THEOLOGISCHE REVUE

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben von Professor Dr. **Franz Diekamp** und Professor Dr. **Arnold Struker**

Monatlich 1 Nummer — **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen** — Preis halbj. 8,— RM

Anzeigen 0,20 RM die 5mal gesp. mm-Zeile — Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 4 — **1933** — **32. Jahrgang**

Philosophie des Kultes:
Will, Le Culte. Tome deuxième (Casel).
Schlütz, Isaias 11, 2 (Fischer).
Soubigou, Dans la beauté rayonnante des Psaumes (Kaupel).
Schneider, Doxa (Vogels).
Frank, Die Klosterbischöfe des Frankenreiches (Wolff).
Ruf, Mittelalterl. Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz III, 1 (Lauchert).
Reicke, Das deutsche Spital und sein Recht im M. A. (Lange).
Huysmans, Wazo van Luik (Storm).
Davy, Un traité de l'amour du XIIe siècle. Pierre de Blois (Auer).
Heimpel, Dietrich von Niem (Fink).
Gaquère, Pierre de Marca (Schnütgen).
Elert, Morphologie des Luthertums. Bd. 2 (Schweizer).
Engel, Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist (Thauren).
Levaux, L'Orient et Nous (Väth).
Salaville, Liturgies orientales (Rücker).
Peil, Konkrete Mädchenpädagogik (Bers).
Baumgarten, Protestantische Seelsorge (Schmitt).
Wolley, Mit Hacke und Spaten (Sühling).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Philosophie des Kultes

Will, Robert, **Le Culte.** Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses. Tome deuxième: Les formes du Culte [Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université Strasbourg. fasc. 21]. Paris, Felix Alcan, 1929 (X, 568 S. gr. 8°). *Fr.* 60.

R. Will, Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg i. Els., hat sich die große Aufgabe gestellt, eine umfassende Philosophie des Kultes in drei Bänden zu schreiben. Der 1. Band, der die Beziehung des Kultsubjektes zu Gott behandelt, ist 1925 erschienen und von mir im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) S. 164 ff. besprochen worden. Der vorliegende 2. verbreitet sich über die Erscheinungsformen des Kultes, die „Kultphänomene". Wenn wir von einer Kultphilosophie sprechen, so ist damit nicht gemeint, daß W. nur von natürlichen Gesichtspunkten aus den Kult betrachtet; er setzt vielmehr die christliche Offenbarung voraus. Jedoch gibt er nicht etwa eine Theologie des christlichen Kultes, sondern zieht alle Kulte bei, so daß seine Arbeit zunächst ein Beitrag zur Religionswissenschaft ist. Der 2. Band zeigt, wie der Verf. an seinem schwierigen Werke wächst und reift. Während wir bei dem 1. Bande noch stark den subjektivistischen Standpunkt moderner Religionsphilosophie zu spüren glaubten und auch im einzelnen manches auszusetzen hatten, zeigt der 2. sowohl in der prinzipiellen Darlegung wie in der Einzelkenntnis des Stoffes große Fortschritte. Der 1. Bd. sah im Kulte in erster Linie den „Ausdruck individueller religiöser Erfahrung und Strebungen, die sich vermittels der Phänomene entfalten und verstärken, indem sie sich mit denen der religiösen Gemeinschaft vereinigen", oder die „Darstellung des Bewußtseins einer Religionsgemeinschaft", die „die gemeinschaftlichen Strebungen und Erfahrungen durch die vermittelnden Phänomene verstärkt und vertieft und sie spezifiziert, indem sie sie den Einzelseelen übermittelt". Dieser Blickpunkt, der noch einseitig vom Menschen, ja vom Individuum ausgeht, wird im 2. Bande glücklich durch eine mehr theozentrische Betrachtungsweise ergänzt, die freilich noch nicht bis zum Letzten vordringt und daher der alten katholischen Auffassung des Kultes als eines *opus Dei* d. h. eines Wirkens Gottes mit der Ekklesia, die in Kraft Gottes den Kult vollzieht, nicht voll gerecht werden kann. Es äußert sich noch zu sehr die Furcht vor „Magie", obwohl es sich nicht um Magie, sondern um das Werk Gottes handelt, dem sich das Wirken des Menschen freilich unterordnen muß. Wenn also W. auch dem modernen Subjektivismus seinen Tribut leistet, so ist das Werk doch ein hocherfreuliches Zeichen dafür, wie unsere Zeit und auch der auf seinen Spiritualismus so stolze Protestantismus zum Kult zurückstrebt und wie auf Grund dessen neues Verständnis für die Werte der alten Liturgie erwächst. Liebenswürdig wird das Buch dadurch, daß es mit Wärme und tiefem Erfassen die Werte des Kultes, auch des katholischen, malt, in einer ergriffenen, schönen und dabei immer klaren Sprache, die manche treffende Kennzeichnung und Formulierung findet. So wird das Buch jedem Kultforscher und auch dem katholischen Theologen sehr wertvoll sein, und es wird erlaubt sein, seinen reichen Inhalt kurz aufzuzählen, wobei wir nur hie und da kritische Bemerkungen kurz beifügen; eine eingehende Würdigung würde zuviel Raum beanspruchen.

