gebetsgestus. Das Ineinanderlegen der Hände und Verschlingen der Finger findet sich auf den sumerischen Gudrastatuen (88). Eine bedeutsame Rolle im Gebetsgestus spielt die Entblößung (89). Sämtliche Gebetsgebärden gehen auf profane Gesten und Verkehrsformen zurück und teilen mit diesen den symbolischen bzw. magischen Charakter (93). — Die im primitiven Gebet angerufenen höheren Wesen sind entweder Naturgeister (in Tieren, Werkzeugen, Götterbildern oder im Seelenstoff) oder Tätigkeitsgötter (Blatterngott etc.) — letztere Sondergötter beruhen auf dem „den indogermanischen Völkern eigentümlichen Sinn für das Abstrakte“ (98) —, ferner die Ahnengeister und zumal die „hohen Götter“. Die „hohen Götter“ sind Schöpfer und Gesetzgeber, ja bei den meisten Stämmen auch Schicksalsgott (104). Ihr bevorzugter Name ist Vater (105, 125). „Wenn wir näher zuhören, so klingt uns dieses „Vater“ und „unser Vater“ wie ein Präludium des christlichen Glaubens aus ferner Urzeit“. Der Primitive wendet sich nur in individuellen, wichtigen Anliegen an sie (107). Vielfach haben sie deistischen Charakter (108). „Es fehlt nicht an Zeugnissen dafür, daß der Gebetsverkehr mit dem Schöpfergott in den vergangenen Zeiten reicher und lebendiger war wie in der Gegenwart“ (110). Die erstmals von Andrew Lang, später auch von Schmidt und Söderblom vertretene Ansicht, die ursprüngliche Gottheit der Primitiven sei der nie durch blutige Bittopfer, sondern nur durch unblutige Dankopfer, zumal durch die Primalopfer, zu feiernde (vgl. 106, 82) Vatergott gewesen, belegt Heiler durch ein überwältigendes Quellenmaterial. — „Die Anrufung niederer Geister als Mittler und Fürsprecher bei höheren Gottheiten oder beim höchsten Gott ist zweifellos eine sekundäre Erscheinung“

(111). „Es ist bedeutsam, daß der Gedanke der *intercessio sanctorum* schon bei den schriftlosen Stämmen Australiens, Afrikas, Austronesiens wie bei den ältesten Kulturvölkern sich findet“ (112). „Schon schriftlose Völker wie die Cora-Indianer rezitieren Litaneien bei ihren religiösen Festen“ (112). „Das Gebet an die verstorbenen Eltern und Großeltern wuchs zweifellos aus der Totenklage heraus“ (114). Das Wesensmerkmal der angebeteten Gottheiten liegt nicht in deren Geistnatur, sondern in ihrer Kraftfülle (115 f.). Die Kraft, die Macht, das *numen* ist aber in der primitiven Vorstellung von einem Persönlichen getragen. „Erst die Verbindung der Mana-Vorstellung mit dem personifizierenden Animismus schafft die Voraussetzung zum Gebet“ (116). Der Glaube an die Präsenz Gottes ist dem Primitiven eingeboren. Sein Gott ist stets an ein sichtbares Objekt, an einen sinnlich wahrnehmbaren Ort gebunden (119). In Ägypten und Assyrien hatte jeder Tempel ein Allerheiligstes, im ägyptischen Tempel wird das Idol „in einer Art Tabernakel“ aufbewahrt (121). Das im Gebet sich äußernde Verhältnis des Menschen zu Gott ist sozial bestimmt. „Das Abhängigkeitsverhältnis ist der treue Reflex eines irdisch sozialen Verhältnisses, vor allem die Idee der Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott“ (124). „Das Verhältnis des betenden Menschen zu Gott als Kindesverhältnis zum Vater ist ein religiöses Urphänomen“ (124). Das Gleiche gilt von der „Mutteranrede der Gottheit“. „Es ist tief bedeutsam, daß im christlichen Marienkult dieses Urphänomen . . . zu neuem Leben erwacht ist“ (125). Die Bezeichnung der Gottheit als Großvater, Großmutter, Oheim usw. findet sich ebenfalls, seltener die als Freund (127). Bei den semitischen Religionen tritt an Stelle des Verwandtschaftsverhältnisses das Untertanenverhältnis (127 ff.). Die Gebetsstimmung richtet sich nach dem religiösen Grundverhältnis. „Wir müssen das moderne Vorurteil ablegen, daß . . . die Furcht der Vater der Religion, die Liebe ihre spätgeborene Tochter sei“ (129). Zusammenfassend urteilt der Verf.: „Das Gebet des Primitiven ist ein schwacher Nachhall jenes Gebetes, das von den Lippen des Urmenschen kam. Wir ahnen hier die Kraft und Leidenschaft der Urreligion“. „Ein dramatischer Realismus eignet allem urwüchsigen Beten“ (131).

B. Die rituelle Gebetsformel. Schon bei Naturvölkern erstarrt das Gebet, ursprünglich „eine Affektentladung, ein Ausschütten des Herzens“ zur rituellen Formel. Bei den antiken Kulturvölkern ist der Erstarrungsprozeß vollendet. Ein Abweichen vom Wortlaut macht den ganzen rituellen Akt ungültig (134). Die rituelle Formel besitzt eine ungeheure Stabilität. Selbst in fremde Sprachgebiete werden alttheilige Gebetsformeln verpflanzt (134). „In den hellenistischen Isismysterien bedient sich der Priester beim heiligsten Akt der Tabernakelöffnung der ägyptischen Sprache“ (135). Allmählich entsteht ein ganzes System von Gebetsformularen. Die umfassendste Sammlung stellt der indische Yajurveda dar. Die rituelle Handlung durch den Priester erfolgt im Festgewand oder in einer besonderen liturgischen Tracht (136), unter der Hut einer Unzahl von Tabugesetzen. Wichtig ist für den Rezitierenden die richtige Nennung des Namens der Gottheit (136). Die Bindung der Gottheit ist keine absolute, wohl aber eine relative. Von hier aus wird die Formel zum Zauberspruch.

C. Der Hymnus. Als ein Stück des Rituals ist er keine literarische, sondern eine kultische Größe, dem Inhalt nach ein Loblied. Er findet sich in Ansätzen schon bei den Primitiven (140 ff.), zum eigentlichen Kult- und Beschwörungshymnus entwickelt in der altmexikanischen und altperuanischen Religion, in der ägyptischen, der sumerisch-babylonisch-assyrischen und der vedisch-brahmanischen Religion (145). Weil in Griechenland und China kein eigener Priesterstand vorhanden war, findet sich hier keine Ritualreligion. „Die Masse der altindischen, altägyptischen und altbabylonischen Hymnen ist weder religiöse Poesie noch Naturpoesie, sondern priesterliche Ritualdichtung“ (146). Auch die babylonischen Bußpsalmen sind ein Stück des Rituals, also nicht Selbstzweck (147). Selbst die kosmogonischen und theogonischen Epen dienen dem Opfer (147). Ihr Vortrag erfolgte durch die Priester meist (mit Ausnahme der Beschwörungshymnen) unter Flötenspiel (148). Ihrer Form nach sind sie selbst mit Einschluß der babylonischen Bußpsalmen stereotyp, schematisch (149). Inhaltlich geben sie zunächst eine erdrückende Aneinanderreihung von Namen und schildern hierauf die Größe des Gottes. Mit besonderer Absicht wird die Selbstursächlichkeit der Götter hervorgehoben (154). Doch fehlt den antiken Priesterhymnen „vor allem die innere Wahrhaftigkeit“ (155). Die Bitten sind nur verschämt angebracht. Die Klage fehlt

völlig. Einen breiten Raum nehmen dagegen Klage und Bitte in dem Buß- oder Sühnehymnus ein, der in der religiösen Literatur der Babylonier und Assyrer einen eigenen Literaturzweig bildet (157). Doch steht auch er im Dienst der eudämonistischen Bitte (159). Die im Hymnus angerufenen höheren Wesen sind die synkretistischen Göttergestalten, die noch ihre Abstammung als Natur- oder Tätigkeitsgötter verraten (160). Sie sind darum im Unterschied zu den *high gods* der Naturvölker komplizierte Gestalten und Schöpfergottheiten nur im rhetorischen Sinn (161). Was sie über die primitiven Götter hinaushebt, ist ihr Geschmack für Kultur und Kunst (162). Das Verhältnis des Beters zu ihnen ist nicht wie bei den Primitiven das des Kindes zum Vater, sondern das des orientalischen Höflings zum Herrscher, also steif und zeremoniell. „Trotz des äußeren dichterischen Prunkes ist der Kulthymnus ebenso wie das komplizierte Mysteriensystem und das Priesterritual der antiken Völker ein Degenerationsprodukt“ (164). Aus dem Erlebnis der Gottheit als einem höchsten Wert entspringt der individuelle literarische Hymnus in Indien, Ägypten und Assyrien. Er ist spontaner Ausdruck der in der Seele des Dichters sich drängenden Gefühle (165) und ist Laienschöpfung. Frisch und farbenprächtig besingt er Gottes Schönheit und Güte in der Natur mit unverkennbarem Anklang an die Psalmen (171). Trotzdem gehört der israelitische Psalter nicht in diesen Zusammenhang, da in ihm „ein völlig anderer Gebetsgeist lebt“ (171).

D. Das Gebet in der hellenischen Vollkultur. Seine Eigenart besteht in einer reineren, freieren und tieferen Frömmigkeit (172). In der Religion des lebensfrohen, jönischen Rittertums sich bereits ankündend, empfängt es durch Äschylus, Sophokles, Pindar, Xenophon und Plato eine bedeutsame Verinnerlichung. Die Götter sind Schicksalsmächte und Schützer der Kulturideale, besonders der sittlichen. Das Gebet durchdringt alles (174). „Die Bitte um ethische Werte rückt in das Zentrum des Betens“ (175). Doch ist das tiefe Gefühl der sittlichen Ohnmacht dem Griechen fremd (176). „Keine Religion der Welt hat die natürlichen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens mehr geadelt und geheiligt wie die hellenische“ (176). Das hindert nicht, daß im Unterschied zu Jesus und Buddha sowohl im offiziellen Kult wie in der Privatreligion der Fluch einen breiten Raum einnimmt (178). Die Begriffe Gebet und Fluch werden in einem Ausdruck *agá* zusammengefaßt. Das Verhältnis zu Gott ist eine Freundschaftsbeziehung (180). Die Religion der griechischen Vollkultur ist noch primitive Religion, „aber in ihrer reinsten und edelsten Form“ (181).

E. Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens. Schon der antiken Philosophie war das Gebet ein ernstes Problem (*ei dei eúxesthai*, Maximus Tyr.). Das kritische Denken verwarf das eudämonistische Beten als unsittlich (Hartmann, Fichte, Kant, Seneka, Epiktet). Es erlaubt höchstens das Beten um Verwirklichung ethischer Werte im persönlichen und sozialen Leben (184), die Stoa mahnt zur Aussprache der vollen Wunschlosigkeit und Gelassenheit (185). Ähnlich auch die französischen Aufklärer (186). Ein weiteres Gebetsideal ist die feierliche Betrachtung der Herrlichkeit Gottes (187). Von hier ziehen sich Berührungslinien zur Mystik. Nach der metaphysischen Seite stößt sich das radikale Denken an der realen Existenz Gottes und seiner Gegenwart (189) und an der Möglichkeit göttlicher Einwirkungen (191). Weit entfernt jedoch, das Gebet ausdrücklich abzulehnen, suchen die meisten Philosophen das Gebet ihrem philosophischen System anzupassen, „gleich als hätten sie eine instinktive Ahnung gehabt von dem Reichtum seelischen Lebens, der im Gebet der großen Genien sich enthüllt“ (192). Die einen (Konfuzius, Seneka, Epiktet) raten zum äußeren Festhalten am rituellen Gebet und Opfer, andere (Voltaire, Diderot) schwanken unsicher hin und her, dritte (Maximus Tyrius, Conte, Guyau) deuten es in die bloße Erinnerung an Gott oder in das Symbol einer frommen Gesinnung um (193) und vierte (Diderot, Jolande, Kant) lösen es in Betrachtung auf, in ein Selbstgespräch und werten es als pädagogisches Hilfsmittel (195). Das philosophische Gebetsideal „besaß keine Lebenskraft. Es konnte nur auflösend und zerstörend wirken“ (197).

F. Das Gebet in der individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten. Das Neue des individuellen Gebets lag in der Emanzipation des Gebets vom Opfer, in der Vertiefung des Gebets zum Gebetsleben, in dem als Gnade empfundenen inneren Drang zum Beten, in der bewußten Vorbereitung und Mithilfe zum Gebet, in der Veredelung

des Gebets zum Selbstwert und Selbstzweck, in dem reichen, das ganze Seelenleben berührenden Inhalt, in dem autonomen normativen Charakter des eigenen Gebetslebens, endlich in einer besonderen geschichtlichen Bedingtheit, die dem primitiven Beten wie den antiken Religionen abgeht (204). Die eigentliche Heimat des individuellen Gebets ist das Christentum. Die letzten Wurzeln des christlichen Betens liegen in dem prophetischen Mittlertum des Mose zwischen Israel und Jahwe (206). In Jeremia wurde aus diesem prophetischen Mittlertum ein persönliches Gebetsverhältnis, er ist der „Vater des wahren Gebets“ (Wellhausen). Die Psalmen sind „nichts anderes als das in die Poesie übertragene Gebetsleben des Jeremia“ (207). Jesus ist der Vollender der prophetischen Gebetsfrömmigkeit, er ist der gewaltigste Beter der Geschichte (Wernle). Tiefer als Paulus hat Augustin durch die grandiose Verbindung von neuplatonischer Unendlichkeitsmystik und prophetischer Offenbarungsreligion das christliche Beten bestimmt. Von ihm sind Anselm, Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Bonaventura abhängig. Luthers radikaler Bruch mit der mittelalterlichen Mystik bedingte die Erneuerung des prophetisch-urchristlichen Gebetstyps (209). Eine einzigartige Bedeutung für die nachreformatorische Mystik kommt der h. Teresa di Jesu zu. Sie ist „die größte Mystikerin in der Religionsgeschichte überhaupt“ (210). In der individuellen Frömmigkeit treten zwei Haupttypen hervor, die mystische und die prophetische Frömmigkeit. Das psychische Grunderlebnis der Mystik ist ein durch beharrliche Innenkonzentration und fortgesetztes „Entwerden“ erreichtes Erlebnis eines höchsten Wertes, dessen Höhepunkt die Ekstase bzw. das Nirvana bildet (214). Das der prophetischen Religion ist „ein unbändiger Wille zum Leben, ein steter Drang nach Behauptung, Kräftigung und Erhöhung des Lebensgefühls“ (216), sich äußernd in Glauben, Kampfesmut und Zuversicht. Ruht die Mystik auf Lebensverneinung, so der prophetische Typ auf Lebenszuversicht (218). Die „pseudopathologischen Erlebnisse“ treten ferner in der prophetischen Erfahrung viel seltener auf als bei den Mystikern. Dazu ist bei den Mystikern das Erleben „mit einem Hang zur Reflexion verbunden“, das prophetische Erleben ist völlig naiv und unreflektiert. Die Mystik hat raffinierte Methoden, die prophetische Frömmigkeit ist absichtslos. Erstere zeigt eine Monotonie des Erlebens, letztere bunte Mannigfaltigkeit. „Die Mystik ist die Religion der weiblichen Naturen... Die prophetische Religion trägt unverkennbar männlichen Charakter“ (219). Der Gott der Mystik ist „entpersönlich“, „durchaus statisch“ (*semper quietus* 219), nur in der „personalistischen Mystik“ ist die Gottesvorstellung konkreter und anschaulicher; der Gott der Propheten ist *actus purus*, Offenbarung, Selbstmitteilung (220). Demzufolge nimmt die Geschichte in der Mystik eine untergeordnete Stelle ein (221), während für den prophetischen Beter die Geschichte „das Bereich der Offenbarung Gottes ist“. Weil geschichtslos, ist die Mystik „letzten Endes erhaben über jede religiöse Autorität“ (223), um so fester wurzelt der Autoritätsgedanke in der prophetischen Religion. Insofern die Mystik das Heil in der Unberührtheit von der Außenwelt sucht, erkennt sie das Wesen der Sünde in dem ungebrochenen Ausleben des natürlichen Affekt- und Trieblebens und sucht autosoterisch auf bestimmten Etappen — die neuplatonische mystische Skala ist von der christlichen Mystik übernommen worden (224) — die Entwerdung. Die prophetische Religion erblickt die Sünde in dem bewußten Setzen eines Unwertes und findet nur im freien Akt der göttlichen Gnade Rettung. Ihrem Ziel entsprechend ist die Sittlichkeit der Mystik lediglich Aszese (225), für die prophetische Religion dagegen „Tun des Willens Gottes“; dort dient sie nur als Vorstufe für die „Einigung“, hier ist sie unmittelbar Gemeinschaft mit Gott (226). Die reine Mystik ist ferner „extrem individualistisch“, die prophetische Religion „durchaus sozial“ (227); die Mystik ist esoterisch, den Propheten treibt es zum Verkündigen (228); der Mystiker ist tolerant, der Prophet intolerant (229). Die Mystik besitzt darum keine gemeinschaftsbildende Kraft, wohl aber der Prophet (230). Die konsequente Mystik ist gleichgültig gegen alle Werte des Kulturlebens, der prophetischen Religion fehlt jede prinzipielle Kulturfeindlichkeit (231). Ähnlich ist die Jenseitshoffnung des Mystikers individualistisch („permanente Ekstase“), die des Propheten überpersönlich (Verwirklichung des Gottesreiches). „Das mystische Erleben besteht in der Vereinheitlichung und Vereinfachung des gesamten psychischen Geschehens... das prophetische Erleben hingegen offenbart dramatische Spannung, dualistische Kraft“ (233). In das Christentum ist die Mystik von außen her, aus dem synkretistischen Mysterienwesen und der spätantiken religiösen Philo-

sophie eingedrungen, sie ist die höchste religiöse Schöpfung in der außerchristlichen Religion (234).

Von diesen grundlegenden Unterschieden des mystischen und prophetischen Typs aus wird die Eigenart des mystischen und prophetischen Betens deutlich. Zur Herstellung der *ἁπλως* und *ἑνωσις* dient dem Mystiker neben der Aszese das Gebet. Es hat eine nur vorbereitende Funktion (237), seine „Krone“ ist die ekstatische Vereinigung. In der „personalistischen Gottesmystik“ wird das Streben nach der Einheit mit dem Unendlichen zur „leidenschaftlichen Gottesliebe, zur verzehrenden Sehnsucht nach dem *summum bonum*. Hier liegt echtes naives Beten vor (238). Die starke Innenkonzentration macht „das Sprechen schwer“ (Teresa). Das „innere“ Gebet wird darum vor dem „auswendigen“ bevorzugt (240). Der ausschließliche Gegenstand des Gebets ist Gott und die Seele, das Beten ist deshalb wesentlich *elevatio mentis ad Deum*, beim Unendlichkeitsmystiker die „Versenkung“. Es ist darum an sich einformig, entbehrt aber nicht eines inneren Fortschritts (241) (= Aufstieg), des Fortschritts von der Konzentration zur Kontemplation. Die meist in der Form einer Bitte sich hüllende Konzentration erstrebt in der *via purgativa* die Loslösung von der Welt sowie die innere Reinigung der Affekte (242), in der *via illuminativa* Ruhe, Indifferenz und den Enthusiasmus der Gottesliebe (243), in der *via unitiva* das Gottesschauen, ferner das ekstatische Aufgehen in Gott, endlich die ewige Gottesvereinigung im Jenseits (245). Ist der Gottesbesitz erreicht, setzt die — meist stumme — kontemplative Versunkenheit ein, sei es in Form einer rein ästhetischen Betrachtung (247) oder des Lobpreises (248) oder des Dankes (249) oder der eigenen Selbstvernichtung (250). Mit dieser Hochstimmung ist das naive Beten um äußere Dinge unvereinbar (251). — Die verschiedenen Stufen des mystischen Erlebnisses wurden bei den neuplatonischen, süfistischen, hinduistischen und christlichen Mystikern im wesentlichen gleichmäßig bestimmt. „Ihr psychologischer Grundcharakter deckt sich sogar mit den Versenkungsstufen des Yoga und Buddhismus“ (254), obgleich in letzteren jeder Gedanke an ein Gebet ausgeschlossen ist. Varianten des mystischen Gebets sind die Kultmystik (263 ff.), die Brautmystik (269 ff.), die quietistische Mystik (279 ff.) sowie die Versenkung im Buddhismus (283 f.). Mit Ausnahme des alten Buddhismus entzündete sich jede Mystik am Kult, selbst die Plotins. Eine bedeutsame Rolle spielt das Kultmotiv in der hinduistischen Bhakti-Mystik (264) sowie im orientalisch-hellenischen Synkretismus. Die christliche Mystik war von Anfang an mit dem eucharistischen Geheimnis verknüpft, doch „können wir von einer eucharistischen Mystik im eigentlichen Sinn des Worts erst in der mittelalterlichen Mystik der Ost- und Westkirche reden“ (265). Thomas v. Aquin und Symeon der Neue Theologe sind die klassischen Vertreter. — Die Brautmystik in der hellenistisch-synkretistischen Religions-epoche auf der Idee einer geschlechtlichen Vereinigung (*συννοσία*) mit der Gottheit beruhend, fand nach dem Vorgang der ältesten Prophetie und des Paulus „schon sehr frühe“ — wohl unter gnostischem Einfluß — in verklärter Gestalt einen Eingang ins Christentum (Thomasakten, Tertullian, Hieronymus). Eine beherrschende Stellung erlangte aber der Brautgedanke erst in der mittelalterlichen Mystik. Der Vater der christlichen Brautmystik ist Bernhard von Clairvaux, Hauptvertreter sind Seuse und Jakopone da Todi, Johann vom Kreuz, Teresa, Angelus Silesius. „Am schärfsten ist das erotische Motiv bei Zinzendorf durchgebildet“ (272). Doch gehört das Sexuelle nur zur Peripherie, das Zentrale ist das spezifisch Mystische, „der reine geistige Akt der Wertung, der auf ein übersinnliches Objekt abzielt“ (274). „Das Gebet bringt zusammen die zwei Liebenden, Gott und die Seele, in eine wonnigliche Stätte, da reden sie viel von Liebe“ (275). — Die quietistische Mystik muß aus dem Gegensatz zur affektiven Brautmystik verstanden werden. Bereits bei mittelalterlichen Brautmystikern auftretend, gelangt sie in der romanischen Mystik des 17. Jahrh. zur Alleinherrschaft (Franz von Sales, Madame Chantal, Kardinal Bona, Madame Guyon, Molinos; Tersteegen). Sie ist affektlos und verhält sich gegen alle visionären Erfahrungen ablehnend. Ihr Ziel ist die *sancta indifferentia* und das Eingehen in den „mystischen Tod“ (283). Darum bildet den Inhalt ihres Gebets die (wortlose) Willenshingabe an Gott. Das quietistische Gebet ist also „passives Herzensgebet“, hinter dem sich aber lebendige Aktivität und Willenskraft verbirgt. Von dem buddhistischen „leid- und freudlosen“ *upekha* unterscheidet es sich lediglich durch das Bewußtsein von Gottes Gegenwart. — In der buddhistischen Versenkung fehlen zwar alle charakteristischen Wesenszüge

des mystischen Gebets, aber sie ist mit ihm doch insofern verwandt, als ihre vier *Ifāna*-Stufen mit den Gebetsstufen der christlichen und neuplatonischen Mystiker frappierende Ähnlichkeit haben, und insofern die buddhistische Versenkung selbst ein nur negativ gewendeter Aufstieg zum *summum bonum*, ein Sich-erheben zum Letzten und Höchsten sein will (284).