Der vorliegende 2. Band des Gesamtwerkes, der übrigens in sich abgerundet ist, handelt also über das, was W. die *phénomenalité du culte* nennt. Den von G. von der Leeuw verwendeten Ausdruck „Phänomenologie" will er vermeiden, um keine Verwechslung mit der Husserlschen Ph. aufkommen zu lassen. Die Kultphänomene sind die sinnlich erkennbaren Formen des Kultes. Origenes nennt sie παραστατικά; sie sind darstellend und weckend. Solche Mitteldinge können sein: Wort, Mensch, Dinge, Zeit, Raum. Die religiösen Phänomene erstrecken sich weiter als die Kultph.; gehört ein Ph. zu beiden Bezirken, so sind die liturgischen Funktionen enger gezogen als die religiösen. Die „magischen" Bestandteile (solche findet W. in der paulinischen Sakramentsauffassung und in der Messe!) fallen aus dem religiösen Rahmen. — Hier wirkt sich die vom Subjektivismus nicht freie Religionsauffassung W.s aus. Es gibt im Christentum liturgische Akte, die in erster Linie von Gott ausgehen und in seiner Kraft vollzogen werden, so daß von „Magie" keine Rede sein kann, selbst wenn das religiöse Bewußtsein des Individuums nicht voll bei der Sache ist.

Den für den Kult hochbedeutsamen Begriff des Symbols definiert W. so: *Le s. est un signe sensible qui, en vertu de quelque relation naturelle ou de convention, se présente à l'entendement ou à l'imagination comme expression figurée d'un objet ou d'un fait* (S. 5). Der Kult als solcher ist in vorzüglicher Weise das Symbol der religiösen Tatsache. Die Definition Schleiermachers: „Der Zweck des Kultus ist die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewußtseins" verbessert W. dahin, daß er einerseits die Kulttat nicht auf den subjektiven Ausdruck beschränkt, andrerseits die weckende Aufgabe des Kultes betont. — Wichtig für die Beurteilung der Theorien W.s ist auch sein Gebrauch des Wortes „Liturgie". Die L. im katholischen Sinne

U:B.TÜB.

schreibt W. groß: *la L.*; dagegen versteht er unter *liturgie* nach der Etymologie (?) das Gegenteil des Heiligen und Sakramentalen, den Dienst der Versammlung. Das l. Wort z. B. ist nicht das Wort Gottes als solches, sondern das Wort, das die Gemeinde zur Ehre Gottes hören läßt. Diese scharfe Trennung widerspricht nicht bloß, wie W. später selbst sagt, oft der Praxis, sondern ist auch dadurch gefährlich, daß sie eben den einen Teil des Kultes, die „aufsteigende Linie", als etwas Menschliches betrachtet, während doch nach Paulus auch das wahre Gebet der Ekklesia ein Beten des Pneumas in uns ist, erst recht die Kultmysterien zwar ein Tun der Ekklesia, aber auch des in der Ekklesia wirkenden Christus sind.

Auch darin zeigt sich die Stellung W.s, der zwar nach der objektiven Seite des Kultes strebt, aber doch noch im Subjektiven verhaftet bleibt, daß er speziell die „Biologie" des Kultes studieren will, d. h. die Kultformen als Ausstrahlungen einer „vitalen Tatsache", und zwar nach der subjektiven wie objektiven Seite.

W. verwendet die deduktive Methode; die Definition der Religion wird vorausgesetzt.

Der I. Teil des Buches (S. 11—272) ist den Prinzipien der Kultphänomenalität gewidmet, und zwar wird unter A die Notwendigkeit des Kultph. bewiesen aus einer seelischen Notwendigkeit, die aus der menschlichen Natur hervorgeht; das Kultph. unterstützt die spontane Aktivität der Seele und gleicht zugleich deren Unvollkommenheit aus; der seine Schwäche fühlende Geist zieht sich auf etwas Sichtbares zurück, will sich der Gegenwart Gottes in einem Gegenstand versichern. Dazu tritt die metaphysische Notwendigkeit: Der Kult wirkt Begegnung mit Gott, braucht dazu ein sichtbares Symbol (Mittler). Durch den Kult dauert die Religion. In einer „intuitiven Synthese", die W. jeweils am Schlusse seiner Analysen anwendet, um die Totalität der Ideen nicht zu verlieren, sagt er, daß das Kultph. Mittler der „Kommunion" zwischen Gott und Mensch ist wegen der dualistischen Natur des Menschen und zu dem Zwecke, die transzendenten Gegebenheiten der göttlichen Offenbarung greifbar zu machen. Die religiöse Subjektivität strebt transsubjektiv zu werden, indem sie ihre Autonomie dem göttlichen Objekt übergibt; die göttliche Transzendenz will immanent werden in der empfangenden Subjektivität der Seele. Das Innere des Menschen wird im Kultph. ein Außen, und der göttliche Geist wird darin sinnlich erkennbar. Die reine Ich-Subjektivität ist nicht Führerin im Kultleben, sondern verstärkt die objektiven Wesenheiten; die Richtung zum Transsubjektiven herrscht vor. Die Geistigkeit Gottes wird nicht geschmälert, wenn er sich im Kultph. „inkarniert". Das Kultph. ist „der sinnliche Behälter, in dem die pneumatischen Kräfte der Seele sich mit den pneumatischen Kräften Gottes vermischen" (S. 30). Ein absteigender und ein aufsteigender Lebensstrom begegnen sich in ihm. Die Phänomenalität des Kultes verbindet sich organisch mit der pneumatischen Substanz der Religion, *à la spiritualité humaine et au pneumatisme divin* (S. 31). Die sinnliche Form des Kultus entspricht so einer Lebensnotwendigkeit. „Gewiß, die Form ohne Geist ist tot, aber der Geist ohne Form ist nicht lebensfähig" (ebd.). Die äußeren Formen stören keineswegs die innere Frömmigkeit. Natürlich bleibt eine Spannung möglich.

Unter B werden die Beziehungen des Kultph. zu Gott und Seele behandelt, und zwar I bei der aufsteigenden Linie. Der Kult geht zurück auf die Wirkung des transzendenten Geistes im immanenten Geist (*infusio gratiae*); er bietet sich alsbald an, um die göttliche Wirksamkeit zu verstärken. Die Kulthandlung ist also nicht bloß Antworf auf die Handlung Gottes, sondern im Grunde Werk Gottes. Indem der Mensch sich der Wirkung des Pneumas überläßt, gibt er sich dem Kulte hin, der sich als Mittler anbietet. Die Frage: Wir ergreift das religiöse Subjekt das phänomenale Objekt? läßt die meistbesprochene Frage der modernen Philosophie vor uns auftauchen: Wie ergreift der Geist die äußere Welt? In unserm Falle muß er nicht theoretisch das Wesen der Sache wissen; sondern die Seele erfaßt den Gegenstand als Symbol. Die Wesensverwandtschaft zwischen Mensch und Welt gibt jenem auch eine Beziehung zu dieser auf dem Wege der Intuition. Dadurch tritt der Mensch in Beziehung zum inneren Wesen der Dinge; er denkt mit und in ihnen. Hinzu tritt eine vom Subjekt zum Objekt und umgekehrt gehende Handlung, wodurch die mystische Teilnahme an der Welt des Kultph. vervollkommnet wird. Das Subjekt steht im Strom einer doppelten Wirkung, der innern, die es zum Kulte hintreibt, und der des Phänomens, das ihn anzieht. Die innere Welt und die sichtbaren Dinge verschmelzen sich unscheidbar für den, der seinen Kult liebt. Voraussetzung für die Zulässigkeit des Kultph. ist, daß es für die geistigen Strebungen durchdringlich ist (das ist auch bei Bildern möglich, während auch das Wort zum Hindernis werden kann). Das Kultph. verstärkt die Tendenz der Seele zu Gott durch 1. Wiederholung, 2. Vervielfältigung (um ein zentrales Symbol legen sich Nebensymbole), 3. Sublimierung. — Betrachtet man II die absteigende Linie, so zeigt sich, daß Gott im Kult sein Leben lebt, die Dinge und den Menschengeist durchdringt. Zum Beweise beruft sich W. auf die Menschwerdung Gottes. Wenn der Logos sich durch das Wort der Schrift offenbart, weshalb sollte er es nicht auch durch andere sinnliche Medien tun? Diese richtige Erkenntnis wird im folgenden aber wieder durch einen gewissen Subjektivismus abgeschwächt, insofern als W. jene Kultph. als „selbst für Gott undurchdringlich" ablehnt, die nicht auf den „Glauben" stoßen. *Dieu unit ses grâces au phénomène, non substantiellement, il est vrai, mais spirituellement, parce qu'il désire toucher notre coeur, soulager notre conscience ou éclairer notre esprit* (S. 75). Im Widerspruch zu einem im Jahrb. f. Liturgiewiss. 7 (1927) 120 ausgesprochenen Satz verwirft W. jeden Gegenstand und Akt, in dem der göttliche Lebensstrom beschlossen ist, ohne zum Objekt der Gnade, der lebensdurstigen Seele, zu gelangen. Die katholische Theologie dagegen hält, gestützt eben auf die vom Glauben unabhängige Menschwerdung des Logos, an der physischen Erfüllung der Sakramente mit dem göttlichen Leben fest. Wenn W. es für Menschenwerk hält, daß ein Ding, etwa durch Konsekrationsworte, an sich heilkräftig wird, so sehen wir in der Unabhängigkeit vom subjektiven Glauben gerade die Göttlichkeit gewährleistet; wäre es nicht eher Menschenwerk, wenn die Wirkung des Kultph. vom Glauben abhängig wäre? Denn wenn auch nach W. Gott selbst das geistliche Leben hervorbringt, so ist doch bei ihm in letzter Linie der Mensch entscheidend. Natürlich ist es auch nach der kath. Auffassung nur durch den Glauben möglich, daß das im Sakrament objektiv vorhandene Gottesleben in der einzelnen Seele Wurzel faßt. — Nach einer Anwendung dieser Prinzipien auf Eucharistie und Wort zeigt die „Synthese", daß der auf- und absteigende Strom sich entweder vereinigen, oder einander widerstreiten, oder daß einer sich an die Stelle des anderen setzt. In einer letzten Realität treffen sich das religiöse Subjekt und das phänomenale Objekt.