Im Gebet der prophetischen Frömmigkeit „erwacht das naive Beten des primitiven Menschen mit der diesem eigenen realistischen Kraft und Lebendigkeit (286). Den Anlaß zum Gebet bildet eine augenblickliche, konkrete Notlage. Viel seltener drängen beglückende Erkenntnisse zum Beten. Die dabei tätigen Affekte „besitzen eine entschiedene Ichbezogenheit“ (288). Doch kann diese Ichbezogenheit auch fehlen wie im Preis- oder Lobgebet. Ist das prophetische Beten auch für gewöhnlich eine spontane, auf Gottes Wirken zurückgeführte Affektausübung, so kann es doch bei intensitätsarmen Stimmungen durch tägliche Gebetsschulung „erweckt“ werden (292). Das aus dem Affekt hervorquellende Gebet ist meist improvisiert und zeigt etwas Sprunghaftes (294), zuweilen ist es stilles Herzensgebet (295). Das „Ziel“ des Gebets ist die Behauptung eines Wertes, vor allem das eigene Leben, die Sündenvergebung, die Rettung des Nächsten bzw. die Aufrichtung des Gottesreiches. „Individuell rein ethische Werte nehmen nicht jenen breiten Raum ein, der ihnen in dem rational-moralistischen Religionsideal der Philosophen zukommt“ (300). Im Unterschied zum Beten der Mystiker und Philosophen weist das prophetische Gebet fast immer irgendwelchen eudämonistischen Einschlag auf. Denn die „großen prophetischen Persönlichkeiten waren keine Asketen“ (304). Auch die Mittel der Überredung werden nicht verschmäht, zumal die Berufung auf die göttlichen Heilstatsachen (308) und das Bekenntnis der eigenen Ohnmacht (311). Seine höchste Höhe erreicht das prophetische Beten in der Aussprache der Zuversicht (312) und der Ergebung (317). Diese Ergebung ist „im Gegensatz zum freud- und leidlosen Gleichmut der Mystik aktiv, kein Begraben der Wünsche, sondern die Gewißheit, daß Gott unser Bestes will („die negative Seite eines positiven Wunsches“, Höfding). Die Erhöhungsgewißheit kann sich zum Dankgebet steigern und zum Verlangen nach „Gemeinschaft mit Gott“, aber dieses nicht im Sinne der ekstatischen Vereinigung“ (324). Wie das naive, setzt auch das prophetische Gebet den Glauben an die Gegenwart Gottes voraus, aber „das Gotterleben eines Jesaja, Jeremia und Deuterojesaja sprengte die primitive Sinnlichkeit der naiven Gottesvorstellung“ (326). Gleich dem mystischen verlangt das prophetische Gebet nach Einsamkeit, doch sucht es nicht „eine dauernde Isolierung, sondern die Möglichkeit einer ungehinderten Aussprache mit ihrem Gott“ (327). Viel stärker als in der Mystik tritt in der prophetischen Frömmigkeit der soziale Verkehrscharakter des Gebets hervor. Das in den Psalmen sich äußernde Gebetsverhältnis ist meist ein Dienerverhältnis (331), im Beten Jesu spricht sich ausschließlich das Kindschaftsverhältnis zum Vater aus. Den Propheten verknüpft ein Freundschaftsverhältnis mit seinem Gott (332). Sein Gebetsideal betrachtet er als normativ und deshalb enthält seine Gebetsanweisung im Unterschied zu der der Mystiker „stets eine polemische Spitze“ (334). — So verschieden aber auch das prophetische Beten vom mystischen ist, so berührt es sich mit ihm doch letztlich in dem gleichmäßigen Anstreben eines — im Gegensatz zum primitiven Beten — höchsten Wertes (Gottes), mag dieser höchste Wert vom Mystiker auch nur statisch, vom Propheten dagegen dynamisch verstanden werden (338).

G. Das individuelle Gebet großer Männer (Dichter und Künstler). Auch hier treten „ganz deutlich zwei Typen auseinander: eine kontemplativ ästhetische und eine affektiv-ethische Gebetsweise“ (339). Die Vertreter der ersteren finden sich unter den neuzeitlichen Dichtern und Dichterphilosophen: Rousseau, Goethe, die Romantiker, Emerson, Ruskin, Frédéric Amiel, Paul de Lagarde, Malwida Meysenburg. Die romantische Mystik entbehrt aller pessimistischen Stimmungen; kein Armsünderbewußtsein; das asketische Moment fehlt völlig. Das kontemplative Genießen konkreter ästhetischer Werte ist ihr wesentlich. Der Gott dieser Frömmigkeit ist notwendig pantheistisch (341). Der Mystiker berührt sich mit der das All durchwaltenden Einheit (*tête à tête avec l'infini*). — Der affektiv-ethische Typ charakterisiert sich durch die schlichte Aussprache dessen, was das Herz bewegt; der Gegenstand seines Betens ist meist die Gewinnung eines ethischen Lebensideals, die Erlangung produktiver Kraft zum Dichten und Schaffen im Dienst der Allgemeinheit (Beethoven, Dürer, Benvenuto Cellini, Lope de Vega, Körner). In diesem Sinne äußert sich Hindenburg: „man

merkt es an der Front, wenn die Gebete in der Heimat nachlassen“ (346).

H. Das gottesdienstliche Gemeindegebet. Es ist nicht eine Schöpfung der asozial gerichteten Mystik, sondern des prophetischen Frömmigkeitsgeistes. Hervorgegangen aus der Verschmelzung des synagogalen Gottesdienstes mit dem eucharistischen Mahle (351) kannte es ursprünglich keine bindenden Gebetsformulare. Erst in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. beginnt mit der Bildung fester Kirchenordnungen die allmähliche Stabilisierung des gottesdienstlichen Gemeindegebets. Die umfassende liturgische Reform des 4. Jahrh. umgab die ursprünglich schlichte Mysterienfeier mit einem prunkvollen Zeremoniell (353). Die Reformation verbannte die „geheimnisvolle Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn“ aus der Liturgie und erneuerte so den „rein geistig-sittlichen Wortgottesdienst“ des synagogalen Judentums (354). — Das gottesdienstliche Gemeindegebet ist eine Eigentümlichkeit der jüdisch-christlichen Religion. Ursprünglich der Ausdruck eines religiösen Kollektivlebens („ein Leib sind wir viele“), diente es auch der gegenseitigen Erbauung sowie pädagogischen Zwecken. Im alexandrinischen Judentum wie im späteren Protestantismus wurde es durch die Predigt zurückgedrängt (360). Wie bei den Primitiven besteht seine ursprüngliche Form im Gebete eines Gemeindegliedes (*κατὰ ἑαυτόν*). Als mit dem Verwehen des urchristlichen Enthusiasmus an die Stelle des persönlichen Geistbesitzes das kirchliche Amt trat, wurden die Bischöfe und Presbyter die amtsmäßigen Liturgen. Wenn auch die „Propheten“ das Eucharistiegebet noch in völlig freier Weise sprechen durften, spielte doch bereits um die Wende des 1. Jahrh. der Bischof „eine hervorragende Rolle beim gottesdienstlichen Gemeindegebet“ (361). Die Worte des Gemeindegebets waren ursprünglich ebenso frei wie die des individuellen Gebets. Doch entstand „schon frühe das Bedürfnis zur Formulierung und Aufzeichnung von Mustergebeten, die jedoch keine bindenden Gebetsformulare darstellen“ (362). „Bis weit ins 3. Jahrh. blieb augenscheinlich das freie Gebet vorherrschend“ (363). Die protestantischen Sekten suchten dieses freie Gebet zu erneuern (364). Mit der Eigenart des ursprünglich freien Gemeindegebets hing es zusammen, daß „noch in der altchristlichen Liturgie die respondierende Gemeinde viel häufiger das Gebet des Liturgen unterbrach als später, wo der lebendige Kontakt zwischen beiden sich löste“ (367). Die responsorischen Gebete sind alle stereotyp und formelhaft. Von Anfang an findet sich auch der melodische Chorgesang (368). Der Inhalt des Gemeindegebets ist Lobpreis und Danksagung, zumal mit Bezug auf die Heilstaten Gottes (371). Das eucharistische Hochgebet der alten Kirche umspannt in geschichts-philosophischer Betrachtung das ganze Weltendrama, erst mit dem 4. Jahrh. verflüchtigt sich diese breite Epik zu einer bloßen Hervorhebung eines einzelnen Heilsfaktums (375). — Das Sündengefühl, das sich im Bußgebet der christlichen Gemeinde ausspricht, ist gegenüber dem jüdischen reiner und persönlicher (377). Die Gemeindebete betrifft ursprünglich die volle, baldige Verwirklichung der Gottesherrschaft; mit dem Verblasen der eschatologischen Hoffnung um die Wende des 1. Jahrh. verschwindet die Reichsgottesbitte, an ihre Stelle tritt die Bitte für die Kirche, ihre Bewahrung und ihr Wachstum (379). Einer der wichtigsten Abschnitte des altchristlichen Gottesdienstes ist das allgemeine Fürbittengebet (382), in den evangelischen Kirchen wurde es freilich bedeutsam reduziert und zum Teil (wie in der preußischen Agenda) zu einer politisch-patriotischen Paränese (385). — Die Gebetsanrufung im ursprünglichen christlichen Gemeindegebet bezog sich auf Gott den Vater allein, nie auf Jesus (388), wenn auch der Name Jesu in jedem liturgischen Gebet genannt wurde (im Namen Jesu). Aber bei der Rolle, „welche das enthusiastische, persönliche Gebet in den urchristlichen Gebetsversammlungen spielte, ist es unzweifelhaft, daß nicht nur im privaten Gebetsleben — das Gebet des sterbenden Stephanus ist das älteste Dokument eines direkten Gebets zu Christus —, sondern auch im Gemeindegottesdienst solche Gebete an Christus selbst gerichtet wurden“ (389). Von da drangen sie später auch in das liturgische Gebet ein. „Das älteste Beispiel hierfür dürfte die große Doxologie (das *Gloria* der römischen Messe) sein“ (389). In dem kontemplativen Charakter des liturgischen Lobpreises offenbart das gottesdienstliche Gemeindegebet „eine gewisse Verwandtschaft mit dem individuellen mystischen Beten“. Doch ist diese Beziehung zum mystischen Beten „keine innere. Der Frömmigkeitsgeist, der aus ihm redet, ist vielmehr durch und durch prophetisch“ (392). — Je nachdem die heilige Handlung oder das heilige Wort im Mittelpunkt steht, zerfällt das

gottesdienstliche Gebet im Judentum und im Christentum trotz seines einheitlichen Grundtyps in drei Untertypen. Im Urchristentum bildet „das doppelte Mysterium der Eucharistie — die *ἀνάμνησις* der Heilstat Jesu und die Tischgemeinschaft mit dem Herrn — der Brennpunkt des Gottesdienstes“, die Gebete umrahmen die heilige Handlung, aber in Form eines Kollektivgebets. „Die ganze Gemeinde, nicht ein isolierter Amtspriester, ist es, die betet“ (394). In der katholischen Kirche ist zwar auch „dasselbe Geheimnis, das in den Christenhäusern zu Jerusalem, Korinth und Rom gefeiert wurde“, der Mittelpunkt des Gemeindegottesdienstes, aber „das liturgische Meßgebet ist kein wirkliches Gemeindegebet mehr“. „Der Priester betet im Namen des Volkes und für das Volk; aber die Gemeinde betet nicht mit ihm, sondern für sich“. Das Gebet des Volkes ist also „kein gemeinsames, sondern ein individuelles Gebet“ (395). Mit dem Eindringen des „antiken Opferbegriffs“ in die römische Messe vollends wurde „der liturgische Gottesdienst . . . eine Mysterienliturgie, der die fromme Gemeinde in stummer Andacht und ehrfürchtiger Ergriffenheit, aber nicht mit aktiver Anteilnahme beiwohnt“ (396). — Im Unterschied zum Urchristentum und zur katholischen Kirche ist das Mysterium in den evangelischen Kirchen „nur rudimentär“ erhalten. Der Gottesdienst ist vielmehr „ein völlig geistig-sittlicher Wortgottesdienst“ (397). Durch „diese spröde und keusche Geistigkeit“ empfängt aber der evangelische Gottesdienst „nur scheinbar“ eine Läuterung und Vertiefung des religiösen Gemeindelebens, da „gerade im Sinnlichen, Primitiven, Mysteriösen der Zauber und die Kraft des Gemeindegottesdienstes liegt“ (398).

I. Das individuelle Gebet als religiöse Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen. In den großen Gesetzesreligionen des mazdaistischen Parsismus, des nachexilischen Judentums, des Islam und des vollentwickelten Katholizismus gilt das Gebet „als Leistung des einzelnen Menschen gegenüber Gott, zunächst als Pflicht, sodann als verdienstliches gutes Werk“ (401). Im Katholizismus freilich „nimmt das gesetzliche und verdienstliche Beten nur eine untergeordnete Stelle ein und beschränkt sich meist auf die breiten Volksmassen“. Die Idee der Leistung bedeutet ein Wiederaufleben des primitiven Opfergedankens (404), insofern das *do ut des* hier in spiritualisierter Form erscheint. Der Inhalt des gesetzlichen Gebets „steht durchaus auf der geistigen Höhe der Religionen, deren Bekenner diese formelhaften Gebete rezitieren“. Doch bringt sein „Formalismus notwendig eine Entgeistigung und Veräußerlichung mit sich“. Immerhin hat auch der mechanisch Betende „das Bewußtsein, daß er es mit etwas Heiligem zu tun hat“. Das dadurch entstehende vage und verschwommene Andachtserlebnis ist also doch „ein echtes religiöses Erlebnis“. „Mit psychologischer Feinfühligkeit“ unterscheidet deshalb die kirchliche Theologie zwischen *attentio*, „der Aufmerksamkeitsspannung“, und *devotio*, „dem gefühlsmäßigen Andachtserlebnis“ (407).

Aus unserer gedrängten Inhaltsangabe mag ersichtlich sein, welch ungeheures Material in Heilers Buch verarbeitet ist. Es ist die besondere Gabe des Verf., sich auch in Anschauungs- und Empfindungsweisen, die ihm persönlich ferne liegen, wie z. B. in die Luthers, derart einzufühlen, daß sie in ihrer intimsten Färbung festgehalten scheinen. In der Natur des behandelten Gegenstandes ist es gelegen, daß die rein wissenschaftlichen Erkenntnisse von nicht wenigen Werturteilen begleitet sind, die zur Gegenrede reizen. Schon die rein phänomenologische Unterscheidung des Gebets in gewisse Haupttypen ist von subjektiven, aus dem Gegenstand nicht unmittelbar ablesbaren Gesichtspunkten nicht frei. So lange jedoch die Spärlichkeit der Quellen bzw. unsere ungenügende Einsicht in die Geistesentwicklung des Menschen eine exakte Entwicklungsgeschichte des Gebets zu schreiben verhindert, ist die phänomenologische Wertung und Abgleichung immerhin noch am ehesten geeignet, das Auf und Nieder des Gebetslebens festzustellen und so wenigstens in groben Umrissen und von der Ferne die Entwicklungskurven zu zeigen. Ohne ein gewisses Vergewaltigen und ein nivellierendes Herunterdrücken der wirklich überragenden Gebetsgenien ging das freilich

nicht ab. Gestalten wie Jeremias, Teresa und Luther, zumal aber Jesus selbst, in dessen Beten „das Urphänomen des Betens, das Kindschaftsverhältnis des Beters zum Vatergott in seiner höchsten Reinheit durchbricht“, dessen Ölbergsgebet „der Gipfelpunkt der Geschichte des Gebets“ ist (207), hätten deshalb in ihrer Eigenart belassen und beleuchtet und vor dem Untertauchen in der Menge der übrigen Beter bewahrt bleiben sollen. Wenn H.s ganzes Buch den Satz kommentiert: „das Christentum ist die eigentliche Heimat des persönlichen Gebets“ (205), war dann nicht wenigstens sein göttlicher Stifter als typschaffend von den übrigen Trägern des gleichen Typs zu unterscheiden und auf sein Neues eingehend zu befragen? Wir hätten also eine innigere Verbindung der phänomenologischen mit der historischen Betrachtungsweise wenigstens dort gewünscht, wo die Beter im Mittagslicht der Geschichte stehen. Das Gewaltsame und Subjektive des typologischen Verfahrens zeigen mit besonderer Deutlichkeit auch die Ausführungen des Verf. über den mystischen und prophetischen Gebetstyp. Wiederholt sieht er sich genötigt, in den konkreten Betern eine Vermengung beider Typen anzuerkennen (vgl. 213. 235. 285. 319 usw.) — wer könnte auch in dem „prophetischen Typ“ von Jesus oder Paulus mystische Besonderheiten verkennen? Immer wieder muß er an dem von ihm entworfenen Grundtyp des Mystikers Abstriche machen und zuweilen bedeutende Varianten unterscheiden, weil eben die geschichtlichen Träger dieser „Typen“ sich in die gegossene Form nicht freundlich schicken wollen. Die rein phänomenologische Betrachtungsweise ist also gerade der Fülle des religiösen Erlebnisses gegenüber nicht immer genügend und führt zu Gewaltsamkeiten. Jedenfalls vermag sie der Eigenart der überragenden, „schöpferischen“ Beter nicht hinreichend gerecht zu werden. Die phänomenologische Beschreibung hat der Verf. mit einer Reihe von religions- und dogmengeschichtlichen Anmerkungen gewürzt, die immer interessant sind und eine seltene Vertrautheit mit den modernen Fragestellungen bekunden (vgl. 60 ff. 204. 270. 340 ff.), aber sich zuweilen (vgl. 265. 351. 361. 388) allzu willig dem naiv entwicklungsgeschichtlichen Schema einordnen. Das nimmt um so mehr wunder, als gerade H. sonst ein bei Religionshistorikern und -Psychologen seltenes offenes Auge für die irrationale, elementare Urgewalt des religiösen Phänomens verrät, das sich niemals restlos in dialektisch reinliche Formeln einfangen läßt. Da diese entwicklungsgeschichtlichen Notizen ohnehin nur an der Randzone des Themas liegen, dürfen wir ihre Besprechung unterlassen und uns der Darstellung der Gebetstypen unmittelbar zuwenden.

Daß das formlose chaotische Gebet einer Gruppe wahrscheinlich älter sei denn das Gebet einzelner in individuellen Nöten (48), scheint uns schon deshalb zweifelhaft, weil die individuelle Not für gewöhnlich früher einzusetzen pflegt denn die kollektive Not. Die S. 39. 40. 49 ff. verzeichneten primitiven Gebete betreffen der großen Mehrzahl nach ein persönliches Anliegen. — Die Meinung, der Übergang des gesamten Kults in die Hände von Berufspriestern bedinge eine starke Bindung des religiösen Lebens und eine Zurückdrängung des freien Verkehrs mit der Gottheit (43, ähnlich 133), erfährt durch die Bemerkungen von S. 38 und 44 eine Einschränkung, wonach gerade in den antiken Religionen, in denen in gemeinsamen Angelegenheiten der Berufspriester betet, „das Beten des einzelnen in persönlichen Anliegen stärker hervortritt als bei den Naturvölkern“. Ähnlich wird der Satz: „wo das Opfer dominiert, ist eine Niveausenkung der Religion unvermeidlich“ (59, ebenso 143) durch die

Notiz des Verf. beleuchtet, daß zum mindesten das den Schöpfergottheiten dargebrachte Opfer „ein Huldigungsakt, ein Ausdruck der Verehrung, eine Anerkennung der Abhängigkeit von Gott“ (61) sei und daß mitten im öffentlichen Gottesdienst des Katholizismus eine „individuelle Mystik“ habe emporblühen können (395). Nicht mit jedem Opfer ist also eine „Niveausenkung“ der Religion notwendig verbunden. — Das Gelübde erklärt H. aus dem Mißtrauen des Primitiven gegenüber der Gottheit: „er traut dem Gott nicht mehr recht“ (65), es sei deshalb „zweifellos jünger als das schlichte Opfergebet“. Aber weshalb opfert z. B. der Dschaggeneger ohne weiteres, sobald das Gelübde dem Kranken nicht gleich zu helfen verspricht (vgl. 65)? Nicht Mißtrauen auf den Erfolg scheint also der Grund seines Gelübdes zu sein, sondern die naiv eudämonistische Absicht, möglichst viel im Opfergeschäft für sich herauszuschlagen. Das Gelübde ist also kaum jünger als dieser naive Eudämonismus selbst. Wenn der „biedere Algäuer“ der Mutter Gottes versprach, nach glücklicher Wiederkehr aus dem Feld zu Fuß nach Altötting zu wallfahren (66), so machte er dieses „Gelübde“ doch wohl aus einer ganz anderen Geisteshaltung heraus denn der Primitive. Er wollte nicht wie dieser profitieren, sondern möglichst kräftig, mit realer Bekundung seines Opferwillens den Allmächtigen bitten. Das Mätzchen vom Algäuer und das andere vom „bayrischen Bauern“, der „den hölzernen Herrgott auf den Mist warf“ (71), wäre im Interesse der Vornehmheit des Werkes besser vermieden worden. — Mit Bedauern vermissen wir eine eingehendere Untersuchung über das primitive Verhältnis von Ethik und Gebet. Auch wenn der Primitive ethische Akte wie z. B. Selbstanklage und Beichte vor dem Zauberer nur als „Mittel zum Zweck“ (74) setzt, so spricht sich darin immerhin ein auch ethisch bestimmtes Verhältnis zur Gottheit aus. Der Verf. selbst gibt S. 75 zu, daß in den primitiven Gebeten um Sündenvergebung das „echte religiöse Sündengefühl“ schon „anklänge“. War überdies, wie H. mit Grund vermutet, der Gebetsverkehr des Primitiven mit dem Schöpfergott d. i. dem Urvater „in den vergangenen Zeiten reicher und lebendiger wie in der Gegenwart“ (110), so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Glaube an den Schöpfergott als den höchsten Gesetzgeber, als eine „sittliche Gottheit“ (107) eine ausgeprägt ethische Stimmung in das religiöse Verhältnis brachte. Sollte wirklich der Primitive, der, wie der Verf. S. 75 ff. nachweist, so hohe Töne der Zuversicht und Ergebung in den Willen Gottes fand, die ethischen Worte nur als „Mittel der Überredung“, nicht als unmittelbare Forderungen seines Kindesverhältnisses zur höchsten Gottheit eingeschätzt haben? Die Gebetsstimmung des Primitiven war darum wohl auch ethisch gefärbt, mochten auch die rein eudämonistischen Motive überwiegen. — Die Frage, ob der Glaube an den Schöpfergott älter sei als die Verehrung der Natur- und Tätigkeitsgötter, glaubt H. nicht ohne eine „geschichtsphilosophische Konstruktion“, also nicht auf dem Wege einer „streng geschichtlichen oder psychologischen Erkenntnis“ beantworten zu können (113). Eine streng geschichtliche Lösung des Problems wird nun wohl auch so lange unmöglich sein, als die Quellen versagen. Doch dünkt uns eine Entscheidung auf psychologischem Wege nicht aussichtslos. Gelingt es, die zum Glauben an den Schöpfergott treibenden seelischen Motive scharf herauszustellen und von den zur Abgötterei führenden Motiven innerlich abzugrenzen, wird die Priorität dort zu finden sein, wo die Triebe sich als elementare, ursprüngliche offenbaren. H. hat diesen Weg auch bereits mit Glück beschritten. Ein überzeugender Nachweis der Priorität des Urvaterglaubens würde freilich nur durch eine breit angelegte, eindringende religionspsychologische Studie zu erbringen sein. — Das Urteil des Verf. über die innere Unwahrhaftigkeit und den raffinierten Egoismus der antiken Priesterhymnen (155) und über den seelenlosen, steifen Charakter der alten Ritualreligionen überhaupt (163 f.) ist wohl zu scharf. Es finden sich in den angezogenen Hymnen doch auch schlichte, warme Herzenstone, zumal in den Klage- und Lobliedern (159). Und wie hätte die henotheistische Erhebung des angebeteten Gottes im Beter echte, in individuelle Hymnen sich ausgießende „Gottesliebe“ wecken können, wenn sie wirklich nur „aus schmeichlerischer Gefälligkeit“ geboren gewesen wäre (165)? Daß sich sowohl im alten Mittelamerika und im vedischen Indien wie in Ägypten und Assyrien „von der Ritualdichtung eine freie, literarische Hymnenpoesie ablösen“ konnte (185), nötigt zur Annahme, daß unter den starren Formeln der Ritualreligionen doch noch viel echte Frömmigkeit pulsierte. — Allzu leuchtend zeichnet H. hingegen wohl das Beten der hellenistischen Vollkultur. Die von ihm angeführten Zeugen gehören ausnahms-

los der obersten hellenischen Schicht des 5. Jahrh. an. Dürfen aber die Dichter und Philosophen als die ausschließlichen Träger jener hellenischen „Vollkultur“ angesprochen werden? Die griechische Volksreligion mit ihrem Kult der Unterirdischen, der Mutter Erde und der Göttermutter, mit ihrem Zauber- und Fluchwesen gibt jenem strahlenden Bild der „Vollkultur“ doch eine düstere Folie. Wird nicht übrigens selbst noch im platonischen Gastmahl die Mantik als ein wesentlicher Teil des Kults neben Gebet und Opfer angeführt? Und wie kann das dem Griechen so geläufige „Fluch- und Rachegebet“ (178) mit der angeblich „echt hellenischen“ Forderung: „maßvoll zu beten“ (179) in Einklang gebracht werden? — Daß das Gebet dem Philosophen „etwas Entbehrliches“ war (188), gilt wohl nur von dem ethischen Bittgebet. Das Lobgebet betrachteten nach dem vom Verf. erbrachten Zitatens wenigstens Epiktet (187) und Voltaire (188) als Lebensaufgabe und Pflicht. — Eine eindringende, ungemein lehrreiche und anregende Untersuchung widmet H. dem Gebet in der individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten. Und doch sieht sich der Leser gerade hier zu häufigem Widerspruch veranlaßt. Im Unterschied zu Söderblom, der unter Mystik im weitesten Sinn eine „Gewißheit“ versteht, „welche nicht den gewöhnlichen Weg durch die Sinne und die Reflexion passiert hat“, will der Verf. das Wort, „dem neuplatonischen Gebrauch des Stammworts *μυστικὴ* entsprechend“ in dem engen Sinn einer „negativen, weltverneinenden Form der Frömmigkeit“ gefaßt haben (212). So wird er von vornherein dazu verleitet, die neuplatonische spekulative Mystik, wie sie nachmals auch von Eckart übernommen wurde, als die eigentliche Grundform der Mystik anzusehen, nach der die Wesensmerkmale der Mystik überhaupt zu bestimmen sind. Die angeführten Wesensmerkmale sind denn auch meist derart, daß sie in der christlichen Mystik nicht oder nur unvollkommen gefunden werden (vgl. 215 ff.). Der Verf. sieht sich zu dem Geständnis genötigt, daß „eine konsequente Durchbildung und reine Ausprägung eigentlich nur außerhalb des Christentums möglich ist“ (234). Damit gibt er selber zu, daß er seinen Typ der mystischen Frömmigkeit nicht vom christlichen Beten abgelesen hat. Er hat ihn vielmehr einer Mystik entnommen, der gerade das fehlt, was nach dem Verf. die Grundbestimmtheit eines echten Gebetes ausmacht: das Bewußtsein um einen unmittelbaren Kontakt mit dem lebendigen Gott (vgl. u. a. 199. 413 f.). Wenn das Gebet der individuellen Frömmigkeit zu untersuchen war, diese individuelle Frömmigkeit aber „ihre eigentliche Heimat“ im Christentum hat (205), warum greift der Verf. zu fremden Typen, zu Typen, die nicht einmal das Gebetsphänomen an sich, geschweige denn das christliche Gebet ausreichend zu erfassen vermögen, ja seinen Eigenwert geradezu zu verzerren drohen? Der Verf. war viel zu einsichtig und gründlich, um diese Gefahr nicht zu sehen. Darum trennt er die christliche Mystik als Gottesmystik von der spekulativen und unterscheidet in der Gottesmystik wieder eine personalistische von der abstrakten, die affektlose von der affektiven usw. Aber diese Unterscheidungen würden nicht als wesentliche Entstellungen des Grundtyps empfunden werden, wenn er die christliche Mystik autochthon aus ihren eigenen Erscheinungsformen, nicht mit Hilfe fremder, außerchristlicher Modelle zu begreifen versucht hätte. Die Berührungspunkte der christlichen mit der spekulativen Unendlichkeitsmystik sind rein formular, psychotechnischer Art. Sie erklären sich aus der relativen Einheit des menschlichen Seelenlebens. Bei annähernd gleichen Verhältnissen wird sich der der Menschennatur angeborene Beschauungstrieb ungefähr nach derselben Skala äußern. So ist es nicht verwunderlich, wenn zwischen den Gebetsstufen der neuplatonischen, süßistischen, hinduistischen und christlichen Mystiker im wesentlichen kein Unterschied besteht. Inatürlich dagegen unterscheidet sich die Gottesmystik von der rein kosmischen in jeder Richtung sowohl im Grunderlebnis (vgl. 216) wie in dem davon ausstrahlenden Affektleben. Es wäre ein Leichtes, dieses an der Hand der vom Verf. angeführten Wesensmerkmale der „reinen“ Mystik im Leben der h. Teresa, des h. Johannes vom Kreuz, der h. Katharina v. Siena im einzelnen nachzuweisen. Die Gottesmystik ist somit kein Untertyp der spekulativen Unendlichkeitsmystik — mag diese auch historisch vorausgehen und in der christlichen Frömmigkeit diese und jene Ableger gefunden haben —, sondern eine selbständige, eigenartige Form des Gotteserlebens. Insofern auch die prophetische Frömmigkeit dieses Gotterlebens zur Voraussetzung hat, steckt auch in ihr echte Mystik. Darum ist jeder echte Prophet ein