Unter C werden die Werte des Kultph. dargelegt, und zwar I der symbolische Wert, der auf dem Zusammenklingen der zunächst sich widersprechenden Eigenschaften der Sinnenhaftigkeit und Geistigkeit beruht. Die sinnlichen Zeichen entsprechen einem Komplex angestrebter Objektivitäten und einem solchen subjektiver Anlagen; ohne sie würde der Kult eine blasse Ideologie vereinzelter Seelen oder eine nicht nachprüfbare Summe individueller Gebete sein. Andrerseits hat das Kultph. nur als Symbol die dem Kulte entsprechende Geistigkeit. Der geistige Koëffizient übt bestimmenden Einfluß auf die sinnliche Form aus gemäß dem Zweck des Kultes, seinem religiösen Inhalt und dem Kulturgrad, dem sie sich anpaßt. W. glaubt in einem gewissen Gegensatz zu seiner oben angegebenen Meinung — und hier zeigt sich wieder ein moderner Einschlag —, daß die Sehphänomene mehr der barbarischen Geistigkeit entsprechen als die des Hörens. Wir möchten glauben, daß das Auge ein ebenso feines Organ ist wie das Ohr, und daß die Hörphänomene ebenso gut barbarisiert werden können; die Bevorzugung des Ohres (Wortes oder Klanges) durch den Menschen der Neuzeit stammt wohl eher daher, daß das Wort leichter subjektiviert werden kann als das in fester Materie sich darstellende Sehobjekt. — Seinen Begriff des psychophysischen Parallelismus nennt W. „realistischen Symbolismus. Er unterscheidet zunächst das transzendentale und das psychische Symbol; jenes verbindet die Erscheinung mit der transzendenten Wirklichkeit, dieses mit der religiösen Subjektivität. Nach der Art der Verbindung der

beiden Seiten des Symbols sind das rationalistische, magische und realistische S. zu trennen. Das erste beruht auf einer rein gedanklichen Verbindung ohne Realität. W. glaubt jedoch nicht, daß das psychische S. zur Unwirklichkeit des rationalistischen verdammt sei; es könne darin ein Lebensstrom sein, der aus dem immanenten Pneuma fließe. Guardinis wesenhaft subjektiv gerichtete Symboldeutung gehöre dahin. Im „magischen" S. sind sinnliches und geistiges Element eins. W. lehnt dieses S. ab, weil die ontologische Verbindung des materiellen Dinges mit dem geistigen Wert dem Kultdinge eine innere Bedeutung gebe, die Absolutheit der göttlichen Gnade und die Spontaneität des Glaubens herabmindere. Das S., das die Frucht der geistigen Antriebe sein sollte (!) — also gilt nur das psychische S.? —, wird dessen Keim *(signum efficax);* es soll den Glauben hervorbringen (?), statt ihn widerzuspiegeln (!), die göttliche Handlung bestimmen (?), statt aus ihr hervorzugehen. Die Auffassung, die nach W. die katholische ist, nennt er „magisch" oder doch „magisch-religiös". Gerade hier aber erkennt man wieder, daß W. auf halbem Wege stehen bleibt, indem er beim Kultsymbol das letzthin Entscheidende doch im Menschen, nicht in Gott sucht. Die angeblich den Gegenstand überhöhende katholische Anschauung gibt gerade dem göttlichen Geiste alle Würde, da sie ihn den Gegenstand ganz durchdringen und verklären läßt, während bei dem Symbolbegriff W.s die Materie als solche eine Eigenwürde behält. — W. findet sein Ideal in dem, was er das realistische S. nennt; in ihm besteht eine reale Verbindung zwischen Ding und Geist; das sinnliche Phänomen „verliert (?) seine zufällige Realität und ordnet sich in eine höhere Wirklichkeit ein". Das Ding wird nicht in sich heilig, sondern nur insofern als es die Möglichkeit zu göttlicher Offenbarung gibt, die vom menschlichen Glauben aufgenommen wird (!). Dieses realistische S. findet W. im N. T. und in der alten Kirche. — Tatsächlich gibt es nur zwei religiöse S., das rationalistische und das sog. magische, das man besser realistisch nennt; das „realistische" W.s ist ein Mittelding, das es in Wirklichkeit nicht gibt; das magische S. im Vollsinn steht außerhalb des religiösen Bereichs. W. folgt hier allzusehr G. Menschings Schrift Kath. Kultprobleme, deren Symbolauffassung ich im Jb. f. Lit.-Wiss. 7 (1927) S. 119 ff. besprochen habe. — Konsequenterweise findet W. im Kultsymbole eine Kluft nicht nur ontologischer Art, da das S. nie die Wirklichkeit erschöpft, sondern auch religiöser Art, wobei er T. Fallot folgt, der lange vor K. Barth u. a. die Analogie zwischen dem Kult und der protestantischen Rechtfertigung aufgestellt hat: Der Kult fällt nach seiner irdischen Seite unter das Gericht Gottes, und nur die Gnade kann die Unvollkommenheit des S. ausgleichen. Das protestantische Mißtrauen gegenüber dem Kultph. hält W. jedoch für „unlogisch". Denn entweder wird das Reich der Gnade angenommen, dann legitimiert es die sinnlichen Formen, indem es sie verklärt. Oder man seufzt unter der Herrschaft des Fleisches und der Sünde, dann muß man anerkennen, daß ein sog. geistiger Dienst doch nicht das Ideal der Anbetung im Geiste verwirklicht, weil er nicht auf die Phänomene (Worte, Gesten, Sakrament) verzichten kann, die, wenn sie auch noch so farblos sind, auch unter das Gericht Gottes fallen" (S. 109). Sehr richtig! — Der Dualismus des S. führte zu einer „Biologie des Kultes", insofern als das Gleichgewicht von Form und Inhalt entweder gefunden oder gestört wird. Es lassen sich drei Stufen der Entwicklung feststellen: 1. Biologische Bildung des S. durch Übernahme und Umwandlung älterer Formen; Neuschöpfung. 2. Erstarrung, Mechanisierung. 3. Verflüchtigung der sinnlichen Elemente.