Mystiker, aber nicht jeder Mystiker ein Prophet. Es ist doch bezeichnend, daß, wie dem Verf. wohl entgangen ist, die Formulierung des Gebets als *elevatio mentis ad deum*, welche nach seiner Versicherung „die phänomenologische Eigenart des mystischen Gebets treffend bestimmt“ und deshalb als „die klassische Definition der Mystik“ anzusprechen ist (241), sich auch bei Luther und Zwingli, den Wiedererweckern des reinen prophetischen Typs, wörtlich findet (334. 335). Was die spezifisch christliche Mystik von der spezifisch prophetischen Frömmigkeit unterscheidet, ist tatsächlich nur Peripherisches und Formales: die Vorliebe zur Beschauung und die davon bedingte methodische Gebetsschulung. Die christliche Theologie spricht deshalb mit feinem Verständnis für ihre Wesensart von einer *vita contemplativa* zum Unterschied von der das Beschauungserlebnis auch nach außen tragenden *vita activa*. Aber diese Unterscheidung ist keine wesentliche, sondern lediglich eine graduelle (gegen Heiler 330. 337 etc.). Jede echte Gottesmystik ist sozial interessiert (vgl. besonders Katharina von Siena) wie umgekehrt jeder echte Prophet Stunden der Beschauung haben muß. Beide Frömmigkeitsformen ergänzen sich einander. Daraus erklärt sich m. E. die Tatsache, die H. „zu den interessantesten Tatsachen in der inneren Geschichte der christlichen Religion“ zählt, daß „die mittelalterliche mystische Gebetsweise aus der katholischen Erbauungsliteratur in die evangelische eindrang und bereits am Ende des 16. Jahrh. in allen evangelischen Gebetbüchern dominierte“ (210). Der Verf. hätte sich in seiner Darstellung der individuellen Frömmigkeit nicht zu gewaltsamen Abstrichen und Umdeutungen sowohl beim Mystiker wie beim Propheten genötigt gesehen, wenn er nicht in allzu ängstlicher Anlehnung an das neuplatonische *μυστικὴ* den engen neuplatonischen Typ, sondern Söderbloms weite Begriffsbestimmung der Mystik zugrunde gelegt und die theologische Unterscheidung der *vita contemplativa* und *activa* sorgsamer beachtet hätte.

Noch manche kritischen Anmerkungen wären zu den Ausführungen des Verf., zumal zu seinen Darlegungen über das gottesdienstliche Gemeindegebet, zu machen. Das ungeheuer weite Gebiet, das er in Angriff nahm, konnte unmöglich in jeder Parzelle gleichmäßig gründlich bebaut werden. In formaler Hinsicht fielen namentlich zahlreiche Wiederholungen auf. Doch sind diese und ähnliche Ausstellungen der Größe des Geleisteten gegenüber nicht ernstlich in Anschlag zu bringen. Einen kleinen Begriff von der unglaublichen Stofffülle, die hier verarbeitet ist, gibt uns das dem Werk beigegebene Literaturverzeichnis, das nicht weniger als 34 Seiten in Kleindruck umfaßt. Dazu kommt ein sorgsam ausgearbeitetes Völkerverzeichnis, ein Personen- und Autoren- und ein Sach-Verzeichnis. Das schlichte Phänomen des Gebets hat tatsächlich noch keinen gelehrteren, eindringenderen Kommentar gefunden. Kein Theologe von Fach kann an diesem *opus grande* vorübergehen. Manches darin wird seine Glaubensüberzeugungen vertiefen, manches zu kritischer Stellungnahme nötigen. Wir wünschen dem jugendlichen Verf., der sich bereits durch gediegene Aufsätze über die buddhistische Versenkung und über die Körperhaltung beim Gebet in der religionsgeschichtlichen Welt bekannt gemacht hat, von Herzen Glück zu seinem im ganzen ausnehmend gelungenen großen Erstlingswerk. Möge ihm Gott zu den angekündigten weiteren Arbeiten: über die christliche Gebetsfrömmigkeit des Mittelalters, über die mystische Versenkung im Buddhismus (VIII. 284), über Gebet und Zauberspruch (113) Gesundheit und Segen geben!

Straßburg i. E.

K. Adam.

Kleinere Schriften zu Luthers Reformation.

Lietzmann, Hans, Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart. Rede zur Reformationsfeier der Universität Jena am 31. Oktober 1917. Bonn, Marcus u. Weber, 1918 (16 S. kl. 8°). M. 0,80.

Der Verf. möchte für die Gegenwart der protestantischen Kirche folgende „Ideale“ Luthers wieder belebt sehen: 1. daß der Glaube nicht in „Denkform und Formeln“ einer sog. orthodoxen Lehre gefaßt, sondern nach der „Grunderkenntnis Luthers“ als „persönliches Vertrauensverhältnis zu Gott“ verstanden werde; 2. daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen mehr verwirklicht werde, und zwar 3. durch Zuhilfenahme von Luthers Ideal der Vereinigung der ersten Christen. Hier führt er aus: neben den Berufspastoren seien „Seelsorger im Nebenamt“, Männer und Frauen, nötig, die für „Gemeinschaften von wirklich innerlich verbundenen Christen“ wirken könnten; denn die große Masse der heutigen Taufchristen würde bei Luther „als Türken und Heiden gelten“ (12); 4. im Verhältnis zwischen Kirche und Staat sollte wenigstens für die Zukunft dahin gestrebt werden, daß die Kirche „ohne staatliche Nothilfe sich selbst in Luthers Sinne verwalte“. So aber sei, was Luther nur aus „Notstand“ zugelassen, die landesherrliche Kirchengewalt, zum Normalstand geworden. Auf die unzähligen praktischen Schwierigkeiten bei der Durchführung dieser Gedanken läßt sich der gelehrte Theologe in seiner kurzen Rede nicht ein. Er verweilt vorwiegend historisch bei den angegebenen sogenannten „Idealen“ Luthers, die freilich ihre Schwierigkeiten, ja zum Teil ihre logische Unmöglichkeit selbst nicht verhehlen und in unklarer Weise mit anderen relativ mehr ausführbaren Gedanken vermischt sind.

Die Jenaer Festrede bedeutet einen großen Schritt von der Orthodoxie, deren Burg einst diese Universität gewesen, zu dem dogmenlosen Christentum unserer Tage.

Ritschl, Otto, Luthers religiöses Vermächtnis und das deutsche Volk. Ein Vortrag. Bonn, Marcus u. Weber, 1918 (28 S. gr. 8°). M. 1.

Das „Vermächtnis Luthers“ besteht in seinem Grundsatz, daß es „aller Feindschaft und Verfolgung gegenüber auf ein unerschütterliches Bekenntnis des Glaubens ankomme, wenn Gott in den Schwachen (nach 2 Kor. 12, 9) mächtig sein solle, um gerade durch sie sein Werk zu vollführen“ (20). Das wendet der Verf. mit nachdrücklicher und herzlicher Aufforderung zum Ausharren auf die Leiden des damals tobenden Krieges an, in „dem wir ja doch wieder die Schwachen sind“ im Vergleich mit der Überzahl unserer Feinde. Der Bonner Theologieprofessor findet, daß „ohne Luthers religiöses Vermächtnis der unüberwindliche Widerstand unserer Heeresmacht gegen eine Welt erbitterter Feinde“ nicht hätte geleistet werden können. Das unverlierbare Vermächtnis, das bei Luthers Auftreten zu Worms triumphiert hat, wird dem „deutschen Volke“ mit Wärme anempfohlen — fast als ob die Katholiken nicht zum deutschen Volke gehörten und nicht glänzend auf den Schlachtfeldern und in der Heimat sich bewährt hätten. Doch es sei kein Gewicht gelegt auf solche Entgleisungen, an die uns schon die vereinte Kriegs- und Lutherstimmung der letzten Jahre gewöhnt hat. Übrigens hält sich auch in der »Evang. Freiheit« (1918 S. 194) eine protestantische Stimme darüber auf, daß R. „den heldenhaften Widerstand unserer Truppen an der

Front so uneingeschränkt mit dem religiösen Vermächtnis Luthers in Verbindung bringt“.

Am Anfang macht der Verf. einen guten Anlauf zu neuer und origineller Darstellung der Entwicklung Luthers, nämlich jenes Weges durch die Höllenresignation in seiner Prädestinationsangst, der zu dem „trotzigen Glauben“ an den Sieg seiner Lehre und seines göttlichen Berufes eben durch die Schwachheit geführt habe. Es sind Nachklänge aus den in seiner »Dogmengeschichte des Protestantismus« niedergelegten Studien über den neuentdeckten Römerbriefkommentar des jungen Luther. Aber dann kommt er bei der Darstellung der Siege des „schwachen“ Protestantismus in den Jahrhunderten zu einem die Hälfte des Raumes füllenden trockenen und akademischen Überblick über die ganze Geschichte seit den Jahren Luthers, der nur ermüdend wirken kann.

Kittel, Rudolf, Prof., k. s. geheimer Rat, Luther und die Reformation. Rede, gehalten am 31. Oktober 1917 zum Antritt des Rektorates der Universität Leipzig. Gotha, Perthes, 1918 (24 S. gr. 8°). M. 1.

Wer in dieser Rede irgend einen neuen oder auch nur individuell gefaßten Inhalt zu finden erwartet, kommt nicht auf seine Rechnung. Sie enthält nur in gewählten Worten die in hundert Schriften des Reformationsjubiläums immer wieder verarbeiteten Gedanken von Luthers Größe und seiner segensreichen Nachwirkung. Als Gelegenheitsvortrag mochte die Arbeit vor ihrem engeren Publikum einigermaßen ihren Zweck erfüllen; sie wird als literarische Leistung von vielen anderen Veröffentlichungen des Lutherjahres übertroffen. Macht man an ihren Hyperbeln auch alle die Abstriche, die Festreden ja bekanntlich sich gefallen lassen müssen, so bleibt doch noch eine erdrückende Lutherstimmung übrig. Da Luther der „Entdecker einer neuen Moral ist“, so stehen wir damit, heißt es, „vor einer Tatsache von fast unermeßlicher Tragweite“. „Was in Kultur, Kunst, weltlicher Wissenschaft und Technik, Handel und Industrie — kurz auf allen Gebieten des Lebens außerhalb des unmittelbar religiösen Gebietes besonders geschaffen ist, trägt in dieser Hinsicht den Stempel der Reformation an sich“ (19). Dagegen im Katholizismus „hemmt und verneint eine lähmende Kraft im Grunde alles das, was der Protestantismus in Arbeit und Kulturtätigkeit freudig bejaht“ (ebd.). Mit befremdlicher geistiger Geschmeidigkeit rühmt der Verf. an Zwingli, daß er dem Protestantismus mehr „rationale Denkweise“ gegeben, und an Calvin, daß er in seiner Prädestinationslehre „das Tiefsinnigste und Kraftvollste, was systematisches religiöses Denken hervorgebracht hat“, beisteuerte (10. 12). Der Pietismus ebenso wie der Rationalismus gelten ihm als großartige Erscheinungen der Reformation. Lessing, Kant und Hegel (der „die Einheit des Menschengeistes mit Gott behauptet“) sind ihm die großen „Zeugen protestantischen Geistes“ (17). Immer aber und besonders gegenüber den „gewaltigen Veränderungen auf religiös-kirchlichem Gebiet und im Verhältnis der Kirche zum Staat“, die der Redner schon mit Händen greift, muß man nach K. zu dem „religiösen Erlebnis aus der Klosterzelle von Wittenberg“ zurückkehren.

Below, Georg von, Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung. Vortrag in der Gehe-Stiftung zu Dresden. [Vorträge der Gehe-Stiftung Bd. 9, H. 1]. Leipzig und Dresden, B. G. Teubner, 1918 (38 S. gr. 8°). M. 1.

Der tiefgreifende Einfluß der Glaubensspaltung auf

die Ausgestaltung der politischen Verhältnisse, besonders in Deutschland, ist eine geschichtliche Tatsache. Es handelt sich nur um die Wertung dieses Einflusses und um die Aufspürung seiner eigentlichen Ursachen. Die vorliegende Rede des Freiburger Historikers will hierzu nicht sowohl einen neuen kritischen Beitrag bringen, als in großen Zügen den vierhundertjährigen Gang der Entwicklung nach seinem durch langjährige Betrachtung gewonnenen Urteile darlegen. Es geschieht in gedankenreicher Vorführung der Hauptmomente. Die Fortbewegung der Ideen dürfte jedoch durchsichtiger, die Darstellung belebter und durch konkrete Züge anschaulicher gemacht sein. Inwieweit die Kirchentrennung zur Entfestigung der öffentlichen Ordnung von verschiedener Seite beitrug, ist nicht klar gemacht, dagegen findet der Verf. in der Beseitigung der Autorität der alten Kirche und der damit zusammenhängenden Verselbständigung des Staates ein glückliches und (nicht mit Unrecht) das Hauptmoment, das zur Hinüberführung in die neuen Zustände beigetragen. Der positive Inhalt der neuen Glaubenspredigt kommt ihm dabei nicht in Betracht. Die Entstehung der fürstlichen Landeshoheit auf Kosten der Reichseinheit ist gut beleuchtet, aber der Durchgang der späteren Staaten durch den vom Landeskirchentum begünstigten Absolutismus tritt nicht genug hervor. Dabei ist die Parteinahme für Luthers Werk Ursache von sehr fragwürdigen Aussprüchen, die sich in die Gedankenreihen einmischen, wie der von dem „politisch-universalen Herrschaftsanspruch“ der Kirche zu Luthers Zeit (11). Von der hierarchischen Einrichtung der Kirche heißt es S. 5: „Mit der Anschauung, die Luther vertrat (von Werkgerechtigkeit), fiel die Mittlerstellung des Papstes und der Kirche hinweg, denn sie beruhte auf der Anrechnung guter Werke“. Sie beruhte aber doch auf ganz Anderem. Das Prinzipielle ist in der Schrift das am wenigsten Befriedigende, und doch kommt bei dem behandelten Thema so viel auf Klarheit der Grundsätze an, die in die Vielheit des verschiedenen Deutungen unterliegenden Stoffes Licht zu bringen haben. Man sieht, wie schwer es auch dem wohlwollendsten protestantischen Historiker ist, den konfessionellen Standpunkt nicht bei dem geschichtlichen Urteile entscheidend mitsprechen zu lassen. Nach Ausscheidung dieser Einwirkung fließt bei v. B. dem Leser reichliche und solide Aufklärung zu.

Thimme, P. L., *Neue Thesen zum Reformations-Jubiläum.*

Eine Weckschrift für das evangelische Deutschland. 2. Aufl. Marburg, Reichsverlag, 1917 (130 S. 80).

Diese eigentümliche Schrift gesellt sich zu den Stimmen der Kritik über den heutigen Protestantismus, die das Lutherjubiläum erzeugt hat, (vgl. »Spieße und Nägel, d. i. Streitsätze usw.« des Pfarrers H. Hansen in meinem Literaturbericht über das Jubiläum in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol. 1917, S. 596 ff., und die Schrift »Eine heilige allgemeine Kirche« von Pfarrer Alex. Löwentraut bei Reichmann in den Stimmen der Zeit 1918, Bd. 94 S. 636 ff.). Der Verf. nimmt jedoch insofern eine andere Stellung ein als die Genannten, als er der sog. Gemeinschaftsbewegung ausgesprochenenmaßen huldigt. Gleich Hansen und Löwentraut ist er von religiös-gläubigen Gesinnungen getragen und vom Streben beseelt, den Mißständen, die er gewahrt, Abhilfe zu schaffen. Er wünscht „lebenerweckende Evangelisation“ und Freiheit für „die Stillen im Lande, welche sich ums

Wort Gottes versammeln und für die von Gott begnadigten Evangelisten“ (52. 54). Dabei beruft er sich auf Luther, der „durch und durch ein Gemeinschaftsmann war“ (107). Die neue Gemeinschaftsbewegung sei „direkt Fortsetzung der Reformation und deshalb evangelischer und kirchlicher als viele ihrer angeblich kirchlichen Gegner“ (109). Aber in der evangelischen Kirche von heute „scheine die alte Wahrheit vergessen zu sein“, sie ist größtenteils „abtrünnig“ und hat die Heilsgewißheit verloren. „Es erscheint uns nicht nur ein Harnack, sondern die Mehrzahl der evangelischen Professoren der Theologie, sowie ebenfalls der evangelischen Geistlichkeit Deutschlands unevangelisch“. Er habe kaum einmal, klagt T., „im theologischen Hörsaal das Evangelium von Christo vernommen“ und fürchte, unter den katholischen Professoren der Theologie seien manche, die evangelischer sind, als diese Lehrer (42 f.). Die Prediger vieler Kanzeln sind ihm „Leisetreter“, welche die rechtgläubige Lehre „in Vorsicht einpacken“ (29). „Evangelisches Christentum hat seinen Frieden mit der Welt gemacht“ (77). „Der Mißbrauch des Ablasshandels in der katholischen Kirche zur Zeit Luthers war nicht schlimmer als der Mißbrauch der Sakramente in der evangelischen Kirche des Jahres 1917.“ Die letzten Worte (9) liest man schon auf dem Titel unter den 12 den ganzen Inhalt zusammenfassenden Thesen. Der wohlmeinende Verfasser ist ein Beispiel dafür, wie die heutigen großen Mißstände des Protestantismus strebende Leute einem ungesunden Pietismus in die Arme führen können.

München.

H. Grisar S. J.

Witzel, P. Maurus O. F. M., *Keilinschriftliche Studien.*

In zwangloser Folge erscheinende Abhandlungen aus dem Gebiete der Keilschrift-Literatur, insbesondere der Sumeriologie. Heft 1. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1918 (128 S. gr. 80). M. 12.

Mit diesem Hefte eröffnet P. M. Witzel eine neue Reihe keilinschriftlicher Studien, die in erster Linie größere Abhandlungen aus dem Gebiete der Assyriologie und Sumeriologie für den Assyriologen bieten, andererseits aber auch dem Religionsgeschichtler und Theologen Material an die Hand geben soll. Die äußere Einrichtung der Hefte entspricht der von Meißner in seinen Assyriologischen Studien gewählt.

Der erste Aufsatz des vorliegenden Heftes handelt (S. 1—32) über gišapin = Pflug. Während man bis jetzt allgemein in gišapin das Ideogramm für die Bewässerungsmaschine erblickte, führt W. mit beachtenswerten guten Gründen, gestützt auf eine Reihe von Textstellen, den Beweis, daß wir vielmehr in ihm und seinen akkadischen Aequivalenten (narṭabu, epinnu) das langvermißte Wort für den Pflug zu sehen haben. Nimmt man nun die Gleichung gišapin = Pflug an, so ergibt sich von selbst, daß die mit gišapin zusammenhängenden Ideogramme in dem Syllabar Meißners (V Tafel der Serie harra-lubullu II 59.—III 66, vgl. Meißner, Assyriol. Forsch. I S. 23) auch Teile des Pfluges und nicht der Bewässerungsmaschine sein müssen oder wenigstens in Beziehung zum Pfluge stehen müssen. W. hat es unternommen, unter Zugrundelegung eines modernen arabischen Pfluges, der sich ja kaum, wie die ältesten babylonischen Darstellungen zeigen, von dem altbabylonischen Pfluge unterscheidet, die einzelnen Ideogramme der Liste mit den Teilen des Pfluges zu identi-

fizieren. Die Ergebnisse sind überraschend. Wir erhalten eine ganze Reihe von Namen für den Pflug und seine Teile, wie: Sterze, Sterzgriff, Pflugschar, Grindel, Deichsel usw., sowie für das Personal des Pfluges, während es bei der Annahme, daß es sich bei gišapin um die Bewässerungsmaschine handelt, selbst Meißner nur in wenigen Fällen gelingen wollte, eine in etwa befriedigende Erklärung der Ideogramme zu geben. Freilich ist bei der Vieldeutigkeit mancher Ideogramme im einzelnen eine andere Erklärung verschiedener Namen möglich, wie es auch der Verf. in seiner Untersuchung zugibt, zumal die meisten der in dem Syllabar verzeichneten Namen bis jetzt nur hier, nicht aber in zusammenhängenden Wirtschaftstexten belegt sind. Doch lassen sich neben gišapin wenigstens einige wie: gišá-apin (Pflugschar), gišeme-apin (Pflugsterz), gišsag-apin (Sterzgriff) auch in den ältesten Wirtschaftstexten belegen, was sicher zu Gunsten der gebotenen Erklärungen spricht. Am Schlusse des Aufsatzes werden noch verschiedene andere, auch neue Ideogramme für den Pflug aufgeführt und besprochen.

Nach einem kürzern Aufsatz, der wertvolle Ergänzungen und Verbesserungen zu den von Förtsch in ZA XXXI S. 131 ff. publizierten und bearbeiteten sog. zehn Oliven aus der Zeit der Reformtätigkeit Urukaginas bietet, bespricht W. die Stellung der SAL-ME und šugītu im Kodex Hammurabi. Seine Ausführungen richten sich vor allem gegen Landsberger, der (ZA XXX S. 67) in der SAL-ME nur eine tatsächlich und rechtlich stets unfruchtbare, durch künstlichen Eingriff unfruchtbar gemachte Priesterin erblickt wollte, während die šugītu stets nur die Nebenfrau der SAL-ME (našītu)-Priesterin sei. SAL-ME bezeichnet vielmehr 1. die Hauptfrau und wird dann 2. zur Bezeichnung für Priesterin (Tempelfrau überhaupt) gebraucht. Die SAL-ME-Priesterin ist für gewöhnlich unverheiratet und kinderlos; *de jure* ist sie meistens auch unverheiratet gewesen. Die Kontrakte zeigen, daß sie zuweilen auch Kinder haben konnte, also keineswegs unfruchtbar sein mußte oder gemacht wurde. Mit sinnīštu šugītu (abgeleitet von šu-gi = zweiten Ranges) wird die Nebenfrau bezeichnet. Nichts in den Kontrakten spricht dafür, daß die šugītu eine niedere Priesterin war. Diese auf eine sorgfältige Analyse der entsprechenden Gesetze und der gleichzeitigen Verträge sich stützenden Ergebnisse werden kaum anzufechten sein.

Den wichtigsten Teil des Heftes stellt die Übersetzung und Bearbeitung des von Stephen Langdon in den Publikationen der Pennsylvania Universität als B. X, Nr. 1 unter dem Titel: *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* veröffentlichten Textes dar. Nach dieser Übersetzung ist in dem Texte keine Rede von Paradies, Flut und Sündenfall. Das Gedicht ist ein Preislied auf Dilmun, das vielfach in mythologischer Form die Entwicklung der Kultur von den Urfängen bis in die spätere Zeit darstellt. Ursprünglich weilten dort Enki und Ninella (im Laufe des Gedichtes auch Ninḫarsag, Nintur, Damgalnunna genannt) allein. Leben und Kultur, auch Krankheiten und Leiden fehlten. Auf Ninellas Geheiß läßt Enki einen Kanal mit Süßwasser erstehen; der Getreidebau erblüht, Dilmun wird zur Hafenstadt. Enki will mit seiner Tochter Ninella geschlechtlich verkehren. Nach anfänglichem Widersträuben willfahrt sie seinem Wunsche, und er erzeugt mit ihr nacheinander drei Kinder. Der dritte Sohn heißt Tagtug (oder Tibir [?]), der Held

der weitem Erzählung. Ninḫarsag versucht nun durch eine List, Tagtug zu einem Hauptgott zu erheben. Der Plan gelingt, Tagtug findet das Wohlgefallen Enkis und wird mit doppelter Gottesfülle ausgestattet und zu einem Hauptgott (Enlil) erhoben. Unter Hinweis auf acht Heilkräuter, die im Garten Enkis wachsen und denen Enki das Schicksal bestimmt, versucht Enki von neuem mit Ninḫarsag geschlechtlich zu verkehren. Der Versuch mißlingt, und Ninḫarsag begibt sich zorn erfüllt zu ihrem Sohne Enlil (= Tagtug). Dieser will Ninḫarsag zwei Waffen schmieden; mit einer von beiden soll Enki das Haupt zerschmettert werden. Die Ausführung des Anschlages fehlt im Texte. Danach siedelt Ninḫarsag über zu Enlil als Gemahlin. Beide zusammen bestimmen dann das Los der Ninḫarsag, die für alle Bedürfnisse und Nöte dem Enlil acht Kinder gebären soll, die sicher den acht Heilkräutern Enkis entsprechen (also Übergang vom Enki zum Enlilkulte). Der letzte Schutzgott, Enzag mit Namen, wird Herr von Dilmun. Dies ist nach Witzels Übersetzung der Gedankengang des Gedichtes. Wir sehen daraus, daß etwas ganz anderes im Texte steht, als was Langdon aus demselben herausgelesen hat. Die Übersetzung dürfte in den wesentlichen Punkten das Richtige treffen.

Zum Texte erlaube ich mir einige Bemerkungen zu machen. I Z. 2. 6. 9 lies besser daddag für lah-lah, vgl. Br. Vokab. III 16. I 28 scheint doch Witzels ubi(g) vor Ungnads usan (so ZDMG 71 S. 253) den Vorzug zu verdienen, vgl. das gleiche Zeichen Z. 30. II 13 fehlt ein a im Original. III 39. 40: die Zeichen für den Gottesnamen dürften tag-šū (nicht KU) sein, dann wäre besser tibir zu lesen; vgl. SGL S. 157; auch der Gott URUDU. NAGAR hat CT 29, 46:5 die Lesung tibira, ob beide in Verbindung zu bringen sind? R I 37 lies gidru für pa (Zepter) nach Vokab. Clay 268 (ZDMG 71, 134). Daß es sich bei den Namen der Heilgötter nicht bloß um Namen für Körperteile handelt, wie Ungnad, THLZ 1918 I will, zeigt R III 24—29. R III 41. 50 lies besser mit Ungnad 'En-zá-ag für En-šá(g)-ag, da šá(g) auch sonst für za steht; vgl. CH r VII 69. Enzag ist ja der Gott von Dilmun. S. 125: zu kur-ingar vgl. noch UM V 106, IV Kol. 7: ingar = me-lu-u.

Im letzten Teil des Heftes (S. 96—128) beginnt W. seine Neubearbeitung der großen Gudea-Zylinder mit Zylinder A. Daß dieselbe gegenüber der nunmehr schon mehrere Jahre zurückliegenden Bearbeitung durch Thureau-Dangin in VB einen Fortschritt bedeutet, zeigt schon das bisher Gebotene, und wir dürfen wohl hoffen, daß es ihm, der durch seine bisherigen Arbeiten gerade auf diesem Gebiete wie wenige andere zu Hause ist, gelingen wird, die begonnene Übersetzung in den folgenden Heften glücklich zu Ende zu führen. Des Dankes der Fachgenossen und der interessierten Theologen darf er gewiß sein. W. vertritt auch in dieser Arbeit, wie in allen früheren mit Geschick seine Anschauungen über das Wesen der Verbalpräfixe im Sumerischen, die nach ihm an erster Stelle die Beziehung des Verbum zum Objekte, zuweilen auch das direkte Objekt, nicht aber das Subjekt des Satzes selbst (abgesehen vom Passiv) zum Ausdruck bringen. Die alten Texte scheinen wirklich sehr zu Gunsten dieser Anschauung zu sprechen, wenigstens dürfte der lokale Charakter mancher Verbalpräfixe ziemlich sicher sein.

Dorsten.

A. Schollmeyer O. F. M.

Graf, Dr. Julius, Oberpräzeptor am Realgymnasium zu Schwäbisch Gmünd, **Der Hebräerbrief.** Wissenschaftlich-praktische Erklärung. Freiburg, Herder, 1918 (XIV, 332 S. gr. 8^o). M. 14.

Der Verfasser will, angeregt durch den verstorbenen J. v. Belser, „in die reiche, verborgene Gedankenwelt des Briefes einführen und letzteren dem modernen Leser etwas lieber machen“, läßt sich also beim ganzen Buche „von methodisch-didaktischen Gesichtspunkten“ leiten. „Schon die Übersetzung soll so weit als möglich den Text klar machen“ und geht darum sehr oft in eine Paraphrase über mit Angabe der Gedankenverbindungen zwischen den einzelnen Versen. Daran schließt sich eine „Wiedergabe des Sinnes“, welche bietet „was der Verfasser selbst empfunden hat“. So ist „zugleich der beste Boden für eigenpersönliche Benutzung und Anwendung des Briefes und damit auch schon eine gewisse praktische Erklärung geschaffen“. Die eigentlich wissenschaftliche Erklärung soll ein rasches Verständnis bezwecken, muß also zum Bedauern des Verf. darauf verzichten, „die Berührungen des Hebräerbriefes mit der jüdisch-hellenistischen Literatur noch ausgiebiger zu behandeln“. Um so mehr Raum und Sorgfalt konnte er der praktischen Erklärung widmen. Er will damit der vielfach vertretenen Anschauung begegnen, als seien die exegetischen, wissenschaftlichen Werke eher „Betriebskapital der Gelehrte ngilde, als ein schönes Erbe für die, in deren Beruf es liegt, sich fürs heilige Buch tiefer zu interessieren“. Da ein textkritischer Apparat „eine Erschwerung des Druckes“ bedeutet und „eine weitere Verzögerung der Herausgabe des Werkes zur Folge gehabt hätte“, wurde er weggelassen.

Letzteres wird man bedauern, um so mehr, als die wenigen Proben textkritischer Arbeit im Buche eine — bei einem zünftigen Philologen, wie es der Verf. ist, allerdings selbstverständliche — große Gewandtheit zeigen. Die wissenschaftliche Erklärung verrät eine bei einer Erstlingsarbeit besonders beachtenswerte Sicherheit in der Ausscheidung des Wichtigen und Unerläßlichen und eine nicht eben selbstverständliche Klarheit und Kürze des Ausdrucks, die namentlich dem Anfänger, dem Studenten willkommen sein wird. Mehr als ein Drittel des Buches entfällt auf den 2. Hauptteil („vorwiegend paränetisch“). Aus der Praxis erwachsen, der Gymnasiallehrer Tätigkeit, will er wieder der Praxis dienen — und er tut es. Zwar könnte ich mir seinen Inhalt in einer etwas kürzeren Verbindung mit dem 1. Teil denken, um so mehr, als schon die Übersetzung vielfach in die Erklärung übergeht und die „Wiedergabe des Sinnes“ bereits „eine gewisse praktische Erklärung“ bedeutet. Vielleicht hätte dadurch Raum gewonnen werden können für die Textkritik, oder hätte sich der Umfang des Buches überhaupt und damit auch sein Preis etwas vermindern lassen. Daß aber dieser 2. Hauptteil ein sicherer, anregender und sehr oft geistreicher Führer für ein inneres Erleben der Gedanken des Briefes ist, soll darüber nicht vergessen werden. Er zeigt eine überraschende Gewandtheit des Übergangs von modernem Denken, Fühlen, Sehnen, Leiden zu den Ideen des Paulus und läßt die Stimmführer unserer Zeit sehr oft selber zum Wort kommen. Dabei hat der Leser nicht den Eindruck, sich durch Ödland und Wüstensand von Oase zu Oase durchwinden zu müssen, sondern der Verf. selber hat viel zu sagen, hat eine sehr persönliche Art, es zu sagen und hat gegenüber der einen und anderen Parallelerscheinung auf unsrer und andrer Seite den Vorzug, nicht einige wenige Gedanken immer wieder

breit zu treten und nicht immer wieder dieselben Bilder vorzuführen.

Mit seinen wissenschaftlichen Ausführungen kann ich mich im großen ganzen einverstanden erklären, wenngleich er mich nicht zu Boussets Stellungnahme in der Verfasserfrage und auch nicht zu seiner eigenen Deutung von 13, 10 bekehrt hat. Aber der erfreuliche Gesamteindruck des Buches leidet darunter nicht, und daß der Exegese beim Gymnasialunterricht soviel Raum gestattet wird, wie das Buch vermuten läßt, muß jeden Freund der Hl. Schrift freuen. Dem Verf. ein herzliches: *prospere procede!*

Tübingen.

J. Rohr.

Dölger, Franz Jos., **Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.** Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbniß. Mit einer Tafel. [Liturgiegeschichtliche Forschungen. In Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Joseph-Coesfeld, Maria Laach, Seckau herausgegeben von Dr. Franz Jos. Dölger, Prof. an der Universität Münster i. W., Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach, Dr. Adolf Rücker, Prof. an der Universität Breslau. Heft 2]. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung, 1918 (X, 150 S. Lex. 8^o). M. 8.

Nachdem soeben P. Kunibert Mohlberg das »Fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung« als Heft 1 u. 2 der »Liturgiegeschichtlichen Quellen« herausgegeben hat, eröffnet nunmehr F. J. Dölger die »Liturgiegeschichtlichen Forschungen« mit einer vorzüglichen Gabe. Es ist das zweite Heft dieses Unternehmens. Das erste, von P. Mohlberg versprochene, ist noch unter der Presse.

Der Verf., der durch seine sorgfältigen, tiefgründigen Untersuchungen auf religionsgeschichtlichem Gebiete schon lange rühmlich bekannt ist, gibt hier einen neuen Beweis seiner umsichtigen Forschungsmethode und hervorragenden Kenntnis des christlichen und heidnischen Altertums. Er beschränkt sich auf eine Studie über jene Zeremonie des frühchristlichen Taufrituals, wonach der Täufling gegen Westen gewandt eine Abschwörung des Teufels leistete und nach Osten eine Zusage an Christus richtete. Hieronymus erwähnt die Zeremonie, indem er schreibt: „Wir widersagen in den Mysterien zuerst dem, der im Westen ist und der mit der Sünde für uns stirbt; und nach Osten gewendet gehen wir einen Bund ein mit der Sonne der Gerechtigkeit und versprechen, ihr dienen zu wollen“ (*In Amos* III, 6, 14). Cyrill von Jerusalem erklärt deutlicher das Ausstrecken der Hand nach Westen beim Abschwören des Teufels und fährt fort: „Da der Untergang (Westen) die Gegend der sichtbaren Finsternis ist, jener aber selbst Finsternis ist und in der Finsternis auch seine Herrschaft hat, so schaut ihr, um dies sinnbildlich auszuprägen, nach Sonnenuntergang und widersagt dem finsternen und dunklen Herrscher“ (*Cat. myst.* I. 4). „(Darauf) wird dir das Paradies Gottes geöffnet, das er gegen Sonnenaufgang gepflanzt hat... Um dieses sinnbildlich vorzuführen, hast du dich vom Sonnenuntergang nach Sonnenaufgang gewendet, nach der Gegend des Lichtes“ (*Cat. myst.* I. 9). Noch ausführlicher beschreibt Dionysios Ps-Areopagita (um 500) die betreffende Taufszene: „Dann stellt (man) ihn (den Täufling) in der Richtung nach Sonnenuntergang, läßt ihn die Hände nach der gleichen Gegend ausstrecken und wegstoßen und befiehlt ihm, dreimal den Satan anzublasen und die Worte der Widersagung nachzusprechen... (hierauf) kehrt (man) ihn um nach Osten,

läßt ihn zum Himmel aufblicken und die Hände emporstrecken und befiehlt ihm, sich Christus zu verpflichten und allen gottgegebenen heiligen Satzungen“ (*De eccl. hier.* II, 2, 6). Für Mailand und einige Gegenden des Ostens ist außer dem Anblasen des Teufels ein Ausspucken gegen denselben hin, ein „Anspeien“ bezeugt.

Für jedes der Hauptmomente dieser seltsamen, orientalistisch-mystischen Zeremonie weiß D. mannigfache Parallelen in heidnischen Kultgebräuchen sowie Weiterbildungen im Christentum aufzuweisen. Es werden ähnliche Ausdrücke des Abscheus gegen Dämonen untersucht, das Schlagen nach Westen als Dämonen abwehrender Akt und die im Veroneser Palimpsest erwähnte Selbstkreuzung, die „mit dem feuchten Hauche“ (= Speichel) der Hand ausgeführt wurde, als Wiederauffrischung der Besiegung des Teufels. Mit Recht wird ein Erklärungsversuch aus den Mysterien von Eleusis, den Eitrem (Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915) unternommen hat, abgelehnt. Dagegen gibt die Benennung des Teufels als des „Schwarzen“, die sich zweimal im sog. Barnabasbriefe findet, Anlaß, auf die gleichartigen Bezeichnungen der Götter der Unterwelt bei Ägyptern, Kleinasien, Griechen und Römern zurückzugehen. Ebenso ist der Ausdruck „Sonne der Gerechtigkeit“, der sich in der Hl. Schrift erstmals beim Propheten Malachias (3,20) findet, auf die altorientalische Vorstellung von der Sonne als der Richterin, die alles sieht und mit Gerechtigkeit zu beurteilen vermag, die darum auch besonders gern als Schwurzeuge angerufen wird, zurückzuführen. Weil der so schnell aufblühende heidnische Sonnenkult vom 3. Jahrh. an offenbar eine der größten Gefahren für das Christentum wurde, mag sich leicht der Eifer erklären, mit dem christliche Schriftsteller diesen altorientalischen Ausdruck nunmehr auf Christus übertrugen. D., der für das antike Empfinden auf den Hymnus „*O sol salutis*“ hinweist (S. 84), hätte sogar bemerken können, daß dieser Hymnus in seiner ursprünglichen Fassung mit den Worten begann: „*Jam Christe, sol iustitiae, Mentis recedant tenebrae . . .*“ Noch deutlicher aber tritt die Nachwirkung bzw. christliche Umbildung der antik-heidnischen Vorstellung vom Sonnenrichter bei jener Strophe des herrlichen Prudentius-Hymnus „*Lux ecce surgit aurea*“ hervor:

„*Speculator adstat desuper,
Qui nos diebus omnibus
Actusque nostros prospicit
A luce prima in vespere.*“

Zum Schluß werden von D. einige weiter abliegende Fragen berührt, ob z. B. beim Taufgelöbnis gerade eine Eidesformel oder eine dem Sklavenverkauf ähnliche Zeremonie gebraucht wurde u. a., jedoch kann dabei nicht mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit erwiesen werden. Der Beachtung der Exegeten sei besonders der letzte Aufsatz empfohlen, worin der Verf. für jene schwer zu erklärende Stelle des Kolosserbriefes (2, 12—15), die besagt, daß Christus „die gegen uns stehende Handschrift“, „ans Kreuz genagelt habe“, eine neue Auffassung vorträgt: er findet darin einen durch Prokopios bezeugten Kriegesgebrauch wieder, Schriftstücke, die von der Treulosigkeit des Gegners zeugen, an die Standarte oder das Tropäion zu heften.

So bieten denn sämtliche, in dem vorliegenden Bande vereinigte Untersuchungen viel Interessantes und Neues. Nur durch solch umsichtige, ruhig abwägende, den weitesten

Zusammenhängen nachspürende Forschungen kann mit der Zeit immer mehr Klarheit über das altkirchliche Leben, insbesondere auch über die von der Symbolik und anderen antiken Kultureinflüssen so stark beherrschte frühchristliche Liturgie gewonnen werden. Möge daher der verdiente Verfasser aus dem Schatze seines reichen, bereits seit Jahren gesammelten Materials noch recht viele, der vorliegenden ähnliche Veröffentlichungen folgen lassen.

z. Zt. Münster i. W.

R. Stapper.

Niederhuber, Dr. Joh. Ev., Hochschulprofessor in Regensburg, **Des h. Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften.** 1. Band: Exameron. Erstmals übersetzt nebst einer allgemeinen Einleitung über des h. Ambrosius Leben, Schriften und Theologie. [Bibliothek der Kirchenväter 17]. Kempten, Kösel, 1914 (CXXIV, 293 S. 8°). — 2. Band: Lukaskommentar mit Ausschluß der Leidensgeschichte. [Dass. 21]. Ebd. 1915 (VIII, 517 S. 8°). — 3. Band: Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften. [Dass. 32]. Ebd. 1917 (423 S. 8°). Geb. M. 3,50. (Subskriptionspreis für jeden Band).

Die neue Übersetzung ausgewählter Ambrosiuschriften wurde Niederhuber anvertraut, der durch seine Arbeiten zur Theologie des h. Ambrosius wohl dazu berufen war. Ambrosius zu übersetzen stellt an die Übersetzungskunst keine leichte Anforderung. Ambrosius ist durch die Schule der Rhetorik gegangen; so kommt es, daß er seinen Gedanken jene eigenartige Fassung gibt, die in der Übersetzung oft so schwer wiederzugeben ist. N. hat folgende Schriften übersetzt: Exameron, Lukaskommentar mit Ausschluß der Leidensgeschichte — warum hat er diese nicht mitübersetzt? — Über die Pflichten der Kirchendiener, Über die Mysterien, Über die Jungfrauen, Trauerrede auf den Kaiser Theodosius. Er hat also eine andere Auswahl getroffen als sein Vorgänger in der Bibliothek der Kirchenväter F. X. Schulte, der Exameron und Lukaskommentar nicht übersetzte, dafür aber mehrere kleinere Schriften bot. Daß wir nunmehr das Exameron zum ersten Male in deutscher Übersetzung haben, ist sehr dankenswert. Ich möchte aber bezweifeln, ob es gerade sehr glücklich war, den Lukaskommentar zu übersetzen, er bietet doch, theologisch gewertet, nicht gerade viel. Wenn aber einmal eine neue Auswahl getroffen werden sollte, hätte man die Briefe nicht ganz übergehen sollen. Gerade in den Briefen offenbart sich die überragende Persönlichkeit des Kirchenfürsten — manche Schreiben z. B. Brief 17 und 18, die sich auf die *relatio Symmachi* beziehen, die für die Kirchenpolitik wichtigen Briefe 20 und 21, Brief 22, der uns von der Auffindung der Reliquien der h. Gervasius und Protasius berichtet, sind für die Strömungen und Stimmungen des ausgehenden Altertums besonders wertvoll. Die Übersetzung Niederhubers ist gut, sie stellt einen erheblichen Fortschritt gegenüber der von F. X. Schulte dar, der oft recht ungenau gearbeitet hat. Wenn eine gute Übersetzung immer zugleich eine gute Erklärung des Schriftstellers ist, so hat sich N. um die Ambrosiusforschung wohl verdient gemacht.

Dem ersten Bande hat N. eine umfangreiche Einleitung von 124 Seiten vorausgeschickt, in die er die Ergebnisse seiner Ambrosiusstudien hineingearbeitet hat. Ich hätte es lieber gesehen, wenn N. sich kürzer gefaßt und damit für die Übersetzung noch anderer Ambrosiuschriften Raum gewonnen hätte. In der quellenkritischen Beurteilung weiche ich in Einzelheiten von N. ab. Daß Ambrosius Epikurs Schrift *Κόσμοι δόξαι* gekannt und benutzt hat, halte ich für nicht erwiesen, er übernimmt in Betracht kommende Stellen solcher Schriften seiner Quelle. Noch

jüngst hat E. Bickel (Das asketische Ideal des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Leipzig 1916 S. 35/6) über die literarische Selbständigkeit des Ambrosius zu günstig geurteilt. Daß er z. B. seine Platonkenntnis Mittelquellen verdankt, glaube ich in der Röm. Quartalschrift 1911 S. 42 gezeigt zu haben. Gerade aus der Benutzung verschiedener Quellen erkläre ich mir die bisweilen nicht zu einer einheitlichen Anschauung auszugleichenden Auffassungen des Kirchenvaters. Dafür ein Beispiel. S. LII behauptet N., Ambrosius habe grundsätzlich an der wirklichen Existenz und dem örtlichen Charakter des Paradieses festgehalten — nun sagt er aber ganz unbefangen Ep. 45, 3 im Anschluß an Philo . . . *ex quibus colligitur paradisum ipsum non terrenum videri posse, non in solo aliquo sed in nostro principali, quod animatur et vivificatur animae virtutibus et infusione Spiritus Dei.*

Nun einige Bemerkungen zur Übersetzung.

Bei der Aufzählung der Quellen des Exameron hätte gesagt werden müssen, daß Ambrosius von Ex. VI, 7, 42 an der Homilie des Basilius *Εἰς τὸ Πρόσχευ σαυτῷ* folgt. Da auch in der neuesten Ausgabe des Ambrosius von Schenkl (CSEL 32) ihre Benutzung nicht in vollem Umfange erkannt ist, merke ich die übersehenen Stellen hier an.

Ambrosius Ex. VI, 8, 44 (235, 16 Sch.) = Bas. § 2.

„ Ex. VI, 8, 48 (239, 12 Sch.) = Bas. § 2.

„ Ex. VI, 8, 50 (242, 7; 242, 20 Sch.) = Bas. § 4.

In einer Anmerkung S. 85, 1 will N. einen Irrtum des Ambrosius feststellen; der See, „der zwischen Palästina und Ägypten Arabiens Wüste vorlagert“, soll das Tote Meer sein. Ambrosius denkt aber nicht an das Tote Meer, sondern seiner Vorlage Bas. Hex. IV, 4 folgend an den Sirbonitis-See in Unterägypten. Durch einen Druckfehler ist Bd. 2 S. 1 die Herausgabe des Lukaskommentars für das Jahr 398 statt 388 angesetzt; S. 156 Z. 9 lies statt „im Sterben“, „im Streben“. VI, 34 (S. 245, 22 Schenkl) ist *unguentum pisticum* mit „Fischsalbe“ übersetzt. *Pisticus* bedeutet aber „echt“, vgl. Jo 12, 3. VII, 18 (S. 290, 12 Sch.) ist *praematura devotio* nicht „übereilte Frömmigkeit“, überhaupt ist an dieser Stelle einiges nicht in Ordnung. Wenn Ambrosius von Petrus sagt: *Nam quod ignorabat condicionis fuit, quod promittebat devotionis*, so darf man nicht übersetzen: „Sein Nichtwissen war Ausfluß der Frömmigkeit“. *Conditio* ist hier so viel wie *condicio humana*, dementsprechend wird man übersetzen können: „Denn Grund seines Nichtwissens war seine Menschennatur, Grund seines Versprechens seine Frömmigkeit“. Kaum richtig ist die schwer verständliche Stelle VIII, 11 (S. 390, 11 Sch.) wiedergegeben. Im Anschluß an den bekannten Vers aus den Sprichwörtern (31, 10): *Mulierem fortem quis inveniet*, sagt Ambrosius: *Bona uxor virum suum vestit, vestiat Jesum fides nostra corpore suo, vestiat carnem eius divinitatis suae gloria, sicut et illa bina vestimenta fecit viro suo, ut et in praesenti et in futuro saeculo honorificet eum.* N. übersetzt: „Eine gute Gattin kleidet ihren Mann. Möchte unser Glaube Jesus mit dessen Leib kleiden! Möchte die Herrlichkeit seiner Gottheit sein Fleisch kleiden, wie jenes Weib ihrem Manne ein doppeltes Kleid fertigte, um ihn im gegenwärtigen und zukünftigen Zeitalter zu ehren!“ Ich fasse *gloria* als Ablativ und übersetze: „Möge Jesus unser Glaube kleiden mit seinem Körper, möge er kleiden sein Fleisch mit der Herrlichkeit seiner Gottheit wie jenes Weib, das ihrem Manne ein doppeltes Kleid fertigte usw.“ Der Gedanke ist doch der, daß unser Glaube ein doppeltes Kleid fertigt, einmal bekennt er Christus als Mensch, sodann als Gott. Unverständlich ist VIII, 16 (S. 399, 9 Sch.). N. übersetzt: „Seine Wunden lecken jene, welche ihn die Schlange wegschleudern und auf den Schlangenbiß sonder Angst und Bangen sahen und gläubig wurden“. Es muß heißen: „Seine Wunden lecken jene, die ihn trotz des Schlangenbisses ohne Angst und Bangen sahen, nachdem er die Schlange weggeschleudert hatte, und glaubten“. VIII, 22 (S. 401, 17 Sch.) ist *culpa veniabilis* nicht „lässliche Sünde“ sondern „Schuld, die vergeben werden kann“.