Zum II. Wert des Kultph., der religiösen Evidenz, führt die Vereinigung zweier andern, scheinbar entgegengesetzten Eigenschaften des Symbols: der Verständlichkeit und der Unbegreiflichkeit. Das S. muß allgemeinverständlich, eindeutig, dauernd sein. Andererseits ist es wegen der Unfaßbarkeit seines Inhaltes und der Unvollkommenheit der Form ungenügend. Das Kults. hat eine mystische Anziehungskraft, aber auch eine abwehrende Macht; das Faszinosum und Tremendum bedingt einander. Man wird vom Heiligen angezogen, „schützt" sich aber auch vor ihm durch Verschleierung, Abtrennung usw., durch genugtuende Riten (Reinigung), Exorzismen, fremde Kultsprache, Dunkel, Schweigen, Jubel ohne Worte. Das S. wird selbst der Gegenstand solcher „ablenkender" Riten, da es von gefährlichen Kräften erfüllt ist, die durch magische oder religiöse Riten neutralisiert werden. Diese vom Protestantismus vernachlässigte numinose Furcht ist von K. Barth und R. Otto neubelebt worden. W. zeigt den irrationalen Charakter der kultischen Kunst an den ruhenden und bewegten Künsten auf (letztere äußern ihn durch Rhythmus, Melodie, Wortfärbung, rezitative Monotonie). — Um evident zu sein, braucht das Kults. sowohl die Durchsichtigkeit wie die Unbegreiflichkeit; jene gibt ihm die überzeugende Auktorität der geoffenbarten Dinge oder der erkennbaren Tatsachen, diese die numinose Auktorität des übermenschlichen Mysteriums.