Für die in den letzten Jahren vielbehandelte Stelle in *De mysteriis* II, 7, in der Ambrosius von einem merkwürdigen Taufbrauche handelt: *Ingressus es igitur, ut adversarium tuum cerneret, cui renuntiandum in os putaris* — in der Übersetzung von N.: „So bist du denn eingetreten, um deinem Widersacher fest ins Auge zu blicken, indem du ihm ins Angesicht widerstehen zu müssen glaubtest“ verweise ich auf die soeben erschienene sehr ergebnisreiche Schrift von F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918 S. 10 f. Dölger liest mit G. Morin einer alten Handschrift folgend: *Ingressus es igitur, ut adversarium tuum cerneret, cui renuntiando in os*

sputaret — „Du bist (in das Taufhaus) hineingegangen, um deinen Gegner zu sehen, um ihm zu widersagen und ihm dabei ins Angesicht zu speien“. Die gründliche Erörterung der Stelle durch Dölger hat mich von der Richtigkeit dieser Auffassung überzeugt.

Eine schwierige Aufgabe hatte N. in der Übersetzung von *De virginibus* zu lösen, schwierig namentlich deswegen, weil bislang keine kritische Ausgabe vorliegt. I, 12, 65 wird *flammeus* mit „Flammenschleier“ übersetzt. Ambrosius schildert an dieser Stelle die Annahme eines Schleiers durch eine gottgeweihte Jungfrau. Ohne Zweifel steht der Ritus der Verschleierung in Zusammenhang mit den Gebräuchen der römischen Hochzeitsfeier (vgl. Rh. Mus. 51 S. 293). *Flammeus* ist ursprünglich das rote Kopftuch der Braut. In späterer Zeit wird *flammeus* einfachhin für Schleier gebraucht, und so wäre es hier zu übersetzen. Nach den Untersuchungen Wilperts, auf die passend hätte verwiesen werden können, war bei den *consecratio virginis* ein weißer Schleier mit Purpurverzierung üblich, vgl. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Freiburg 1892 S. 20. Nicht richtig ist der schwer verständliche Abschnitt II, 2, 13 übersetzt. *Quamvis mater domini, discere tamen praecepta domini desiderabat*, kann man doch nicht übersetzen: „Obwohl Mutter des Herrn, oblag sie gleichwohl der Erfüllung der Gebote des Herrn“, es handelt sich vielmehr darum, daß Maria die Gebote des Herrn kennen lernen wollte. Von hier aus fällt auch Licht auf das *conservabat omnia in corde suo*, das ich nicht auf Lc 2, 19, sondern auf Lc 2, 51 beziehe. Das *mobilis ad introitum*, das N. gar nicht übersetzt, und das *immobilis ad miraculum* ginge dann vielleicht auf die Stimmung Mariens bei der Auffindung Jesu im Tempel. Unverständlich ist II, 6, 43 geblieben. Ein böses Versehen ist N. III, 4, 19 begegnet. Um jemanden zu schildern, der sich vergeblich bemüht, braucht Ambrosius das Sprichwort *laterem lavare*, einen Ziegelstein waschen (vgl. Otto, Sprichwörter der Römer, Leipzig 1890 S. 187). N. denkt wohl an *latus* und übersetzt: „einer, der ein Brustbad nimmt“, was natürlich sinnlos ist.

Recht unerfreulich sind, das sei zum Schlusse ausdrücklich vermerkt, die vielen Fremdwörter, die man vor allem in der Einleitung und nicht selten auch in der Übersetzung trifft. Derogieren — ein Lieblingswort Niederhubers —, präjudizieren, redundieren, rekurrieren, kulminieren, konspirieren, vindizieren, perhorreszieren, nuptial, Totalität, Proprietät, Makarismen — ich könnte die Liste noch um viele Beispiele vermehren — sind Fremdwörter, die wir wahrlich gut entbehren können. *alle?*

z. Zt. Münster i. W.

W. Wilbrand.

Schmidt, Ph., Das Leben des heiligen Franziskus von Assisi, beschrieben durch den Bruder Thomas de Celano. Aus dem lateinischen Grundtext übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Mit einer Einführung von Prof. D. Eberhard Vischer. Basel, Verlag von Friedrich Reinhardt, 1919 (XV, 272 S. 80). Fr. 6,50; geb. Fr. 8,50.

Der Hauptbiograph des h. Franziskus ist Thomas von Celano, der zwischen 1214 und 1216 von dem Heiligen in den Orden aufgenommen wurde. Seine durch geschichtliche Treue und künstlerische Darstellung ausgezeichneten Schriften über den Heiligen sind die *Legenda I.* und *II.*, *Tractatus de miraculis*, die *Legenda ad usum Chori* und die beiden Sequenzen „*Sanctitatis nova signa*“ und „*Fregit victor virtualis*“. Ein großes Verdienst um die Franziskusforschung erwarb sich daher der französische Kapuziner P. Edouard d'Alençon, als er im Jahre 1906 diese Schriften in einer mustergültigen Ausgabe veröffentlichte. Die beiden Viten legt uns Schmidt nunmehr in deutscher Übertragung vor. Die fließende Übersetzung entspricht, wie ich bei sorgfältiger Durchsicht und Vergleichung festgestellt habe, durchweg dem Urtext; indes habe ich doch nicht wenige Stellen angemerkt, die einer kleinen Verbesserung bedürfen. Da der Raummangel nicht gestattet, meine Aufzeichnungen hier wiederzugeben, bin ich gern bereit, sie dem Übersetzer zur Verfügung zu stellen. Prof. Vischer hat dem Buche, das mit Bildern

einer deutschen Ausgabe der *Legenda major* des h. Bonaventura vom Jahre 1512 geschmückt ist, eine Einführung vorausgeschickt, die liebevolles Verständnis für das Leben und Streben des seraphischen Heiligen bekundet.

Remagen.

P. Gisbert Menge O. F. M.

Müller, Emilie, geb. Schwankowskaja, **Die Entstehung des kirchlichen Schisma (Raskol) in Rußland.** J. D. Bern, 1916 (46 S.).

Die Raskolniks sind nicht bloß als religiöse Sektierer aufgetreten, sie verkörperten auch eine sozialpolitische, staatsfeindliche Volksbewegung. Deshalb findet das große Schisma in Rußland bei den einheimischen Gelehrten eingehende Beachtung. Ausländische Forscher haben bislang meist nur die äußere Geschichte des Raskol und seine kirchliche Bedeutung geschildert (besonders eingehend von Haxthausen, Leroy-Beaulieu). Frau M. hat aus russischen Quellen in kurzer, aber erschöpfender Weise die Ursachen klargestellt. Diese lassen sich kurz wiedergeben: 1. Die mangelnde Bildung des Volkes und der Geistlichen, die zur formalistischen Auffassung der Religion führte. 2. Die Entfremdung von der griechischen Kirche, die infolge der Union (1439) und der Eroberung von Konstantinopel (1453) nicht mehr als Glaubensautorität galt. 3. Die kirchliche Bücherreform Nikons, die als Abfall zum verhaßten „Lateinertum“ (Katholizismus) galt. 4. Persönliche Feindschaft gegen diesen Patriarchen (dessen Herrschaft, Energie gegen die Sittenlosigkeit und Schlafheit im Klerus). 5. Sozialpolitische und wirtschaftliche Ursachen. Die Geistlichkeit lebte in den kümmerlichsten Verhältnissen und wurde durch die Sorge um das tägliche Brot von den sittlichen Verpflichtungen ferngehalten; der Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft, des mittelalterlich patriarchalischen zum modernen, zentralisierten Staatswesen, die Zentralisation des Staats- und Verwaltungsrechtes durch die erstarkte monarchische Gewalt, die Steuererhebung für die wachsenden Bedürfnisse des Staates erregten Unzufriedenheit und Auflehnung, die Reformbestrebungen des Zaren galten als ketzerisch. Bauern, Soldaten, Kosaken, Strelzy sahen mißtrauisch die Erstarkung der zentralen Gewalt. Durch den Übergang der militärischen Elemente zu den Raskolniks wurden diese mächtig gestärkt. 6. Die Bevorzugung der Fremden am Zarenhofe, die Abschaffung der alten Kleidertrachten, die aufkommende Mode des Bartscherens galten als Ketzerei. 7. Die Raskolniken fanden im Mönchtum eine starke Stütze. Hier kam es zum offenen Aufstande, der 1676 mit der Erstürmung des Klosters beendet wurde. In dem Verzeichnis der Bibliographien (so!) S. 45/46 ist die Weglassung der Jahreszahl des Erscheinens bei vielen Büchern zu tadeln.

Breslau.

Felix Haase.

Wobbermin, Georg, D., Prof. in Heidelberg, **Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen.** Ein Beitrag zur interkonfessionellen Irenik. [Aus: Studien zur systematischen Theologie Theodor von Haering zum 70. Geburtstag (22. April 1918) von Fachgenossen dargebracht, S. 238–261]. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1918 (23 S. gr. 8^o). M. 1,60.

Eine kleine Schrift mit weittragenden Behauptungen. Der Verf. will den Versuch machen, auf der Grundlage

der drei sog. ökumenischen Symbole: des Apostolikums, des Nicaeno-Constantinopolitanum und des Symbolum Athanasianum, unter Heranziehung auch des älteren Apostolikums (der altrömischen Symbolform), „den ökumenischen Glaubensbestand der christlichen Hauptkirchen aufzuweisen“. Dabei soll die Ökumenizität nicht so gemeint sein, als ob sie irgendwo und irgendwann sich empirisch nachweisen lasse. Nicht nach dem, was tatsächlich als ökumenisch gegolten habe oder gelte, soll gefragt werden, sondern nach dem, was rechtmäßig als ökumenisch gelten dürfe, und für das „rechtmäßig“ soll die Beurteilung der ökumenischen Symbole von seiten der christlichen Kirchen der Gegenwart maßgebend sein.

Ausgegangen müsse werden vom Nicaeno-Constantinopolitanum, weil nur dies streng ökumenisch sei. Aus demselben sei zunächst das auszuschalten, was durch die Textverschiedenheit im Morgen- und Abendlande (*filioque*) als strittig erwiesen werde. Weiter seien aber auch alle diejenigen Punkte auszuschalten, die mit den strittigen die gleiche Höhenlage hätten. Das seien die Ausdrucks- und Vorstellungsweisen, die mit der auf religiöse Erfahrung zurückgehenden Überzeugung nicht vereinbar seien.

Unter Anwendung dieser methodischen Vorurteile vergleicht W. dann die genannten vier Symbolformen miteinander. Er richtet sein Augenmerk auf das, worin sie im Wortlaut voneinander abweichen, aber auch auf das, was zwar gleichlautend, jedoch nach seiner von der „religiösen Erfahrung“ dirigierte Meinung nicht im gleichen Sinne zu verstehen ist. So kommt er zu dem Ergebnis, daß nicht nur das „hinabgestiegen zur Hölle“, sondern auch das „auferstanden von den Toten“, das „aufgehen in den Himmel“, das Sitzen zur Rechten des Vaters, das Wiederkommen zum Gericht und die Auferstehung des Fleisches, im herkömmlichen Sinne verstanden, nicht ökumenisch sind. Aber auch das „*Filium eius unicum*“ als Prädikat Jesu Christi ist nach dem Verf. im Apostolikum zwar sicher im Sinne der sog. immanenten Trinitätslehre und ihrer dogmatisch-traditionellen Fassung gemeint, also im Sinne der nizänischen Homousie zu verstehen, aber dennoch nicht ökumenisch. Warum nicht, da doch auch die beiden anderen ökumenischen Symbole (Nic.-Const. und Athan.) ohne allen Zweifel dieselbe Lehre zum Ausdruck bringen? Darum nicht, antwortet der Verf., weil der gleiche Ausdruck im älteren Apostolikum, wenn man dies nach dem Gesamtgefüge der in ihm sich bekundenden religiösen Überzeugung deute, anders gemeint sei. Damit steht im Zusammenhange, daß ihm auch die Trinität in ihrer traditionellen Fassung, die von drei Personen und ihrem Verhältnis zueinander nach Maßgabe der nizänischen Homousie redet, nicht ökumenisch ist. Als ökumenisch gilt ihm vielmehr eine Offenbarungstrinität, die Lehre, daß der einpersönlich gedachte Gott sich in Jesus Christus geoffenbart hat und diese Offenbarung durch den Hl. Geist fortwirken läßt. So bringt er es fertig, bezüglich des christlichen Hauptdogmas einen dynamistischen Monarchianismus, der an den des Paul von Samosata anklingt, als gemeinsamen Glaubensbesitz der christlichen Konfessionen zu verkünden, und das trotz der Verurteilung des Samosatians von seiten der ökumenischen Kirche im 3. Jahrh. und trotz der drei ökumenischen Symbole, von denen er zugibt, daß sie eine andere Lehre enthalten. Was man doch nicht alles zustande bringt mit der „religiösen Erfahrung“, die durch den Wortlaut der Symbole hindurch-

zuschauen vermag bis auf die religiöse Grundlage, die ganz anders aussieht als der natürliche Sinn jenes Wortlautes. Da verschwindet die von den Aposteln gepredigte leibliche Auferstehung Christi und wird zu einem bloßen Eingehen in die Gemeinschaft ewigen Lebens in Gott, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten werden zu mythologischen Vorstellungen, die Rechte Gottes zu einem bloßen Symbol für die Ehrenstellung des erhöhten Christus unter den Himmelsbewohnern, die Erwartung seiner Wiederkunft zum Gerichte zu einer bloßen Norm der Heilandspersönlichkeit Christi und ihrer entscheidenden Bedeutung für das ewige Schicksal der Gläubigen.

Der Verf. beruft sich mehrmals auf Luther. Er wird aber wohl nicht im Ernst darüber nachgedacht haben, wie dieser zu seiner Schrift sich würde gestellt haben. Er darf als sicher annehmen, daß sie bei ihm keine Gnade würde gefunden haben. Wie der Verf. sie als einen Beitrag zur interkonfessionellen Irenik bezeichnen kann, ist mir ein Rätsel. Ein Zusammengehen der Konfessionen in den ersten und schweren Zeiten, die unser Vaterland durchzumachen hat, ist gewiß sehr zu wünschen, aber es muß angestrebt werden durch die rechten Mittel: durch praktisches Handeln auf dem festen Grunde wahrer, aufrichtiger Nächstenliebe, nicht durch theoretische Erörterungen über den „gemeinsamen Glaubensbesitz“.

Münster i. W.

Bernh. Dörholt.

Sanda, A., Dr., Synopsis Theologiae dogmaticae specialis. Vol. I. Friburgi Brigoviae, B. Herder, 1916 (XXIV, 384 S. gr. 8°). M. 5,60.

Habent sua fata libelli. Dieser Sinnspruch hat sich auch am angezeigten Werk bewahrheitet. Im Sommer 1914 im weit vorgeschrittenen Druck infolge des Weltkrieges jäh unterbrochen, konnte dasselbe erst 1916 in seinem ersten Band auf den Büchermarkt gebracht werden, während das Erscheinen des Schlußbandes bis zur Beendigung des Krieges hinausgeschoben werden mußte. Der als Orientalist und Exeget vorteilhaft bekannte Verfasser, jetzt Ordinarius an der böhmischen Universität in Prag, hat als Dogmatiker am Priesterseminar zu Leitmeritz zwölf Jahre lang eine segensreiche Lehrtätigkeit entfaltet, als deren reife Frucht der erste Band seiner lateinischen Synopsis jetzt vor uns liegt.

Nach Erledigung der Vorfragen über Begriff und Geschichte der Dogmatik (S. V—XVI) kommen darin die sechs ersten Abhandlungen über Gott (S. 1—63), die Trinität (—119), die Schöpfung (—165), die habituale Gnade (—212), die eingegossenen Tugenden (—299) und die wirkliche Gnade (—384) zur Darstellung. Die hier zutage tretende Abweichung von der üblichen Reihenfolge dürfte nicht überall Zustimmung finden, so namentlich, daß die ganze Gnadenlehre vor der Christologie behandelt wird. Setzt nicht die christliche Gnade den Gottmenschen Christus, die Gnadenlehre also die Christologie logisch voraus? Die Erbsünde aber findet ihre passendste Stelle in der Schöpfungslehre, in die auch die maßgebenden Begriffe von Natur und Übernatur (Gnade) hineingehören, welche beide die geschuldete und ungeschuldete Ausstattung des ersten Menschen ausmachen. Dann ist aber die Erbsünde nichts anderes als der Abfall des Menschen von der Übernatur. Auch das muß auffallen, daß die göttliche Heiligkeit, statt unter den Tugenden

Gottes ihren natürlichen Platz zu finden, sich in die Schöpfungslehre (S. 158 f.) verirrt hat, während hinwieder in dieser zwar viel über die Stoffwelt und das Hexaëmeron, aber nichts über die Welt der reinen Geister (Engel, Dämonen) zu finden ist.

Im übrigen hat der gelehrte Verf. trotz weitgehender Selbstbeschränkung seine Aufgabe glänzend gelöst; was er uns bietet, geht weit über die Ansprüche einer bloßen Synopsis hinaus. Wegen der Fülle anregender Einstreuungen und des in den philosophischen Partien aufgestapelten Ideenreichtums darf das Werk als eine wertvolle Bereicherung der Fachliteratur gekennzeichnet werden. Man sieht es fast jeder Seite an, daß der Verf. sich an den besten Werken der Scholastik geschult und neben der positiven ganz besonders die spekulative Theologie gepflegt hat. Durch lichtvolle Erklärung der einschlägigen Begriffe und Grundsätze, die stellenweise vielleicht gar zu sehr in Einzelheiten sich verliert, hat er jeder Unklarheit und Verschwommenheit in der Beweisführung wirksam vorgebeugt. Er ist sichtlich durchdrungen von der Überzeugung, daß nur demjenigen Theologen die kirchlichen Dogmen für Verstand und Herz lebendige und erquickende Wahrheiten werden, der verständnisvoll in ihre tiefsten Schächte hinabzusteigen sucht. Der einzig geeignete Förderkorb hierzu aber ist das Studium der spekulativen Dogmatik und die Vertrautheit mit der scholastischen Philosophie.

Gleichwohl kann man nicht behaupten, daß die positive Seite der Dogmatik zu kurz kommt. Die reichen Kenntnisse des Exegeten kamen insbesondere dem Schriftbeweis zugute, der sich bei schwierigeren Texten nicht mit unerklärt gelassenen Zitaten begnügt, sondern dem verborgenen Literalsinn durch angemessene Zwischenbemerkungen nachspürt. Nicht das Gleiche läßt sich vom Traditionsbeweis sagen, der es in der Regel mit einer chronologisch geordneten Aneinanderreihung gut gewählter Vätertexte bewenden läßt, ohne auf den dogmengeschichtlichen Werdegang und den pragmatischen Fortschritt der Glaubenswahrheiten in der theologischen Erkenntnis Rücksicht zu nehmen. Wenn es auch wahr ist, daß der Traditionsbeweis nicht so ausfallen darf wie das entsprechende Kapitel der Dogmengeschichte, so sollten doch die Richtlinien deutlich hervortreten, längs welcher wenigstens die wichtigeren Dogmen sich entwickelt haben.

In den theologischen Kontroversfragen, deren keiner aus dem Wege gegangen wird, nimmt Verf. eine rein sachliche, vornehme Stellung ein, die von Gehässigkeit gegen Andersdenkende und von Verzicht auf die eigene Meinung gleich weit entfernt ist. Auch wo man seinen Gründen, die er für seinen persönlichen Standpunkt anführt, keine Durchschlagskraft beimessen kann, erkennt man, daß für ihn Argumente, nicht aber berühmte Namen entscheidend sind. Diese leidenschaftslose Führung der Debatte ist für die lernende Jugend von hohem ethischen Wert, da sie zur Ruhe und Besonnenheit im Urteil erzieht und dem *furor theologicus* einen Kappzaum anlegt. Obschon sein Standpunkt in der berühmten Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit als ein in der Wolle gefärbter Molinismus charakterisiert werden kann, so hat er doch die Schwierigkeiten, die auch der *scientia media* der Molinisten anhaften, nicht übersehen, sondern sie rückhaltlos dargelegt (S. 48 ff.). Um aber Licht und Schatten gerechter zu verteilen, hätte er doch auch die

Vorzüge und Lichtseiten des Thomismus stärker hervorheben können. Der Druck ist sauber und fehlerfrei. Nur S. 28 Z. 17 v. o. lies *evitetur* st. *evidetur*.

Breslau.

Joseph Pohle.

Krebs, Engelbert, Professor der kath. Theologie an der Universität Freiburg i. Br., **Völkergeschichte und Gerechtigkeit Gottes**. Freiburg, Herder, 1919 (23 S. 80). M. 0,80.

Daß der Vorsehungsglaube den Sieg der gerechten Sache im Ringen der Völker nicht unbedingt verbürgt, ist von katholischer Seite während des Krieges öfter betont worden. Auch Krebs hat es bereits früher getan. Nunmehr hat ihm der Zusammenbruch Deutschlands Veranlassung gegeben, in einem Vortrag ausführlicher Stellung zu dem Problem zu nehmen. Er findet in der Weltgeschichte insofern eine immanente Gerechtigkeit, als „Völker, die innerlich reif geworden waren für eine achtunggebietende Rolle im Völkerkonzert, diese Rolle schließlich immer auch einmal errangen, indessen jene, die innerlich faul und verdorben geworden, auch schließlich die mächtigste und glänzendste Stellung nicht mehr zu behaupten vermochten.“ Der Satz aber, daß die Weltgeschichte das volle Weltgericht sei, entspreche weder den Tatsachen noch der Lehre der Offenbarung. „Hier auf Erden“, sagt der Verf. in einer schönen Wendung des Gedankens, „ist eine andere Gerechtigkeit Gottes am Werke, oder besser: ist die Gerechtigkeit Gottes mit einem andern Werke beschäftigt, nämlich damit, jeden Menschen, der guten Willens ist, gerecht zu machen.“

Der Zweck des Vortrags, die Niederlage des Vaterlandes mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen, erklärt es, daß der Nachdruck auf die Unausgeglichenheit der irdischen Völkergeschichte gelegt wird. Eine erschöpfende Behandlung des Themas hätte den Gedanken der immanenten Gerechtigkeit doch wohl stärker hervortreten lassen. Auch sonst legen sich Fragen nahe, denen weiter nachgegangen werden könnte. Für den vollen Ausgleich werden wir auf das Jenseits verwiesen. Aber gibt es für die Völker als solche ein Jenseits? Werden dort drüben bei dem Aufbau des Reiches Gottes irdisch nationale Gesichtspunkte Berücksichtigung finden? Ist dies nicht der Fall, so kann auch das Jenseits den Völkern als solchen keinen vollkommenen Ausgleich des Schicksals bringen. Das führt zu der Frage, ob das Völkerleben überhaupt einen Ausgleich fordert, wie man ihn gewöhnlich von der Gerechtigkeit Gottes erwartet. Erwägt man, daß Lohn und Strafe, die über Völker als solche verhängt werden, Schuldige und Unschuldige gleichzeitig treffen, so ergibt sich, daß eine solche Vergeltung weniger eine Forderung als eine Schwierigkeit für das Gerechtigkeitsgefühl ist. Daher nimmt schon im A. T. das feinere Gerechtigkeitsempfinden eines Jeremias und Ezechiel an dem überlieferten Satz, daß die Sünden der Eltern an den Kindern gestraft werden, Anstoß und sucht eine schärfere Individualisierung in der Vergeltung Gottes aufzuweisen. Die vollkommene Gerechtigkeit kann in der Tat nur die einzelne Persönlichkeit treffen, sie wird auch im Endgericht letztthin nicht die Völker als solche, sondern die Individuen als Angehörige ihres Volkes richten.

Pelplin.

F. Sawicki.

Hillengass, Alfred, **Die Gesellschaft vom h. Herzen Jesu** (Société du Sacré-Coeur de Jésus). Eine kirchenrechtliche Untersuchung. [Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. v. Ulrich Stutz, 89. Heft]. Stuttgart, Enke, 1917 (XVI, 232 S. gr. 80). M. 9.

Das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872 hatte, wie bekannt, den Orden der Gesellschaft Jesu und die ihm verwandten und ordensähnlichen Kongregationen vom Gebiet des deutschen Reiches ausgeschlossen. Beim Zustandekommen

des Gesetzes und mehr noch bei seiner Anwendung ergab sich die Frage, was unter Jesuitenverwandtschaft verstanden werden müsse, und welche von den Orden und Kongregationen der katholischen Kirche als jesuitenverwandt zu betrachten seien. Petitionen und Abgeordnete hatten schon damals den Ausdruck „verwandt“ vermieden und dafür „affiliert“ (S. 24 und 125 Anm. 4) gebraucht, oder von Orden gesprochen, die mit den Jesuiten „in Verbindung stehen“ (S. 125), ein Beweis, wie unklar die Begriffe und der Gegenstand des Gesetzes von Anfang an waren. Während vor allem die Führer des Zentrums eine tatsächliche Unterlage für diese Benennungen bestritten, setzten andere sie als etwas selbstverständliches voraus, und Windthorst nannte gelegentlich die Redemptoristen eine Kopie der Jesuiten und sah sogar affilierte in den Mitgliedern verschiedener Kongregationen und Bruderschaften. Ähnliche Bemerkungen im Kommissionsbericht (S. 125 Anm. 6). Die preußische Regierung glaubte schließlich in 11, der Bundesrat indessen nur in 4 Orden und Kongregationen die inkriminierte Verwandtschaft zu erkennen und erklärte am 20. Mai 1875 die Redemptoristen, Lazaristen, Väter vom Hl. Geist und die Damen vom heiligsten Herzen (S. C.) als jesuitenverwandt (S. 129). Am 18. Juli 1894 revidierte der Bundesrat diesen Erlaß und bestimmte, daß die Redemptoristen und Väter vom Hl. Geist fortan nicht mehr der Verwandtschaft angehörten. Die jüngsten Ereignisse sind noch in frischer Erinnerung; so die Aufhebung des § 2 (8. März 1904) und der Streit um die besondere Ordenstätigkeit der Jesuiten. Diese letzten Vorgänge hat der Verf. in den Rahmen seiner Darstellung nicht mehr aufgenommen.

Das deutsche Gesetz hatte seine Vorgänger in dem Jesuitengesetz der schweizerischen Bundesverfassung v. 1848 Art. 58 (revidierte Verfassung v. 29. Mai 1874 Art. 51, beidemale „affilierte Gesellschaften“) und in dem württembergischen Gesetz von 1862 („verwandte Orden und Kongregationen“). Dem schweizerischem Gesetze fehlte nicht weniger als dem deutschen die feste Umschreibung der Begriffe, was zu widersprechenden Erklärungen in verschiedenen Kantonen und 1898 dahin führte, daß die Redemptoristen, die anfangs auf Grund des Gesetzes ausgewiesen waren, fortan zugelassen wurden. (S. 188 ff.)

Diese Tatsachen bilden den Ausgangspunkt zu der Arbeit des als Opfer der ersten Kriegsjahre allzu früh verstorbenen Verfassers. Sie beschränkt sich auf die Gesellschaft der Damen vom heiligsten Herzen, erweitert aber die Untersuchung, wie schon der Titel andeutet, zu einer Art rechtsgeschichtlichen Gesamtbildes dieser Genossenschaft, ohne welches der eigentliche Fragepunkt, ob nämlich die Damen des S. C. den Jesuiten verwandt sind, nicht wohl zu beantworten ist.

Im Anschluß an die in den verschiedenen Gesetzen und Verhandlungen gebrauchten zwei Ausdrücke teilt der Verf. seine Untersuchung in die zwei Kapitel: 1. Die Jesuitenverwandtschaft des S. C., 2. Die Jesuitenaffiliierung des S. C. Ein Anhang bietet „Aktenstücke betreffend die Jesuitenverwandtschaft“ S. 197—218 und „Aktenstücke betreffend die Jesuitenaffiliierung“ S. 220—224. Dem Ganzen voraus geht eine allgemeine Ausführung über den Einfluß, den die Jesuiten-Konstitutionen auf die Verfassung moderner Frauenkongregationen ausgeübt haben (§ 1).

Die Verwandtschaft des S. C. mit den Jesuiten wird unter doppeltem Gesichtspunkt geprüft: Nach der Vor- und Gründungsgeschichte (§§ 2. 3) und nach der Entwicklung und dem Inhalt der Konstitutionen (§§ 3. 4). Die Entstehung des S. C. fällt in

die Zeit, da der Jesuitenorden aufgehoben, die Kirche durch die Umwälzungen der französischen Revolution und der napoleonischen Kriege schwer geschädigt, durch unsichere politische Verhältnisse allerorts in ihrem Wirken gehindert war. An dem aufkeimenden Gotteswerke sind mehrere Personen gleichzeitig und in wechselnder Folge hervorragend beteiligt. Den Namen der Gesellschaft des heiligsten Herzens trug zuerst eine Vereinigung von Priestern, die seit 1791 sich mit dem Gedanken trug, einen Ersatz für den unterdrückten Jesuitenorden zu schaffen und wenn möglich, den Weg zu seiner Wiedererweckung anzubahnen. Diese Priester hatten sich in der Wiener Diözese niedergelassen. Ihre Genossenschaft ging 1799 in die der Väter des Glaubens (*Pères de la foi*) über, die mit ähnlichen Zwecken in Italien sich gebildet hatte. Nach Frankreich zurückgekehrte Mitglieder dieser Genossenschaft machten sich dort selbständig, wurden aber 1807 durch die Regierung aufgelöst und traten 1814 in den wiederhergestellten Jesuitenorden ein. Auf Tournély, ein Mitglied der *Pères de la foi*, geht nun der Plan zur Gründung einer Frauengenossenschaft zurück, dessen Verwirklichung unter Mitwirkung der Prinzessin Adelheid von Bourbon Condé mißlang, dann für kurze Dauer in den *Diletti di Gesù* versucht wurde. Beide Bestrebungen können in etwa als Vorläufer des S. C. gelten. Dieses erhielt seinen unmittelbaren Anfang unter Mitwirkung des P. Varin, eines Mitbruders von Tournély, der später Jesuit wurde. Die erste Weihe an das heiligste Herz 21. Nov. 1800 in Paris. 1801 das erste Haus zu Amiens, 4. Juni 1802 die ersten Gelübde. Am 21. Dez. 1802 wurde Sofie Barat (1779—1861) Oberin, deren Bruder gleichfalls der Genossenschaft der *Pères de la foi* und in der Folge dem Jesuitenorden angehörte. Die junge Vereinigung entfaltete alsbald eine gesegnete Tätigkeit. Mehrere ähnliche Verbände lösten sich in sie auf. Am 18. Jan. 1806 wurde Barat Generaloberin und wirkte 60 Jahre in diesem Amte. Seitdem fanden Generalberatungen statt, bis zum Tode der Heiligen im ganzen sieben. Die Konstitutionen, mit deren Ausarbeitung Saint Estève 1804 begann, wurden 1814 endgültig ausgeschaltet, weil sie zu wenig die Konstitutionen der Jesuiten berücksichtigten (S. 42). Fortan gewannen die Summarien, die Regeln der Bescheidenheit und die *Regulae communes* der Jesuiten an Einfluß und Bedeutung für die Lebensweise der Genossenschaft. Das konnte nur unter beträchtlichen Anpassungen des Originals an die Bedürfnisse einer Frauengenossenschaft und ihren besonderen Zweck geschehen. Dabei verfolgte Barat ihre persönlichen Gedanken und Pläne. 1805 faßte ein Reglementwurf die bisher gemachten Erfahrungen zusammen. „Der Einfluß des *Summarium* und der *Regula communis* ist unverkennbar“ (S. 46). Dazu kamen Anweisungen für die verschiedenen Ämter und ähnliches. In eingehenden Beratungen mit Barat bildeten die Jesuiten Varin, Barat und Druilhet die Konstitutionen weiter (S. 52), die dann auf der Generalberatung 1815 von der Stifterin mit den anwesenden Schwestern gründlich durchgearbeitet wurden. Der Brief des h. Ignatius über den Gehorsam wurde im Anhang beigefügt. Das Geleitschreiben, mit dem die Stifterin die Konstitutionen der Genossenschaft übergab, besagt, daß man soviel als möglich den Konstitutionen der Jesuiten sich genähert und das Geeignete daraus geschöpft habe (S. 58). Bald folgte die Errichtung des Generalnoviziats sowie die Annahme eines Generalobern, der später mit dem Kardinal-Protektor vertauscht wurde. Eine bewußte Annäherung an die Grundsätze der Jesuiten geschah im Lehrplan, der für die Genossenschaft ausgearbeitet wurde. Am 22. Dez. 1826 erhielten die Konstitutionen die päpstliche Gutheißung (S. 65). 1839 wurden, sehr gegen den Wunsch der Barat, 45 Artikel dieser Konstitutionen geändert oder gestrichen, um sie jenen der Jesuiten noch mehr zu assimilieren (S. 68 ff.). Die Änderungen erhielten die päpstliche Approbation, wurden aber 1843 wieder fallen gelassen. Der Jesuiten-General Roothaen untersagte jede Einmischung der Jesuiten in die ferneren Angelegenheiten der S. C. Bis 1851 waren noch einige Umbildungen in den Konstitutionen erforderlich. Damals, so scheint es, haben sie im wesentlichen ihren Abschluß gefunden (S. 76).

In § 5 gibt Verf. einen Überblick über den Inhalt der Konstitutionen. Da der Text ihm nicht zuhänden war, blieb nur der Weg einer mühsamen Rekonstruktion aus zahlreichen Einzelstellen, die in den verschiedenen Büchern über S. C. und in Lebensbeschreibungen der heiligen Stifterin zerstreut sich finden. Die unausbleibliche Folge war, daß der Verf. über manche Punkte nur Vermutungen aufstellen konnte. Es werden besprochen und mit den ähnlichen Partien der Jesuiten-Konstitutionen verglichen die äußere Einteilung der Konstitutionen, ihre Verpflich-

tung, verschiedene Entlehnungen aus den *Regulae communes* und *modestiae*. Ferner der Studienplan, der Name *Societas*, der Name als Programm (Herz-Jesu-Kult), das Tertiat, die Gelübde, Postulat und Noviziat, die Stellung der Generaloberin, des Generalkonsultes, die Generalresidenz. Die ausführliche Untersuchung schließt mit dem Ergebnis, daß die Konstitutionen des S. C. zwar auf jenen der Jesuiten ruhen, aber mit ihnen keineswegs identisch sind. Wir stehen da „vor zwei getrennten Welten . . .“, die ganz verschieden geartet sind und nicht die geringste Verwandtschaft miteinander aufweisen“ (S. 122). Diese Ansicht wird dann besonders durch den in S. C. selbständig verfolgten Zweck der Genossenschaft (Herz-Jesu-Kult) gestützt; ihre Konstitutionen sind nicht etwa Statuten weiblicher Jesuiten, sondern ein originelles, eigenartiges Gesetzeswerk, auf dem Grund des *Institutum S. J.* (S. 23).

Im 2. Kap. stellt H. fest, daß S. C. dem Jesuitenorden nicht affiliert ist, weil es weder der geistlichen Leitung dieses Ordens untersteht, noch ihm jurisdiktionell unterworfen (noch vom Bischof exemt) ist, noch einen weiblichen Zweig (zweiten oder dritten Orden) der Jesuiten bildet (§ 7). Außerdem hat der Orden des h. Ignatius, dem Beispiel des Heiligen folgend, die amtliche Seelsorge in Frauenklöstern beharrlich abgelehnt (§ 8). Die Tätigkeit, welche einzelne Jesuiten in Häusern des S. C. ausübten, ist nicht bedeutungsvoller, als in anderen Kongregationen, und vermag daher kein besonderes Verhältnis zwischen beiden Genossenschaften zu begründen. Seit der Wahl der ersten eigenen Generaloberin erscheint S. C. als eine in sich vollendete, abgeschlossene Formation, die von jeder anderen Kongregation unabhängig ist.

Als Endergebnis zeigt H., daß demnach das Jesuitengesetz der Schweiz und Deutschlands, wenn sie von Jesuitenverwandtschaft und Affiliation reden, sich lediglich ein politisches Schlagwort angeeignet haben. Die Absicht des Gesetzes war, angeblich staatsgefährliche Orden zu vertreiben. Staatsgefährlichkeit, nicht aber Jesuitenverwandtschaft oder Affiliation, wäre also das einzige Wort gewesen, das dem Gesetze eine sinngemäße und klare Fassung hätte geben können (S. 192). Das Schlagwort selbst ist wohl ein Geschenk Giobertis (*Il Gesuito moderno*), der seine Feindseligkeit auch schon auf S. C. ausdehnte und in den Damen des heiligsten Herzens, im offenen Widerspruch mit den Tatsachen, Jesuitinnen sah (S. 193—196).

Der Verfasser bemerkt S. 195 Anm. 1, daß er keine Kritik an der Berechtigung des Jesuitengesetzes übt, sondern es schlechthin als bestehend voraussetzt, und nur seinen Wortlaut auf die juristische Haltbarkeit und die Anwendbarkeit des Gesetzes auf die Genossenschaft des S. C. prüft. Zuzugeben ist, daß die Worte verwandt und affiliert von sehr dehnbarer Bedeutung sind. Gibt es überhaupt einen Orden oder eine Kongregation, die nicht mit anderen kirchlichen Vereinigungen und mit der Kirche selbst Vergleichungspunkte darbieten? Schon der letzte Zweck aller Orden ist immer derselbe, und alle Orden sind nur Glieder der einen Gesamtkirche und unterstehen einer beträchtlichen Anzahl von Gesetzen, die für alle Orden gelten und notwendigerweise gemeinsame und verwandte Formen in der Verfassung voraussetzen oder herbeiführen. Schon aus diesen Gründen müssen alle unter sich eine gewisse Verwandtschaft aufweisen. Diese kann außerdem bes. Grundlagen haben (z. B. dieselbe Regel, Aufgabe, Kleidung), und die Verwandtschaft unter den einzelnen Genossenschaften weist noch mehr als im bürgerlichen Leben verschiedene Grade auf. Daß zwischen S. C. und S. J. aus mehr als einem Grunde eine wirkliche Verwandtschaft besteht, ist unzweifelhaft. Das gibt auch der Verf. S. 133 Anm. 3 zu, und das deutet schon das Wort Tournély's an, die Damen des heiligsten Herzens seien Töchter des hl. Ignatius (a. a. O.). Ferner räumt Verf. S. 15 S. C. unter allen Kongregationen, die ihre Statuten der Jesuitenregel entnahmen oder nachbildeten, „eine hervorragende Stellung“ ein. Vgl. ferner das Urteil Heimbuchers a. a. O. und das oben erwähnte Urteil Windthorst's. Sonach geht

die S. 122 geäußerte Ansicht des Verf., es bestehe zwischen S. C. und S. J. nicht die geringste Verwandtschaft, nach der anderen Seite zu weit, und sie scheint nicht im Einklang mit seiner in ihrer allgemeinen Form allerdings unhaltbaren Ansicht (S. 10) zu stehen, wonach überhaupt das Ordensleben der Neuzeit sein charakteristisches Gepräge durch die Jesuitenkonstitutionen erhalten hat. Wo immer die Verfassung zweier Orden oder Kongregationen gemeinsame Grundlinien und Ziele aufweist, besteht objektiv und im ordensrechtlichen Sinne eine Verwandtschaft, selbst wenn beide Genossenschaften verschiedenen Klassen (Priester- oder Laienorden, Mendikanten oder Nicht-Mendikanten, Regular-Kanonikern oder Mönchsorden) angehören würden, und keine jurisdiktionelle Verbindung unter ihnen vorhanden wäre. — Nicht ganz so ist es mit der Affiliation. Zwar läßt auch sie eine weiteste und weite, enge und engste Deutung zu. Allein sie setzt immer beiderseits die Pflicht der Anerkennung der fortbestehenden, tatsächlich vorhandenen Verbindung voraus, in welcher Form diese erscheinen mag. Affiliation besagt mehr als Verwandtschaft. Die geschichtliche Entstehung und Ablösung aus einem älteren Verbande wird stets eine Art Tochterverhältnis schaffen. Sie ist aber nicht die einzige Quelle der Affiliation und genügt nicht, um eine solche zu begründen. Dazu ist ein wirkliches Fortbestehen der gegenseitigen Zugehörigkeit und ihre Anerkennung erforderlich. Die Affiliation wird, welches immer ihre Quelle ist, in dem Augenblicke zu bestehen aufhören, da das rechtliche Band auf legitime Weise gelöst ist. Der Verf. ist daher durchaus im Rechte, wenn er jede Affiliation zwischen S. C. und S. J. bestreitet. Für die Urheber des Gesetzes kam aber nicht so sehr die ordensrechtliche Verwandtschaft in Betracht, als vielmehr die der imputierten Staatsgefährlichkeit. Infolgedessen lag der formale Mangel des Gesetzes, wie H. richtig hervorhebt, darin, daß diese besondere Grundlage der Verwandtschaft und ihre Ausdehnung im Wortlaut nicht angegeben wurde. Daß es sich nicht um jede, sondern nur um die angedeutete (frei angenommene) Verwandtschaft handelt, zeigt zum Überfluß die Erklärung des Bundesrates vom 20. Mai 1873, wodurch die ausgewiesenen Orden „als im Sinne des gedachten Reichsgesetzes mit dem Orden der Gesellschaft Jesu verwandt anzusehen“ waren.

Es gibt wohl kaum ein Gebiet des Kirchenrechts, dessen Bearbeitung so schwierig ist, als das Ordensrecht. Dem Verf. darf die Anerkennung nicht versagt bleiben, daß er mit großer Umsicht ein reiches Material für seine Arbeit heranzogen und es mit viel Geschick und Scharfsinn verwertet und dabei dankenswerte Ergebnisse für das Ordensrecht überhaupt erschlossen hat.

S. 1 sind die Begriffe von Orden und Kongregation nicht richtig gegeben. Ebenso ist S. 9 die Stellung des h. Benedikt (Hervorhebung des Keuschheitsgelübdes), des h. Franziskus (Präzisierung des Armutsgelübdes) und des h. Ignatius (Betonung des Gehorsams) ordensgeschichtlich und rechtlich nicht zutreffend gezeichnet. Zentralisierte Orden gab es lange vor Ignatius. Die von Leo XIII 1893 ins Leben gerufene Konföderation der Benediktiner hat mit den Jesuitenkonstitutionen nichts zu tun und ist von der Zentralisation des Jesuitenordens weit entfernt (S. 11). S. 5 Anm. 8 ist Denifle ohne Angabe des Werkes zitiert. Nicht ganz klar ist, was S. 12 unter Gehorsamsprinzip und Verfassungsprinzip gedacht ist.

S. Joseph, P. Coesfeld.

Abt Raphael Molitor O. S. B.

Pfister, Dr. O., Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium. Mitteilungen über analytische Seelsorge an Nervösen, Gemütsleidenden und anderen seelisch Gebundenen. Gütersloh, Bertelsmann, 1918 (100 S. 80). M. 2,50.

Die Persönlichkeit vieler Nervösen wird oft in ihrer normalen freien Verfügung beeinträchtigt durch unerschwellige (unbewußte) Beweggründe, die sich bisweilen auf unliebsame Ereignisse in der Jugend zurückverfolgen lassen. Es entstehen Triebklemmungen, Zwangsgedanken, Zwangshandlungen, Zuckungen (Tics) usw. Die unerschweligen Ursachen dieser Vorgänge, vom Patienten als solche nicht erkannt, durch Erklärung ihrer Träume, Phantasien, Halluzinationen aufzuspüren, ist Aufgabe der Psychoanalyse. Dadurch sollen die Hemmungen beseitigt, die Freiheit des Denkens und Handelns und somit die Heilung befördert werden. Dr. Freud ist in dieser Beziehung wohl am weitesten gegangen, hat aber in ärztlichen Kreisen nicht allseitig Beifall gefunden. Die vorliegende Schrift Pfisters gibt nun in bezug auf die analytische Methode verschiedene Beispiele und im ganzen eine gute Anleitung.

Es ist einleuchtend, daß bei dieser Methode mit viel Takt vorgegangen werden muß. Leider sind in der Praxis vielfach Mißgriffe vorgekommen, indem bei unschuldigen Personen nach Verfehlungen sexueller Natur geforscht wurde. Bemerkt muß auch werden, daß bei ausgesprochener Geisteskrankheit z. B. bei den unter starker Depression stehenden Kranken diese Methode nicht anwendbar ist. — Der Verf. bespricht die durch die katholische Beichte geförderte Aussprache und Erleichterung nicht. Auch läßt er die Behauptung (S. 82), daß so viele Nonnen eine automatische Kohabitation fühlten, unbewiesen.

Münster i. W.

B. Heyne.

Hauptmann, Carl, Die Münsterkirche in Bonn und ihr Kreuzgang. Mit 30 Federzeichnungen des Verfassers. Bonn, Rhenania-Verlag, 1915 (46 S. 4°). M. 3,60.

Es ist ein merkwürdiges Buch, das ich, leider etwas verspätet, anzeige, ein Mittelding zwischen populärer Darstellung und wissenschaftlicher Erörterung, eine Baugeschichte, bei der die Steine zum sorgsam und sinnigen Beobachter reden und die alten Bauherren und Baumeister aus ihrem Grabe erstehen. H. kennt sein Münster, in dessen Schatten seine Druckerei liegt, bis ins einzelne und hat auch seine Umwandlungen durch die Restaurationen mit scharfem Blicke verfolgt. So hat die Schrift für den Kunsthistoriker ihren Wert.

Eine abschließende Behandlung hat der merkwürdige und prachtvolle Münsterbau bisher nicht gefunden. In der ältern Literatur ist er mißverstanden worden wie wenige mittelalterliche Kirchen. Einen Niederschlag dieser sonderbaren Vorstellungen kann man z. B. mit Verwunderung in Maaßens Geschichte des Dekanates Bonn I, 102 ff. (1894) finden. Das große Hauptwerk über die kirchliche Baukunst des Abendlandes, von Dehio und Bezold, geht an den Problemen der Kirche sorgfältig vorüber und so mag es sich erklären, wenn in Woermanns soeben erschienenem 3. Bande der 2. Aufl. seiner Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker sogar der Ostchor und das Langhaus schlechthin verwechselt werden. Die einzige zusammenhängende Würdigung hat das Gotteshaus bisher in dem von Clemen bearbeiteten Bonner Bande seiner

Kunstdenkmäler der Rheinprovinz gefunden. Aber sie läßt den Wunsch nach schärferer Untersuchung der Einzelprobleme erst recht lebendig werden. Die wichtigsten betreffen den innen halbkreisförmigen, außen rechteckigen Westbau und den östlichen Chorabschluß mit den zwei Flankierungstürmen. Die Westanlage wird bisher als eine Apsis des 11. Jahrh. aufgefaßt, die im 13. Jahrh. ummantelt worden sei. H. läßt sie aus karolingischer Zeit stammen und im 11. Jahrh. durch Ummantelung zu einem Glockenhaus umgebaut worden sein. Große, doppelchörige Kirchen der karolingischen Zeit sind uns in der Tat bekannt: die für St. Gallen geplante, die in Fulda unter Abt Ratger (802—13) fertig gestellte und wahrscheinlich auch der, unter Erzbischof Willibert 873 eingeweihte alte Kölner Dom. Da das Bonner Stift bis auf Erzbischof Günther (abgesetzt 865) bzw. bis zur Lotharschen Stiftsgüter-Teilung 867 unmittelbar unter der Leitung der Kölner Erzbischöfe stand und schon in dieser Zeit reich und angesehen war, so ist es an sich nicht unmöglich, daß es eine Kirche erhielt, die der Kölner Domkirche ähnlich war. Ich wüßte auch im 11. Jahrh. unter den vielen doppelchörigen Kirchen keine, die in der Form der Westapsis mit den eng angeschlossenen runden Treppentürmen die Bonner Anlage nochmals böte. Auch erscheint es schwer glaubhaft, daß man im 13. Jahrh., wo man das Langhaus in dem prachtvollen reichen Übergangsstil schuf, die Ummantelung in der primitiven Form vorgenommen haben soll, wie sie die Westwand vor der Wiederherstellung, auch bei Berücksichtigung aller spätern Beschädigungen und Ausbesserungen, bot. Ist es schließlich ganz sicher, daß die runde Apsis das ursprüngliche und der rechteckige Bau das spätere darstellt? Kann nicht eine ursprünglich rechteckige Westchoranlage des 10. Jahrh. vorliegen? Die Nachrichten, die aus der Restaurationszeit auf uns gekommen sind, lassen dem Zweifel noch Raum. Völle Klarheit könnte man nur durch genaue Maueruntersuchung und Grabung gewinnen.

Daß erst recht die Geschichte der Ostanlage nicht so einfach ist, wie die bisherige Darstellung annehmen läßt, beweisen zwei merkwürdige Träger eines Satteldaches, die sich über dem jetzigen Chorgewölbe unter dem Dache befinden. Clemen erwähnt sie nicht; H. weist mit Recht auf sie hin. Sie beweisen mit Sicherheit, daß die jetzigen Osttürme nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern umgebaut vor uns stehen. Ob freilich, wie H. meint, die ursprüngliche Gestalt von Gerhard von Are (1126—69) herrührt und der Umbau nach seiner Zeit erfolgt ist? Ich neige der Ansicht zu, daß diese Ansätze auf eine schon im 11. Jahrh. bestehende Anlage hinweisen und ein bedeutsames Licht auf eine bisher falsch verstandene Stelle der *Vita Annonis* werfen, wo von Anno gesagt wird, daß er an St. Gereon in Köln das Chorgebäude *dispositis in longum parietibus, per ascensus aspectu decentissimos in chorum spectabilem turresque geminas operose superius consurgens criptam in inferioribus magnae capacitatis explicabat*, d. h. daß die eigenartige, in dieser Form nur in Bonn und an St. Gereon in Köln vorkommende Anlage der zwei Osttürme am langgestreckten Chore in beiden Fällen auf die annonische Zeit zurückgeht und später nur umgestaltet worden ist. Das wäre eine wichtige Feststellung für die deutsche Baugeschichte.

Nicht befreunden kann ich mich dagegen mit dem, was H. als Lösung des „Rätsels“ der Münsterkirche verkündet. Die

sechs Pfeiler des westlichen Teiles der Krypta und die vier Pfeiler des niedrigen Joches im westlichen Kreuzgang, alle mit Basen und Kapitälern, die nur aus einer einfachen Schräge bestehen, gelten ihm als karolingisch, und er denkt sich ursprünglich über ihnen eine flache Balkendecke. Doch kommen derartige plumpe Pfeiler nicht im 9. Jahrh. vor, das im Gegenteil seine Basen und Kapitälern nach antiker Tradition sehr edel profilierte, wohl aber vom 10.—12. Jahrhundert. Eine Balkendecke für eine karolingische Krypta ist etwas ganz unmögliches, ebenso ein Raum, wie der Teil der sechs Pfeiler in der jetzigen Krypta. Die karolingische Zeit kannte nach allem, was wir wissen, nur kleine, tonnengewölbte Kammern und Gänge. Was ferner die merkwürdige Doppelmauer im Osten des südlichen Querschiffes neben der ehemaligen Cyriakus-Kapelle, dem jetzigen Kapitelsaal, angeht, die H. gleichfalls für karolingisch hält und auf die er seine ganze Rekonstruktion aufbaut, so verzeichnet sie zwar der Grundriß bei Clemen noch als Stück vom ältesten Baubestande; aber der Bericht über die Wiederherstellung des Kreuzganges im 17. Hefte der Provinzialkommission für die Denkmalspflege (1912) bezeichnet sie als Zutat aus neuerer Zeit und, soweit ich feststellen kann, durchaus mit Recht. Damit fällt ein großer Teil der Ausführungen Hauptmanns, der offenbar mit Absicht sich um diese Feststellung des Restaurators nicht kümmert, in sich zusammen.