Der III. Wert ist der Rhythmus: Statik und Dynamik treffen sich im Kult von der göttlichen wie der menschlichen Seite aus. Die Statik des transzendentalen Symbols beruht auf der ewigen Ruhe Gottes; deshalb im Kult Ruhe und Stille; Preis Gottes als des Unbeweglichen. Auch müssen die dynamischen Antriebe des Kultes durch eine gewisse Stabilität ins Gleichgewicht gebracht werden. Die sinnenhaften Äußerungen des religiösen Lebens bewahren die wesentlichen Formen durch die Jahrhunderte; daher das Fortdauern gewisser Symbole unter verschiedenen Religionen. (Anders die Allegorie, die immer wechselt.) Auch zum Wohle des Menschen muß der Kult stabil sein. Der heilige, unberührbare Ort, der Rhythmus der Zeit, die Ordnung des Kultes gibt Ruhe. — Die von Gott oder der Seele ausgehende Dynamik konzentriert sich im Kult. Die Handlung, durch die das religiöse Subjekt auf Gott wirken will, nennt W. Theurgie. Neben der eigentlichen magischen Th. findet er auch hier wieder eine „magisch-religiöse", zu der er auch das Opfer zählt, ja auch trotz der benediktinischen (besser wohl: altchristlichen) Auffassung die Messe (die ganze Darlegung S. 175—178 enthält sehr viele Irrtümer; unrichtig ist es auch, daß die römische Kirche die Epiklese unterdrückt und durch die Einsetzungsworte ersetzt habe; daß die orientalische Kirche die theurgische Illusion durch die Epiklese vermieden habe; eher könnte man das Gegenteil behaupten). Auch das „Gebet" (*la Prière*, d. h. der durch die Synogoge und den Protestantismus vertretene Kulttyp ohne Opfer und Sakrament) kann magisch aufgefaßt werden. Dagegen herrscht im „Mysterium" (worunter W. das mystische Gebet versteht!) das Religiöse vor. Religiöse Th. nennt W. die Absicht, durch den Ritus nicht an sich, aber als Ausdruck unserer Gesinnung, etwas von Gott zu erreichen, wobei sich niedere Instinkte mit religiösen Gefühlen vereinigten. Solche findet er in der Messe, z. B. in den Worten *propter magnam gloriam tuam* des Gloria (!), im *Tedeum* mit seinem Übermaß von Lobsprüchen (!), in dem Beten *per I. Christum*, wo der Name eine magische Potenz sein soll anstatt der Aufforderung, „den Geist des Gebetes dem Christi anzupassen" (S. 186)! Hier wird einer der tiefsten Gedanken des N. T., das Gebet im Pneuma und in der Gliedschaft Christi, durch den Subjektivismus völlig mißverstanden! — Die „rein religiöse Handlung des Menschen, der in keiner Weise Einfluß auf Gott gewinnen will . . .", überträgt sich auch auf das Kultsymbol. Die äußere Handlung spiegelt dann die Spontaneität oder die Reaktivität der seelischen Bewegungen des religiösen Subjekts wider. W. beruft sich hier auf Thomas v. Aquin, der den Wert gewisser Zeremonien in der Erregung eines Seelenzustandes sieht (*Contra gent.* III 119). W. erkennt also im Grunde nur die subjektive Seite der Zeremonien an und wittert hinter jeder andern Haltung „Theurgie" oder gar „Magie". — Von der Handlung der objektiven Kräfte bespricht W. zuerst die „magisch-religiösen" Kräfte des transzendentalen Symbols. Die Magie setzt nicht nur eine Wirkung des Menschen auf die höheren Mächte voraus, sondern auch eine solcher dieser auf den Menschen vermittelst eines erregenden Phänomens. Der Gegenstand selbst ist kraftgeladen. Diese Magie, behauptet W. unter dem verhängnisvollen Einfluß moderner Geistigkeit, sei durch die Mysterien mit ihrem Mana-Begriff in die Kirche eingedrungen und von dem mystischen Realismus Pauli begünstigt worden; für den Apostel seien der Name Christi, das Taufwasser, die eucharistischen Gestalten mit göttlichen Kräften erfüllt usw.; dazu trete in den ersten Jahrhunderten der magische Glaube an die Wirkung

des Pneumas (Epiklese über Wasser, Brot und Wein usw.). Es ist hier nicht der Ort nachzuweisen, wie diese auf der Menschwerdung beruhende Lehre von der physischen Wirksamkeit der Sakramente nichts mit „Magie" zu tun hat, sondern zum Wesen der neutest. Offenbarung gehört; zu wünschen wäre nur, daß auch die katholische Theologie sich zur alten Auffassung voll zurückfände und nicht unter dem Eindruck moderner Mentalität gewisse Zugeständnisse machte, die in ihrer Halbheit in manchem sich dem annähern, was Verf. im folgenden sagt. Er erkennt ein Kultsymbol als Organ göttlicher Handlung an, in dem objektive und subjektive Dynamik sich verbinden. Träger der realen Gegenwart Gottes und ihrer Wirksamkeit ist, wenigstens nach protestantischer Anschauung, in erster Linie das „Wort". (Vom richtig verstandenen „Wort" gilt dies übrigens auch im katholischen Kult; auch in ihm ist das „Wort" nicht bloß „statisch", wie W. unter Berufung auf J. Braun S. J. sagt.) Vom Sakrament (das nach kath. Lehre gleichberechtigt neben dem „Wort" steht) behauptet W. eine *présence réelle et spirituelle de Dieu*, wobei *réelle* nicht „materiell" und *spirituelle* nicht „allegorisch" bedeute. Damit wird aber wohl nur eine unklare Zwitterstellung angegeben, wie es auch S. 201 von der Kommunion heißt, in ihr seien Leib und Blut Christi enthalten *non physiquement, mais véritablement et effectivement*, c. à. d. *efficacement. Le symbole contiendra la grâce divine et le fruit du sacrifice du Christ.* Das sind moderne Abschwächungen des konkreten Mysteriums der alten Theologie. Dies zeigt sich auch im folgenden, wo die Realität des Subjektes gegenüber der göttlichen Einwirkung über die Disposition hinaus als „den Strom (der göttlichen Wirkung) aktivierend" aufgefaßt wird. Wie verhält sich dazu etwa die Kindertaufe?