Auf die übrigen zahlreichen Einzelannahmen über die Baugeschichte von Münster und Kreuzgang einzugehen, die von H. alle als sichere Ergebnisse behandelt werden, würde ein eigenes kleines Buch erfordern. Teilweise aber läßt sich zu ihnen nichts mehr sagen, weil die Wiederherstellung des Kreuzganges und die Errichtung der neuen Anbauten den alten Mauerbestand vernichtet oder verdeckt hat. Nur das ist festzustellen, daß der Wiederherstellungsbericht der Provinzial-Denkmalspflege nicht mit den Angaben Hauptmanns übereinstimmt. Bei den Restaurationsarbeiten an der Kirche ist leider überhaupt keine Feststellung des Baubefundes gemacht worden.

Man möchte sehr wünschen, daß durch eine methodische Untersuchung des Mauerwerkes und Grabungen, wie sie in der sicheren Hand von Hugo Rathgens bei St. Maria im Kapitol zu so überraschenden Ergebnissen geführt haben, eines Tages auch die zum Teil noch ungelösten Rätsel des Bonner Münsters gelöst werden.

Bonn.

W. Neuf.

Kleinere Mitteilungen.

Die von der Görresgesellschaft herausgegebenen »Abhandlungen der Herren Prof. Dr. Kampers, Msg. Dr. Ehses, P. B. Duhr und Dr. Sacher (Köln, Bachem, 1918. 72 S.)« kommen dem in letzter Zeit wiederholt geäußerten Wunsch nach Befriedigung allgemeiner Interessen in glücklicher Weise entgegen. Prof. Kampers bespricht in sehr anziehender Form, schon durch die Wahl des Titels das Ergebnis der Studie anzeigend, „die Mär von der Bestattung Karls des Großen“, und zieht zugleich die Verbindungslinien zur orientalischen Sagenwelt, auf denen sich die Legendenbildung um den großen Kaiser vollzog. — Msg. Ehses gewährt uns einen lehrreichen Einblick in das Leben und Treiben des Trienter Konzils, indem er uns aus dem Leben eines „deutschen Chronisten“, Joh. Bapt. Fickler aus Weil der Stadt, erzählt, der als Sekretär der Erzbischöflich Salzburgerischen Kommission seit 1562 in der Konzilsstadt weilte und umfangreiche Aufzeichnungen hinterließ. — Sehr zeitgemäß muten P. Duhrs Zusammenstellungen an aus Predigten, Schriften und Dichtungen von Mitgliedern des Jesuitenordens „zur Bekämpfung der Ausländerei im 17. Jahrh.“; denn es wird, um nur eines zu erwähnen, empfohlen, man solle sich statt des bei den Türken beliebten Kaffees in Deutschland an Brennsuppen halten und an dem Europäischen Kaffee, d. h. dem mit Zucker gerösteten Getreide. — Dr. Sacher berichtet über die Schwesergesellschaften der Görresgesellschaft in Österreich-Ungarn. Schwamborn.

»Heliand. Lesungen vom Treuebund Gottes. In Übertragung aus dem alten deutschen Heilandsliede, zusammengestellt und erläutert von B. A. Betzinger. M. Gladbach, Volksvereinsverlag (123 S. 80). In Kirchenband mit Rotschnitt M. 1,20. In Pergament mit Goldschnitt M. 3,60.« — Seinem Dantealbum

Di mondo in Mondo (mit deutscher Übersetzung, 1896) und seinem *Senecaalbum* (Weltfrohes und Weltfreies aus Senecas Schriften, 1899) läßt Oberlandesgerichtsrat a. D. Betzinger nach fast zwei Jahrzehnten ein drittes Büchlein folgen, das diesmal nicht ausländisches, sondern heimatliches Gut mit sich führt und viele Freunde bei Jung und Alt finden möge. Für die gebildete Welt eine köstliche Sonntagslesung; manche Studierende sollten mit diesem Kleinod aus altsächsischer Zeit in der Sprache der Gegenwart beschenkt werden. Religion und Literatur sind hier in engem Bunde. Nicht der ganze Heliand ist übertragen; aber die 40 Lesungen bieten das ganze Heilandsleben von Bethlehem bis zur Himmelfahrt nebst einer Lesung über Weltende und Gericht. Die Herrmannsche Übertragung ist mit einigen Abweichungen in Text und Reihenfolge zugrunde gelegt, nicht die von Simrock und Behringer. Die knappen Erläuterungen sind zweckdienlich. Für eine Neuauflage möge der Druckfehler S. 117 „Kommentar des Hrabanus Maurus zu Matthias“ (statt: „Matthäus“) beseitigt werden. Die Arbeiten von Jostes, Bruckner und Heinrichs könnten Berücksichtigung finden. S. 118 ließe sich bei den Angaben über Alliteration auf die Stabreimdichtungen von Fouqué (Der Held des Nordens) und Jordan (Nibelungen) sowie auf die Ausführungen Jakob Grimms in den deutschen Rechtsaltertümern über substantive, adjektive und verbale Alliteration hinweisen, ebenso zu Lesung 37 bei der tautologischen Nebeneinanderstellung auf Grimms Bemerkungen a. a. O. über zweigliedrige und dreigliedrige Form der Tautologie.

C. Schmitt.

»Wilms, P. Hieronymus O. Pr., **Aus mittelalterlichen Frauenklöstern**. Mit 10 Bildern von Raymundus van Bergen O. Pr. Zweite und dritte Auflage. Freiburg, Herder, 1918 (XVI, 284 S. 80). M. 3,80, geb. 4,80. — Das hübsche Büchlein, in erster Auflage (1916) Theol. Revue 1916, 232 kurz besprochen, hat erfreulich großen Anklang gefunden. Es sind 10×12 Kleinbilder aus frauenklösterlicher Welt, mit zartem Stift entworfen, anspruchslos *Fioretti* von echt mittelalterlichem Duft, anziehend für jedermann, der für natürliche Frömmigkeit Verständnis bewahrt hat oder wenigstens die feinen kulturhistorischen Züge der Vergangenheit zu deuten weiß. Dominikanerinnen überwiegen und hier hat die Zeit der deutschen Mystik das meiste und beste beigeleitet. P. W. kennt die Quellen gut und verwendet sie verständnisvoll. Die Neuauflage zeigt keine einschneidenden Änderungen; aus den von dem Referenten edierten mystischen Viten von Weiler (s. Theol. Revue 1916, 449 ff.) wurde ein Bild (S. 216 f.) neueingestellt, S. 43 f. trat ein neues für ein weniger passendes ein. Statt nach Heitemeyer wäre das Bild S. 68 f. aus dem Leben der sel. Elisabeth Achler (so die ursprüngliche Namensform) besser nach Kugelins Vita ed. Birlinger, Alemannia IX (1881) 275 ff. zu geben. Ausdrücke wie Venia (S. 159, 175, 197), Sammlung (S. 173) sollten nicht unerklärt bleiben. S. 273 lies Rottenburg. Das Zitat S. 201 Steffens, K.-V. wird vielen unverständlich bleiben.

K. Bihlmeyer.

»Klug, J. Dr. u. Hochschulprofessor in Passau, **Die Schule Gottes**. Ein Buch vom sittlichen Heldentum. 4.—8. Tausend. Paderborn, Schöningh, 1918 (VI, 478 S. 80). M. 7,20. — Die Absicht des Buches ist, den Leser zu einem neuen Lebensinhalt und zu einer neuen Lebensgestaltung zu verhelfen und eine innerliche, kraftvolle Sittlichkeit zu fördern, alles natürlich auf christlicher Grundlage. Zunächst werden die Forderungen aufgestellt, die dann durch biblische Vorbilder und feuilletonistisch gearbeitete Nachbilder vertieft und illustriert werden. Wenn auch die Überschriften der 39 Aufsätze in ihrer gesuchten, geistreichelnden Form nicht immer den Inhalt erraten lassen, so sind doch die Aufsätze selbst klar und überzeugend geschrieben, getragen von sittlichem Ernst und erwärmt von edlem Pathos. Die „Forderungen“ stellen keineswegs die gesamte moralische Pflicht des Menschen dar und man darf von ihnen nicht etwa eine Art Handbuch der Moral erwarten; es sind vielmehr solche Forderungen, die der Verfasser mit Recht als besonders zeitgemäß ansah und deren Erfüllung gerade für unsere Zeit besonders wichtig erscheint. Man darf sich mit Recht darüber freuen, daß, wie die so bald notwendig gewordene 2. Auflage beweist, Klugs Buch mit seiner Art der Auffassung und Darstellung den Geschmack des Publikums getroffen hat: es wird vielen eine erfrischende und stärkende Quelle sittlicher Ertüchtigung sein.

Schwamborn.

»Ehrenborg, Ferdinand, S. J., **Zum Priesterideal**. Charakterbild des jungen Priesters Johannes Coassini aus dem deutsch-ungarischen Kolleg zu Rom. 2. u. 3. verbesserte Auflage. Frei-

burg, Herder, 1918 (XII, 222 S. 80). M. 4; geb. M. 5. — Das Buch schildert keine außerordentlichen Taten und Begebenheiten, wohl aber zeigt es, wie ein ernster und edel veranlagter Jüngling „die alltäglichen Schwächen und Unvollkommenheiten immer mehr niederringt und echt priesterliche Tugend und Wissenschaft sich aneignet, und zwar inmitten eines fröhlich bewegten Universitätslebens in der heiligen Stadt Rom“. Nicht nur für Theologen, sondern für jeden studierenden Jüngling bietet es eine anregende und warm zu empfehlende Lektüre. Außer kleineren stilistischen Verbesserungen und einigen neuen Anmerkungen ist die Neuauflage unverändert geblieben. — ng.

»Keller, Dr. Joseph Anton, Pfarrer und Definitur in Gottenheim, Erzbischöf. Schulinspektor, Ritter des Ordens vom h. Grabe, **Einhundertvierzig ausgewählte Beispiele zum ersten und zweiten Gebote der Kirche**, gesammelt und herausgegeben. Mainz, Kirchheim (XXVIII, 198 S. 80). M. 1,80; geb. M. 2,50. — Der vorliegende 34. Band von Kellers Exempelbüchern bietet 140 Beispiele zu den Kirchengeboten über Sonn- und Festtagsheiligung, nachdem die Einleitung kurz das Recht der Kirche begründet hat, besondere Gebote zu erlassen. Die Beispiele sind den bekannten Sammlungen von Mehler, Walk u. a. sowie einigen frommen Zeitschriften entnommen. Der Fundort ist meistens nur nach dem Namen des Autors ohne nähere Bezeichnung des Werkes und der Ausgabe bezeichnet. Eine Anzahl Beispiele, die nach verschiedenen Autoren benannt werden, z. B. n. 12 (Jarisch), n. 40 u. 79 (Wiser), n. 47, 92, 112 c. (Biermann), n. 48 (A. Stolz), n. 49 (Fuhlrott), n. 66 (Acta Martyrum), n. 69 (Scherer), n. 72 (Reichensperger), n. 76 (Guillos, lies: Guillois), n. 80 u. 112 d. („Moral in Beispielen“), n. 84 (Bressanvier), n. 87 (Stapleton), n. 88 (Lohner), n. 90 („allbekannt“), n. 95 (Legende), n. 113 (Bérault-Benastel), n. 120 (Herbst) kann man alle wörtlich beisammen finden im 3. und 4. Bande der „Beispiele“ von Ludw. Mehler. Da dieser Autor auch sonst sehr benutzt wird, so hätte es genügt, ihn allein in den oben genannten Nummern zu erwähnen. — In n. 70 wird „die Mutter der beiden Gregore, zweier sehr berühmter Kirchenlehrer“ rühmend erwähnt. Der Sammler hat hier ebenso wenig wie sein Gewährsmann Mehler, dem das Zitat wörtlich entnommen ist, den Irrtum gemerkt, daß die zwei Kappadokier Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa — denn diese sind offenbar gemeint — keine Brüder waren. In einer früheren Besprechung der K.schen Exempelbücher habe ich darauf hingewiesen, daß die von ihm in Anmerkung gegebenen Aussprachebezeichnungen für den kundigen Leser unnütz und für den unkundigen irreführend oder direkt falsch sind. So wird in vorliegendem Band die Aussprache von Teasborough angegeben: „lies: Tidboro“ (S. 77), was entschieden falsch ist; ebenso ist die Aussprache von Auxerre = Oxerr (S. 139) falsch. S. 93 statt Eugubio lies Gubbio; lateinisch würde es Eugubium heißen.

— ng.

»Geiger, Godehard, O. S. B., **Die priesterliche Liebe Jesu Christi** den Priestern zur Nachahmung dargestellt. Zweite, verbesserte Auflage. Donauwörth, Auer (91 S. 80). M. 0,60. — **Der Geist Jesu Christi**. Eine religiöse Studie. 2. Aufl. Ebd. (154 S. 80). M. 1. — In dem ersten Werke bespricht P. Godehard das Priestertum Jesu, die priesterliche Gesinnung des Heilandes, sein priesterliches Opferleben (Entsagung und Leiden) und seine priesterliche Wirksamkeit als Lehrer, Arzt und Seelenhirte. Der Priester und Theologe, der dieses Büchlein zur Hand nimmt, wird darin reichlichen Stoff zur Betrachtung finden. Der Verf. zeigt, was Christus für die Menschen getan hat und immer noch vom Himmel aus tut, und wie der Priester diese Liebe und Hingabe des Heilandes in seinem Leben und seiner Amtstätigkeit nachahmen kann. — Der Zweck des zweiten Schriftchens ist „nicht, eine Anleitung zum geistlichen Leben zu geben, sondern nur das eigentliche Wesen des christlichen Geistes und Lebens darzulegen und damit einen bescheidenen Beitrag zu liefern zur Bekämpfung der zwei Hauptfeinde der Religion Jesu Christi,“ nämlich des Pharisäismus und des Sadduzäismus, der bloß äußerlichen Religiosität und der liberalen Versöhnungssucht zwischen Welt und Lehre Christi. Das Buch behandelt demgemäß die Kennzeichen des innern und äußern Lebens Jesu (Gebet, Bußgeist, Entsagung und Hingabe usw.) und seiner Lehre, die hauptsächlich in den acht Seligkeiten zur Geltung kommt. Die manchmal etwas trocken erscheinenden asketisch-dogmatischen Erwägungen erklären somit das wahre Wesen des Christentums, den wahren Geist Jesu Christi. Nicht weniger wie das vorher erwähnte Büchlein bietet auch dieses reichliche Anregung zu ernster Selbstbetrach-

tung. — Das sonst wirklich gute Werk ist ohne Jahreszahl und ohne Name des Verfassers erschienen — das Imprimatur ist datiert vom Jahre 1906, in dem die erste Auflage ebenfalls anonym erschien — so daß man nicht weiß, ob es sich um eine wirkliche Neuausgabe oder nur um eine einfache Titelausgabe handelt. —ng.

»Schäfer, Dr. Jakob, Geistl. Rat u. Prof. der Theol. am Priesterseminar in Mainz, **Der Rosenkranz ein Pilgergebet**. Predigten, Lesungen und Betrachtungen. Erster Teil: Die freudreichen Geheimnisse. Freiburg i. Br., Herder, 1917 (VII, 83 S. 80). M. 1,20.« — Die Geheimnisse des Rosenkranzes erinnern uns an die wichtigsten Tatsachen aus dem Leben des Heilandes und der allerseligsten Jungfrau. Wenn man nun bei Betrachtung der Geheimnisse zugleich auch sein Augenmerk auf die heiligen Stätten richtet, wo sich diese Tatsachen zugetragen, so kann man dabei eine geistliche Pilgerfahrt machen und sich selbst als einen Pilger zu den heiligen Orten betrachten. In dieser Art und Weise faßt Sch. in seinem Büchlein das Rosenkranzgebet auf. Er führt seinen Leser nach Nazareth, nach St. Johann im Gebirge (Ain Karim), nach Bethlehem und nach Jerusalem und knüpft daran Erwägungen über das Geheimnis der Verkündigung, über den Pilgergang Mariä und ihren Lobgesang, über die Geburt des göttlichen Kindes, über die Darstellung im Tempel und den mit Schmerzen gesuchten und mit Freuden wiedergefundenen zwölfjährigen Jesusknaben. Das Büchlein eignet sich gut zur geistlichen Lesung und bietet dem Seelsorger Stoff zu Ansprachen an den Festen, an denen die Geheimnisse gefeiert werden. —ng.

Personennachrichten. Der a. o. Prof. für Dogmatik an der theol. Fakultät der Univ. Freiburg i. Br. Dr. Engelbert Krebs ist zum o. Prof. ernannt worden. Prof. Dr. Johannes Linneborn in Paderborn ist zum Domkapitular an der dortigen Domkirche ernannt worden und hat auf die ihm jüngst übertragene o. Professur für Kirchenrecht an der kath.-theol. Fakultät der Univ. Bonn verzichtet.

Bücher- und Zeitschriftenschau.

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Clemen, C., Religionsgeschichtl. Bibliographie. Jahrg. 3 u. 4. Die Literatur der Jahre 1916 und 1917. Lpz., Teubner, 1918 (VI, 53). M. 4.
- Rutgers van der Loeff, A., Over het z. g. n. praeanimisme in verband met de theologie (ThTijdschr 1918, 6, 275—300).
- Jeremias, Christliebe, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyr. Könige. [Der alte Orient 19, 3/4]. Lpz., Hinrichs (26). M. 1,20.
- Hardy, E., Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken. Neue Ausg. besorgt v. R. Schmidt. Nebst 1 Karte. Mstr., Aschendorff (XI, 233 Lex. 80). M. 8.
- Über den Pāli-Kanon. Zur Einführung in die buddhist. Urschriften. Ohne Ort, Neu-Buddhist. Verlag, o. J. (42). M. 2.
- Macnicol, N., Transmigration and Karma, and their Influence in Living Hinduism (Expositor 1918 Oct., 291—301).
- Leisegang, H., Der Hl. Geist. Das Wesen u. Werden der mystisch intuitiven Erkenntnis in der Philosophie u. Religion der Griechen. I. Bd. 1. Tl. Die vorchristl. Anschauungen u. Lehren vom *πνεῦμα* u. der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Lpz., Teubner (VI, 267). M. 12.
- Kretschmer, P., Mythische Namen (Forts.) (Glotta 10, 1/2, 1919, 38—62).
- , Die Thargelien (Ebd. 108—12).

Biblische Theologie.

- Thomsen, P., Das Alte Testament. Seine Entstehung u. seine Geschichte. [Aus Natur u. Geisteswelt 669]. Lpz., Teubner, 1918 (126). Kart. M. 1,60.
- Huch, Ricarda, Der Sinn der Hl. Schrift. Lpz., Insel-Verlag (354). M. 5.
- Dawidowicz, D., Das Buch Job mit Übers. u. Erläut. 1. Tl. Berl., Schwetschke & S. in Komm. (VI, 188). M. 8.
- Zahn, G. W. v., Der Einfluß der Landesnatur auf die Psalmen (ArchKulturgesch 14, 1/2, 1919, 1—34).
- Ayles, H. H. B., Psalm CX (Expositor 1918 Oct., 286—90).
- Houtsmä, M. Th., Aantekeningen op het boek der Spreuken (ThTijdschr 1918, 6, 301—09).
- Praetorius, F., Textkritische Bemerkungen zum Buche Amos. [Sitz.-B. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1918. Phil.-hist. Kl.] Berl., G. Reimer in Komm. (1248—1262 Lex. 80). M. 0,50.

- Goldschmidt, L., Reden, Berichte u. Weissagungen Jesajas, aus dem Urtext übertragen. Ausstattung im Gepräge d. illuminierten Bibelhandschriften. Berl., M. Perl, 1918 (86). Pappbd. M. 200.
- Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., Mohr (IV, 108). M. 4.
- Weir, T. H., Variant Numbers in the Gospels (Expositor 1918 Sept., 231—40).
- Granger, F., The Revolutionary Significance of the Gospel (Ebd. 196—214).
- Robinson, T. H., Why was Jesus a Jew? (Ebd. Dec., 440—51).
- Cameron, J. R., The Mystery of Christ (Ebd. 400—24).
- Robertson, J. A., The Passion Journey (Ebd. 1919 Jan., 54—73).
- Garvie, A. E., The Glory in the Fourth Gospel (Ebd. 36—47).
- Thompson, J. A., Accidental Disarrangement in the Fourth Gospel (Ebd. 47—54).
- Michael, J. H., The Origin of St. John 1, 13 (Ebd. 1918 Oct., 301—20).
- Bacon, B. W., John as Preacher of Justification by Faith (Ebd. Sept., 182—96).
- Stettinger, G., Textfolge der johanneischen Abschiedsreden. Gegen Prof. Dr. F. Spitta. Wien, Mayer & C., 1918 (XV, 185). M. 5.
- Lietzmann, H., Die Briefe des Apostels Paulus. 1. Halbbd. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbrieve. An die Römer. Erklärt. 2. Aufl. [Handbuch zum N. T. 1. Lfg.] Tüb., Mohr (129). M. 4.
- Barth, K., Der Römerbrief. Bern, Bäschlin (VI, 439). M. 16,80.
- Moffatt, J., A New Commentary upon Philippians [M. Jones]. (Expositor 1918 Sept., 215—21).
- Burch, V., The Problems of the Letter of James, Chapter III (Ebd. 221—30).
- Kennedy, H. A. A., St. Paul's Conception of the Knowledge of God (Ebd. Oct., 241—69).
- Robertson, A. T., Barnabas the Friend of the Friendless (Ebd. 1919 Jan., 1—19).
- Bacon, B. W., St. Paul to the Laodiceans (Ebd. 19—36).
- Soden, (†), H. v., Palästina u. seine Geschichte. 4. Aufl. [Aus Natur u. Geisteswelt 6]. Lpz., Teubner, 1918 (115). Kart. M. 1,60.
- Blanckenhorn, M., Der Boden Palästinas, seine Entstehung, Beschaffenheit, Bearbeitung u. Ertragsfähigkeit. [Pro Palaestina 5]. Berl., R. Hobbing, 1918 (32). M. 0,80.
- Dalman, G., Palästinajahrbuch. 14. Jahrg. Mit 7 Bildertaf. u. 13 Notenbeispielen. Berl., Mittler (IV, 134). M. 5,75.

Historische Theologie.

- Schultze, V., Grundriß der christl. Archäologie. Mchn., Beck (VIII, 159). Pappbd. M. 5.
- Hébert, J., Aux origines chrétiennes. II: l'Age apostolique. P., Lethielleux, 1917 (378 160).
- Jones, M., „The Early History of the Church and the Ministry“ (fin.) (Expositor 1918 Sept., 161—81).
- Bibliothek der Kirchenväter. 34. Bd. Des h. Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate. Des Diakons Pontius Leben des h. Cyprianus. Aus d. Latein. übers. v. J. Baer. Kempen, Kösel, 1918 (LXII, 354). M. 4,50.
- Streatfeild, G. S., St. Cyprian, Bishop and Martyr: His Place in the History of the Church (Expositor 1918 Dec., 450—70).
- Augustinus Redivivus. Des h. Kirchenvaters philosoph. Weltbild. In Umrissen gezeichnet nach den Bekenntnissen. Halle, Weltphilosoph. Verlag (VII, 189 Lex. 80). M. 10.
- Arnau d'Agnel, G., La Mort et les Morts, d'après s. Augustin. P., Lethielleux, 1916 (335 160).
- Allgeier, A., Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende (Schluß) (OriensChrist 1918, 33—87).
- Haase, F., Die Abfassungszeit der Edessenischen Chronik (Ebd. 88—96).
- Grab, G., Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Schluß) (Ebd. 1916, 126—47; 317—41; 1918, 133—46).
- Bendel, F. J., Das Wahlrecht der Abtei Prüm (StudMittBenedO 1918, 3/4, 444—48).
- Schnock, H., Die *Vita prior u. posterior* des sel. Gregorius, ersten Abtes von Burscheid (Ebd. 449—52).
- Rottenkolber, J., Studien zur Geschichte des Stiftes Kempten I (Ebd. 265—303).
- Leistle, D., Die Äbte des St. Magnusstiftes in Füssen (Forts.) (Ebd. 304—40).

- Wellstein, G., Das Cisterzienserinnenkloster Herchen a. d. Sieg I (Ebd. 341–75).
- Levelt, H., Een Jubeljaar. By het 8ste Eeuwfeest der Cisterciënser-Orde (Katholiek 1918 jan., 20–36).
- van den Borne, F., Der dritte Orden des h. Franziskus v. Assisi (ThPraktQuart 1919, 1, 32–47).
- Schmidt, Ph., Das *chronicon ms. saxonicum*, Balduin v. Braunschweig u. die *chronica anonyma*, drei Quellen zur franziskan. Urgeschichte in Deutschland (SchweizThZ 1918, 5/6, 131–48).
- van den Borne, F., Zur Streitfrage über die Wundmale des h. Franziskus (FranziskStud 1919, 1, 67–71).
- Weser, J., Die naturphilos. Begriffe Wilhelms v. Auvergne (PhilosJb 1919, 1, 29–47).
- Salzburger Urkundenbuch. 3. Bd. Urkunden v. 1200–1246. Gesammelt u. bearb. v. W. Hauthaler u. F. Martin. Salzburg, Höllrigl, 1918 (XX, 676 u. 324 m. 2 Taf. Lex. 8°). M 30.
- Christ, K., Aus Geschichte, Bestand u. Wirtschaft des Bistums Speier (Mannh. GeschBl 19, 7/8, 1918, 49–58; 9/10, 70–76).
- Kolb, V., Kurzer Abriss der Tugendlehre nach dem h. Kirchenlehrer Thomas v. Aquin. Wien, Mayer & C., 1918 (X, 182). M 4.
- Cathrein, V., Der „Volksstaat“ im Sinne des h. Thomas v. Aquin (ArchRechtsWirtschPhilos 12, 2, 1919, 104–08).
- Henniges, D., Das älteste Reimoffizium zu Ehren der h. Elisabeth von Thüringen (FranziskStud 1919, 1, 1–23).
- Minges, P., Zur Trinitätslehre des Duns Scotus (Ebd. 24–35).
- Schlagel, P., Zur Geschichte der Rekollentenreform, insbes. in der kölnischen Franziskanerprovinz (Ebd. 36–51).
- Oesterle, G., Über das Minoritenkloster in Pinsk (Ebd. 52–66).
- Reischl, F., Die Wiener Prälathöfe. Eine kulturhistor. Studie über Alt-Wien. Wien, H. Kirsch (216). M 10.
- Schröder, E., Die Heimat des Linzer Entechrist (NachrGes WissGött 1918, 3, 340–46).
- Schultz, M., Die pfarrrechtl. Organisation der Stadt Jena im MA. Greifsw. rechts- u. staatswiss. Diss. 1918. Fulda, Aktiendruck. (51).
- Louis, P. J., Die Vorstufen der erzbisch. Wahlkapitulationen zu Köln im 14. Jahrh. Bonner kath.-theol. Diss. 1918. Aachen, Xaverius-Verlag (48).
- Jellouschek, C. J., Des Nicolaus e Mirabilibus O. Pr. Abhandlung über die Prädestination. Nach d. Cod. 1566 d. Wiener Hofbibliothek hrsg. Wien, Mayer & C., 1918 (VIII, 59). M 4,20.
- Gebhart, E., L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge. 8^e éd. P., Hachette, 1917 (VII, 337 160). Fr 4,50.
- Redern, H. v., Ein Werkzeug in Gottes Hand. Katharina von Sienas Leben im Lichte von Zeit u. Ewigkeit. 4. Aufl. Schwerin, Bahn, 1918 (112). M 3.
- Kunkel, A., Gnesener Hussitenverhöre 1450–1452 (MittInstÖst Gesch 38, 2, 1918, 314–25).
- de Hartog, A. H., Noodzakelijke aanvullingen tot Calvijn's Institutie. Deel III: III. Geest en kerk. Amsterdam, Kruyt, o. J. (258).
- Heiler, F., Luthers religionsgeschichtl. Bedeutung. Mchn., Reinhardt, 1918 (31). M 1,25.
- Köhler, W., Ulrich Zwingli u. die Reformation in der Schweiz. [Religionsgesch. Volksb. IV, 30/31]. Tüb., Mohr (102). M 1.
- Die Bergpredigt. Deutsch. Vuittemberg 1522. [Nibelungen-druck 1]. Berl., Brandus, o. J. (13). Geb. M 100.
- Powicke, F. J., Richard Baxter ad Clerum (Expositor 1918 Dec., 425–440).
- Jovy, E., Fénelon inédit, d'après les documents de Pistoia. Vitry-le-François, 40, rue de la Tour, 1917 (492).
- La Gorce, P. de, Histoire religieuse de la Révolution française. T. 3. 2^e éd. P., Plon-Nourrit, 1918 (604).
- Schirmer, W., Wessenbergianer (IntKirchZ 1919, 1, 38–55).
- Massarete, J., Rom seit 1870. Bauliche Umgestaltung u. Verwüstung der ewigen Stadt. Pflege der in kirchl. Obhut verbliebenen Denkmäler u. Kunstschatze. [Frankf. zeitg. Brosch. 38, 4/5]. Hamm, Breer & Th. (73–151). M 1.
- Hoogveld, J. H. E. J., Intellectualisme (Beiaard 1919 maart, 5–28).
- Lindowsky, J., Zur Psychologie der Begriffe (PhilosJb 1919, 1, 15–28).
- Heisler, H., Anthroposophie u. Christentum. Ein Versuch zur Verständigung. 3.–4. Taus. Konstanz, Wöfling-Verlag (VI, 123). M 2,50.
- de Sopper, A. J., Naturalisme en Levensfilosofie. Haarlem, Bohn (42). Fl 0,75.
- Isenkrabe, C., Experimental-Theologie. Behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers. Bonn, Marcus & Weber (X, 168). M 6.
- Wundt, W., Vorlesungen über die Menschen- u. Tierseele. 6., neubearb. Aufl. Mit 53 Fig. Lpz., Voß (XVI, 579). M 26.
- Kranichfeld, H., Die prinzipielle Stellung der modernen Naturwissenschaft zum Darwinismus (NKirchZ 1919, 1, 43–58; 2, 93–101).
- Grützner, R. H., Die Erschütterung des Evolutionismus in der wiss. Arbeit der Gegenwart (Ebd. 2, 59–92).
- Schutte, L. J., De zin der onsterfelijkheid. Amsterdam, Schel-ema en Holkema, 1918 (408).
- Grasset, Le Dogme transformiste. P., La Renaissance du Livre. (114). Fr 2,50.
- Tennant, F. R., The Doctrine of the Trinity: in Dogmatic Theology (Expositor 1918 Oct., 270–85).
- Holl, K., Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses. [Sitz.-B. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1919. Phil.-hist. Kl.]. Berl., G. Reimer in Komm. (2–11 Lex. 8°). M 0,50.
- Harnack, A. v., Zur Abhandlung des Hrn. Holl: „Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses“. [Dass.]. Ebd. (112–116). M 0,50.
- Prümmer, D., Der Empfänger der letzten Ölung nach dem neuen kirchl. Gesetzbuch (ThPraktQuart 1919, 1, 88–91).
- Stoß, P., Die Lehre von der Wiederverkörperung (Reinkarnation). Schmiedeberg, Baumann, o. J. (32). M 0,90.
- Spirago, F., Der Weltuntergang u. die neue Erde. Lingen, van Acken in Komm. (32). M 1,80.
- Surbled, G., Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin u. Hygiene. 2. Bd.: Das geistig-sinnl. Leben. 2. Aufl. Übers. v. A. Sleumer. Hildesheim, Borgmeyer (VI, 205). M 3.
- Stoeckle, A., Zur Psychologie des Glaubenszweifels. Mergentheim, Ohlinger, o. J. (49). M 1.
- Hildebrand, D. v., Zum Wesen der Strafe (PhilosJb 1919, 1, 1–14).

Praktische Theologie.

- Pillet, A., Introduction à l'étude du Code canonique. Des changements apportés à la législation antécédente. Lyon, Vitte, 1918 (115 160).
- Quévastre, E. M., Quelques dispositions du Code canonique à l'usage des prêtres du saint ministère. Coutances, Bellée, 1918 (IX, 149).
- Perathower, A., Die Diözesanregierung auf Grund des neuen *Codex jur. can.* (ThPraktQuart 1919, 1, 14–32).
- Denison, H. Ph., Canonical obedience: an open letter to the Lord Bishop of London. Lo., R. Scott (161). 6 d.
- Schäfer, T., Das Eherecht nach dem *Codex jur. can.* 3., vb. u. vm. Aufl. Mstr., Aschendorff, 1918 (XI, 156). M 3,80.
- Vlaming, Th., De impedimenti mixtae religionis dispensabilitate (NedKathSt 1919 jan., 10–18).
- Harnack, A. v., Die Bedeutung der theol. Fakultäten (PreußJb 175, 3, 1919, 362–74).
- Mayer, O., Die Trennung von Kirche u. Staat, was sie bedeutet u. was sie zur Folge hat. Lpz., Teubner (26). M 0,80.
- Ohr, H., Die Trennung von Staat u. Kirche. Ihre Voraussetzungen u. Wirkungen. Bresl., Jahnz (24). M 1.
- Walther, C. F. W., Die Kirche frei vom Staate. 66 Leitsätze mit bibl. Beweisstellen. Zwickau, Schriftenverein (71). M 2.
- Lohmann, E., Wie stellen wir uns zur kommenden Neuordnung von Staat u. Kirche? Ohne Ort, o. J. (30). M 1.
- Berner, Das Kirchenregiment in der altpreuß. Landeskirche. Berl., Siedemann-Verlag (32). M 1.
- Liebe, R., Die neue Kirche. Ein Mittelweg. Dresden, Bleyl & Kaemmerer (48). M 1,40.
- Wurster, P., Das kirchl. Leben der evang. Landeskirche in Württemberg. Tüb., Mohr (XII, 356). M 9.
- Rosenstock, E., Europa u. die Christenheit. Kempten, Kösel (VII, 31 Lex. 8°). M 0,75.

Systematische Theologie.

- Wilmers, W., Kurzgefaßtes Handbuch der kath. Religion. 5. Aufl., neu hrsg. v. J. Hontheim. Rgsb., Pustet (IV, 634). M 7.

- Herzog, E., Internationale kirchl. Beziehungen der christkath. Kirche der Schweiz (IntKirchlZ 1919, 1, 1—37).
- Foerster, Fr. W., Christentum u. Klassenkampf. 4., vm. Aufl. Zürich, Schultheß (XII, 343). Pappbd. M 8,80.
- , Weltpolitik u. Weltgewissen. Mchn., Verlag f. Kulturpolitik (III, 218). M 6,90.
- , Politische Ethik u. polit. Pädagogik. 3., stark erw. Aufl. d. „staatsbürgerl. Erziehung“. Mchn., Reinhardt, 1918 (XVI, 525). M 12.
- Keuller, J. M. L., Over Rechten en Plichten van den Staat (Katholiek 1919 jan., 1—19).
- Rats, De priester en de sociale actie (NedKathSt 1919 maart, 76—87).
- Schoepfer, A., Monarchie od. Republik? Freimaurerei u. Kirche über die Staatsform. Innsbr., Tyrolia (54). M 1,40.
- Heinen, A., Mammonismus u. seine Überwindung. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag (110). Kart. M 1,60.
- Feigenwinter, E., Der Kampf um den gerechten Lohn u. die Gewinnbeteiligung der Arbeiter. 2. Aufl. Luzern, Räber, 1918 (56). M 2.
- Ude, J., Das kath. Lebensprogramm od.: Die acht Seligkeiten in ihrer Beziehung zum privaten, sozialen u. polit. Leben des Katholiken. Graz, „Styria“ (IV, 104). M 3.
- Tissot, J., Das innerl. Leben muß vereinfacht u. wieder auf seine Grundlage zurückgeführt werden. Übers. v. F. X. Kerer. 4. Aufl. Rgsb., Verlagsanstalt (LII, 363). M 4,50.
- Vorwerk, D., Seelenkunde des Jünglings- u. Jungfrauenalters. 2. Aufl. Schwerin, Bahn, 1918 (23). M 0,80.
- Bubna-Littitz, Laura, Über die Wichtigkeit der Religion bei Erziehung des Kindes. Wien, Mayer & Comp. (56). M 1,60.
- Dickhoff, E., Moralunterricht od. Religionslehre in der neu-deutschen Schule? Berl., Schwetschke, o. J. (107). M 4.
- Hoffmann, Glaubensfestigkeit u. relig. Unterweisung älterer Schüler (KatechBl 1919, 1/2, 7—23).
- Demmler, F. X., Religiöse Belehrung der Jugendlichen vor der Entlassung (Ebd. 50—58).
- Schreiner, G., Die Meßerklärung in der deutschen Volkskatechese des späteren Mittelalters (Ebd. 23—34).
- Stieglitz, H., Katechetische Entwürfe für das 3. Schuljahr. Kempten, Kösel, 1918 (VIII, 115). M 2.
- Sicard, A., L'Ame de la liturgie. P., Gabalda, 1918 (116 160).
- Baumstark, A., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie III (OriensChrist 1918, 1—32).
- Rücker, A., Ein weiterer Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten (Ebd. 146—53).
- Müller, Gr., Das tägl. Totenoffizium (CistChronik 1919, 3, 33—40).
- Bénac, J. M., Les Saints du calendrier diocésain d'Auch. 2^{me} vol.: Du 22 mai au 13 août. Auch, impr. Cochardaux, 1918 (VI, 477 et grav. 160).
- Clemen, C., Der Ursprung des Martinsfestes (ZVVolkskunde 1918, 1—14).

- Müller, J. S., Eine schwindende Volksandacht [zu den „sieben Fußfällen“] (KölnPastBl 1919, 3, 65—73).
- Gottlieb, J., Stille Nacht, heilige Nacht! Die Geschichte eines deutschen Weihnachtsliedes! Mit 7 Abb. 2., vm. Aufl. Frankf. (Main), Gottlieb, o. J. (32). M 1,25.

Christliche Kunst.

- Pijper, F., Handboek tot de Geschiedenis der Christelijke Kunst. Met 125 afbeeld. s'Gravenhage, Nijhoff, 1918 (XVI, 284). Fl 7.
- Habicht, V. C., Die geistigen Grundlagen der Kunst des MA (ArchKulturgesch 14, 1/2, 1919, 35—59).
- Strzygowski, J., Die Baukunst der Armenier u. Europa. Ergebnisse einer Forschungsreise, planmäßig bearb. Mit 828 Abb. 2 Bde. Wien, A. Schroll, 1918 (XII, 888). M 200.
- Petroniévitich, D., Les Cathédrales de Serbie. Avec 40 grav. Poitiers, Soc. franç. d'impr. et de libr., 1917 (VII, 97). Fr 5.
- Humann, G., Die Baukunst unter Bischof Meinwerk v. Paderborn. Mit 1 Taf. u. 33 Fig. im Text. Aachen, Creutzer, 1918 (92). M 4,50.
- Humann, H., Der Zentralbau zu Mettlach u. die von der Aache-ner Pfalkirche beeinflussten Bauten (ZChristKunst 1918, 9/10, 81—94).
- Block, F., Die kirchl. Baukunst im alten Bistum Comminges (Pyrenäen). Dresdener Diss. 1918. Berl., Ernst, 1918 (41 m. 82 Abbild. u. 1 Taf.).
- Fucker, Ed., Die Cistercienserabtei Orval in der belgischen Provinz Luxemburg. Dresdener Diss. 1918. Berl., Der Zirkel, 1916 (63 m. 11 Taf. 4^o).
- Zschaler, W., Die Cistercienserabtei Villers in Brabant. Dresdener Diss. 1918. Ebd. 1916 (66—128 mit 20 Taf. 4^o).
- Leutmötzer, A., Die Kirche Mariae Verkündigung. Geschichte u. Beschreibung der Pfarrkirche u. des Klosters der Patres Serviten in der Rossau. Mit 8 Abb. Wien, H. Kirsch (56). M 3.
- Schrader, H., Kalkar. Seine Geschichte u. Kunstschatze. Mit einer Abb. u. einem Stadtplan nach alten Originalen. Cleve, Boß, 1918 (119). M 2.
- Sybel, L. v., Zum Kreuz in Apsismosaiken (OriensChrist 1918, 119—27).
- Stuhlfauth, G., Das Heilandskind nach Holzschnitten u. Kupferstichen Albrecht Dürers ausgew. u. mit begleit. Text. 1 Vierfarbendr. u. 9 Taf. Potsdam, Stiftungsverlag, o. J. (22 Lex. 8^o). M 5,40.
- Stassen, F., Deutscher Glaube. 6 Taf. mit Federzeichnungen. Berl., Verlagsanstalt f. vaterl. Gesch. u. Kunst, o. J. M 7,50.
- , Jesus. 6 Taf. mit Federzeichnungen. Ebd. o. J. M 7,50.
- Strzygowski, J., Persischer Hellenismus in christl. Zierkunst (RepKunstwiss 41, 3/5, 1919, 125—48).
- Pagenstecher, R., Ein kopt. Reliquienüberzug mit Madonnen-darstellung (ArchRelWiss 19, 2/3, 424—33).
- Kaufmann, C. M., Ein spätkopt. bemaltes Grabschutzhut aus Antinopolis in Oberägypten (OriensChrist 1918, 128—32).

CURSUS PHILOSOPHICUS IN USUM SCHOLARUM

AUCTORIBUS

PLURIBUS PHILOSOPHIAE PROFESSORIBUS IN COLLEGIIS VALKENBURGENSI ET STONYHURSTENSI S. J.

6 partes. 8^o (LXXXVI u. 2272 S.). M. 32,40; geb. M. 39,35.

Pars I: Frick, C., S. J., **Logica**. Editio quinta emendata. (XII u. 366 S.). M. 7,—; geb. M. 8,20.

Pars II: — **Ontologia** sive Metaphysica generalis. Editio quarta aucta et emendata. (X u. 236 S.). M. 3,50; geb. M. 4,60.

Pars III: Haan, H., S. J., **Philosophia naturalis**. Editio tertia emendata. (XII u. 254 S.). M. 3,50; geb. M. 4,60.

Pars IV: Boedder, B., S. J., **Psychologia rationalis** sive Philosophia de anima humana. Editio tertia aucta et emendata. (XX u. 476 S.). M. 5,80; geb. M. 7,—.

Pars V: Boedder, B., S. J., **Theologia naturalis** sive Philosophia de Deo. Editio tertia aucta et emendata. (XIV u. 416 S.). M. 5,60; geb. M. 6,75.

Pars VI: Cathrein, V., S. J., **Philosophia moralis**. Editio nona et decima ab auctore recognita. (XVIII u. 524 S.). M. 7,—; geb. M. 8,20.

„... Der Inhalt der Bände ist in streng syllogistischer Form entwickelt, in treuem Anschluß an den h. Thomas, aber mehr in der Form, wie ihn Suarez auffaßte. Die verschiedenen Auflagen suchten sich den Anforderungen und Bedürfnissen der Zeit immer mehr anzupassen. Abgesehen von der Zahl der Auflagen, genügt es zur Empfehlung dieses Lehrbuches darauf hinzuweisen, daß die deutschen Jesuiten dasselbe in ihren Studienanstalten dem dreijährigen Studium der Philosophie zugrunde legen.“

(Pastor bonus, Trier 1912, S. 754).

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Liturgiegeschichtliche Quellen

Hef 1/2: Das Fränkische Sakramentarium Gelasianum in alaman. Überlieferung (Codex Sangall. Nr. 348) St. Gall. Sakr.-Forsch. I. Hrsg. v. P. K. Mohlberg. Mit 2 Taf. CIV u. 292 S. M. 15,—.

Liturgiegeschichtliche Forschungen

Hef 1: Ziele und Aufgaben der Liturgiegeschichtlichen Forschung. Von Dr. P. K. Mohlberg, O. S. B. VIII u. 52 S. M. 3,20. — Hef 2: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine relig.-geschichtl. Studie zum Taufgelöbniß. Von Prof. Dr. Fr. Jos. Dölger. Mit 1 Taf. XII u. 150 S. M. 8,—. Weitere Hefte beider Sammelwerke sind in Vorbereitung. Ausführlicher Prospekt kostenlos. Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Bastgen, Dr. H., Die Römische Frage. Dokumente und Stimmen. 3 Bde. gr. 8°. I. Bd. (XIV u. 468 S.). M. 12,—; geb. M. 13,50. II. Bd. (XXVI u. 864 S.). M. 30,—; geb. M. 32,50. III. Bd. (XII u. 588 S.). M. 24,—; geb. M. 26,—.

„... Wenn die politische Macht Deutschlands infolge des unglücklichen Ausganges des Weltkrieges auch nicht mehr so groß und ausschlaggebend ist wie vordem, so umschließt die Römische Frage doch die lebendigen Interessen von mehr als 23 Millionen deutscher Staatsbürger. Sie werden diese Zentralfrage im Auge behalten und dahin zu wirken suchen, daß sie in Zukunft in einer Weise gelöst wird, die ihrem Gerechtigkeitsgefühl entspricht. Dabei wird ihnen das Werk Bastgens ein wichtiges und brauchbares Hilfsmittel sein.“

(Kölnische Volkszeitung 1918, Nr. 1005).

Hotzelt, Dr. W., Veit II. von Würzburg, Fürstbischof von Bamberg. 1561—1577. (Studien u. Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Herausg. von Dr. H. von Grauert. IX., 3 u. 4). gr. 8° (XVI u. 238 S.). M. 7,—.

Dem Fürstbistum Bamberg, diesem eigenartigen Gebilde innerhalb des heiligen römischen Reiches — als Bistum keinem Metropolitane unterstellt, sondern exempt, als Hochstift von besonderem Ansehen, weil von Kaiser Heinrichs Huld gestiftet —, spielten die Stürme der Glaubensspaltung hart mit. Den Beginn der Aufwärtsbewegung aus den Wirren, die die Revolutionen des 16. Jahrhunderts im Hochstift Bamberg geschaffen, schildert dieses Buch.

Laux, J. J., C. S. Sp., Der h. Kolumban, sein Leben und seine Schriften. Mit 7 Bildern. 8° (XVI u. 290 S.). M. 6,80; kart. M. 7,80.

Eine auf sorgfältigem Quellenstudium beruhende Schilderung der vielseitigen, bedeutungsvollen Wirksamkeit und der machtvollen Persönlichkeit des großen irischen Ordensstifters und Glaubensboten, der in der Geschichte der deutschen Stämme und ihrer Gewinnung für Christus für immer einen Ehrenplatz einnimmt.

Peitz, W. M., S. J., Untersuchungen zu Urkundenfälschungen des Mittelalters. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 3. Heft). gr. 8°. I. Teil: Die Hamburger Fälschungen. Mit Doppeltafel in Lichtdruck. (XXVIII u. 320 S.). M. 25,—.

Ein umstürzendes Buch. Methodisch wie in seinem unmittelbaren Ertrag von unabsehbaren Folgen. Die Hamburger »Fälschungen« echt! Das erschließt der historisch-kritischen Forschung völlig neue Wege und regt nachhaltig zu allseitigen neuen Arbeiten an.

Sägmüller, Dr. J. B., Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens. (Das Völkerrecht. Herausgegeben von Dr. G. J. Ebers. 6. Heft). 8° (VIII u. 120 S.). M. 3,80.

Der Apostolische Stuhl hat sich immer um Recht und Frieden überhaupt und so auch um Völkerrecht und Völkerfrieden bemüht. So auch die Päpste im letztvergangenen Halbjahrhundert und ganz besonders jetzt Benedikt XV. Diese edlen Bemühungen haben auf vielen Seiten volle Anerkennung gefunden. Es hat aber auch nicht an scharfem Widerspruch gefehlt. Um diesen Angriffen gegenüber das Epochenmachende des Programms Papst Benedikts XV zu erweisen, ist diese Schrift erschienen.

in Verbindung mit den Abteien Beuron, Prag, Coesfeld, Maria-Laach, Seckau hrsg. v. Dr. P. K. Mohlberg, O. S. B. und Prof. Dr. A. Rücker. gr. 8°.

hrsg. von Prof. Dr. Fr. Dölger, Dr. P. K. Mohlberg, O. S. B. u. Prof. Dr. A. Rücker. gr. 8°.

LEXIKON DER PÄDAGOGIK

Im Verein mit Fachmännern u. unter besonderer Mitwirkung von Hofrat Prof. Dr. Otto Willmann herausgegeben von

Ernst M. Roloff

Lateinschulrektor a. D.

In den »Pädagog. Studien« (Dresden-Blasewitz) 1918, 1. Heft, schreibt Dr. Hans Zimmer in Leipzig:

„... Mein Gesamturteil über das Werk kann ich zum Schluß dahin zusammenfassen, daß das Roloffsche Lexikon seinen gewaltigen Stoff auf knappstem Raume mit aller wünschenswerten Gründlichkeit behandelt; daß es bei allem unverrückbaren Festhalten an seinem katholischen Standpunkte auch für Protestanten eine ergiebige Fundgrube pädagogischen Wissens ist; daß es in jeder Beziehung auf der Höhe der Zeit steht; daß es sich mit alledem als das beste aller pädagogischen Nachschlagewerke der Gegenwart in deutscher Sprache erweist, und daß es dank dem nationalen Standpunkte, auf dem es sich durchweg hält, auch noch für lange Zeit das pädagogische Lexikon der Zukunft bleiben wird.“

5 Bände in dauerhaftem Einband je M. 18,—.

Ein Ergänzungsband erscheint 1920.

Freiburg i. Br. / Herdersche Verlagshandlung.

Weit wie die Welt

dehnt sich das Feld der bewährten Familienzeitschrift

„Die katholischen Missionen“.

Sie berichtet nicht bloß fortlaufend über die Glaubensförderung bei allen Völkern, sondern führt auch anziehende völkische Sittenschilderungen, Sagen und vielerlei Merkwürdigkeiten aus den Fremdländern überhaupt dem Leser vor Augen. Die Missionäre aller Orden und Kongregationen reden in diesen Spalten und zeigen so auf herrliche Weise, wie weitumfassend das katholische Missionswerk ist. Zahlreiche Bilder begleiten den Text. Papst Benedikt XV. hat die Zeitschrift warmer Empfehlung und besondern Lobes gewürdigt. Verlag von Herder zu Freiburg i. Br. Preis M. 6,— jährlich. Durch die Post und den Buchhandel zu beziehen.



Diese Nummer enthält je eine Beilage der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und der Firma: A. Marcus und E. Webers Verlag in Bonn.