Der IV. Wert, der Stil, geht aus der Verbindung der Einheit mit der Mannigfaltigkeit hervor. Die Einheit des Kultes ahmt die Einheit Gottes und die danach geformte Einheit im Menschengeiste nach; daher das Maß im Kult und die innere Verbindung seiner Teile. Die von Gott angewandten verschiedenen Mittel der Offenbarung wie auch die wechselnden Formen des menschlichen Gottstrebens führen zur Mannigfaltigkeit der Kultphänomene. Die Synthese ergibt den kultischen Stil. Stil setzt nicht nur ästhetischen Instinkt, sondern auch moralische Kraft voraus. Grundlage des liturgischen Stils ist das Zusammentreffen einer leitenden religiösen Inspiration und eines ästhetischen Prinzips. Die religiöse Idee ist die „göttliche Kommunion", die die Verheißung der göttlichen Gegenwart und den bewußten Aufschwung des Menschen zu Gott umfaßt und beider Äußerungen ausgleicht. Das ästhetische Prinzip ist die Harmonie zwischen Einheit und Vielheit. Religiöse und ästhetische Idee müssen sich vereinigen, erstere muß herrschen. Die Unterordnung unter das religiöse „Leitmotiv" gibt dem Kult eine gewisse Strenge der Form. Der katholische Kult hat einen festen Stil, der protestantische als solcher nicht. „Der Subjektivismus und Individualismus, die die protestantische Frömmigkeit kennzeichnen, stehen der Bildung eines typischen Stiles entgegen" (S. 232); die Aussichten seien schlecht; W. schlägt eine Inspiration an allen Kulten vor, um einen „evangelischen Stil" zu erzielen.

Der V. Wert, die Ordnung, entsteht aus den beiden Tendenzen des Zwanges und der Freiheit. Der Zwang kann mit der Phänomenalität des Kultes innerlich gegeben sein, wodurch dieser den Aufschwung der Seele hemmt oder sich sogar der göttlichen Wirksamkeit entgegenstellt, indem er sich eine innere Heiligkeit anmaßt (!). „Das Symbol gefährdet dann den Kult im Geiste und fällt unter das Gericht Gottes . . . Wenn es dagegen trotz seines offenbaren Ungenügens sich zum Werkzeug der göttlichen Verheißungen macht, dann heiligt die Gnade von oben es . . . Es zwingt die schweifende Subjektivität, sich an die mittlerischen Gegebenheiten zu halten" (S. 237). Dazu kann ein von außen kommender Zwang treten, indem die aufsteigende Linie der subjektiven Frömmigkeit dazu verwandt wird, aus der Kultform ein Mittel geistlichen Zwanges zu machen. Hierher gehört zunächst der ritualistische Zwang: Der Ritus muß ganz nach Vorschrift vollzogen werden. W. verwechselt dabei aber den aus der Magie stammenden Zwang mit der Kultordnung, die in jedem kirchlichen Kult notwendig ist und natürlich auch bürokratisiert werden kann. Ähnlich ist es mit dem von W. an zweiter Stelle erwähnten „Verdienstzwang": das materielle Element des Kultes, weil wesentlich dazu gehörend, nehme an dem Verdienst teil; so dringe die Rechtsidee in den Kult ein, und die Gnade werde zu einer „göttlichen Substanz, die durch eine sakramentale Eingießung dem Menschen belohnenswerte Verdienste zusichere". Auch hier wird eine Vergröberung einer an sich richtigen Idee an deren Stelle gesetzt. — Bezüglich der aufsteigenden Linie unterscheidet W. den numinosen Zwang (das Gefühl der göttlichen Gegenwart verstärkt den rituellen Legalismus), den hierarchischen Zw. (Priester!), den asketischen (Vorbereitung notwendig), den biblizistischen (bei den Juden unterstützt das „hl. Buch" das Ritualgesetz, ähnlich bei den Protestanten), den doktrinalen (Dogma) und den historischen (Druck der Geschichte und des archäologischen Geschmackes am Altertümlichen). — Neben der in gewissem Umfange notwendigen Festigkeit des Kultes steht die aus der Lebendigkeit strömende Freiheit; sie zeigt sich in der Möglichkeit, in den Formen zu wechseln oder sie zu erneuern. Vom Subjekt aus gesehen, besteht die Freiheit der religiösen Inspiration, des persönlichen Bewußtseins und der Liebe. Die Kultordnung erfließt aus der richtigen Mischung von Gesetz und Freiheit.

Der II. Teil des Buches (S. 273—550) behandelt die Formen der kultischen Phänomenalität und versucht die Kultformen in Klassen einzuteilen. Der deskriptiven Methode werden philosophisch-psychologische Betrachtungen beigefügt. Vier Gesichtspunkte beherrschen die Darstellung:

Unter A werden die Erscheinungsformen des Kultes (*les apparences cultuelles*) besprochen, und zwar zunächst die sachlichen Phänomene, die durch ihren visuellen Charakter besonders eindrucksvoll, aber auch verführerisch seien. Der „hl. Sache" mißtraut W. als Protestant als einer Form der Idololatrie (!), erkennt aber h. Sachen an, die den Seelen geistliche Werte vermitteln; notwendig sei aber, daß sie von Gott geheiligt seien, und daß sie nicht in sich Träger der göttlichen Weihe seien, sondern nur im Hinblick auf die Weihung der Seelen; die Heiligung sei also nur vorübergehend (!). Wir haben wieder dasselbe Kompromiß mit dem Subjektivismus wie oben. Von der Hostie sagt W. daher, sie sei nicht in sich heilig, sondern „für den, der sie im Glauben an den gekreuzigten Christus genießt" (S. 285)! Die Verehrung h. Sachen ist für W. das Kennzeichen einer noch nicht zur vollen Reinheit erwachsenen oder einer dekadenten Religion; er sieht nicht, daß eine auf der Menschwerdung Gottes beruhende objektive Heiligung sich mit der reinsten Religion verbinden, ja geradezu das Kriterium der vergöttlichenden Kraft Gottes sein kann, deshalb auch nicht von Gott wegführt, sondern zu Gott hinführt, so wie der Mensch Jesus der wahre Mittler ist. — Neben der sakralen Aufgabe haben die h. Sachen eine liturgische (W. nimmt dieses Wort zur Bezeichnung dessen, was die Erhebung des Menschen zu Gott darstellt ud bewirkt); das lit. Bild ist entweder ornamental, will religiöse Atmosphäre schaffen, oder erbauend (erzählend, allegorisch, erregend); dazu treten die lit. Werkzeuge: Altar, Kanzel, Bänke, Taufkapelle, Orgel, Beichtstuhl, Lesepult, Glocken, Altargerät usw.

Bei den Hörphänomenen schränkt W. die moderne Auffassung, wonach das Wort die Fundamentaltatsache und das Symbol schlechthin des Geistes ist, mit Recht dahin ein, daß es nur ein Symbol neben andern ist. Die Urworte sind nach Spengler kultisch. Der Name ist konkretisiertes Mana, substantiell und schöpferisch. Der Gedanke führt zum Wort, auf dem die Mitteilung beruht; auch das Wort war zuerst kultisch: Ausdruck des Göttlichen und Gebet des Menschen. Aus Worten entstand die Sprache (verbunden mit andern Ausdrucksmitteln wie Zeichen, Gesten, Tanz usw.). Kultische Mitteilung wird zur Lehre. Schließlich erwächst die literarische Sprache, die sich der Schrift bedient, wodurch die Kultgemeinschaft ein Mittel sich zu konstituieren besitzt (Symbolum u. dgl.); es entstehen h. Schriften. Aus diesen schöpft die Liturgie. — Das „h. Wort" kann unter fünf Gesichtspunkten betrachtet werden: Es ist magisch (Zauber und Theurgie, wozu W. auch den alttest. und altchristlichen Namenglauben rechnet! Vgl. dazu unsere obigen Bemerkungen) oder

numinos (hat von dem mag. Vortrag gewisse Formen wie die numinose Tongebung übernommen; rhythmischer Stil gewisser Stellen des N. T. und der Liturgien) oder prophetisch (selten im Kult; wählt sich entweder eine noch unentwickelte Gemeinschaft oder paßt sich einem verwandten Teile des Kultus an; zu unterscheiden sind demnach die Konventikelprophetie und die inspirierte-pneumatische Predigt im Sinne von 1 Petr 4, 11) oder skripturär (der Kult steht vor der Bibel; das geschriebene Wort wird unantastbar als Gewähr der Gegenwart Gottes; so im Kult) oder interpretiert (durch Homilie, Lehre und gesungenes Glaubensbekenntnis). — Neben das „h. Wort" stellt W. das liturgische, d. h. das menschliche, im Kult verwendete W., das er wieder einteilt in das einladende (erbauende oder erregende), das anrufende (entweder magisch oder mystisch; letzteres Wort nimmt W. im modernen Sinne der Individualmyst.k und kommt daher zu dem Schlusse, daß das myst. W. a priori nichtkultisch sei) und das opfernde W. (geistiges Opfer in Gebet und Hymnen; wegen des darin sich aussprechenden Gefühls der Abhängigkeit zieht es die gehaltene Form vor, enthält zahlreiche Färbungen der religiösen Erregung und bevorzugt die Sprache der Bibel). — In der Synthese wird gesagt, daß das „h." und das „liturg." Wort getrennt sein können, aber auch nebeneinander laufen, ohne voneinander abzuhängen, oder sich durch einen Austausch der Kräfte gegenseitig ergänzen. Vom Standpunkt des katholischen Kultmysteriums möchte man lieber diesen ganzen Unterschied von „h." und „liturg." missen, da in der eigentlichen Liturgie Christus der primär Agierende ist und die Ekklesia in seiner Kraft die Worte Gottes in den Mund nimmt; anders ist es bei den sog. Andachten, wo primär das Individuum oder das Volk spricht. — Von den Phänomenen des Geruchs ist der Wohlduft als Offenbarung Gottes nur allegorisch aufzufassen, als Ausdruck der Frömmigkeit auch wirklich: theurgisch und symbolisch. Das Geschmacksph. kommt bei der Kommunion zur Geltung. Der Tastsinn wird zu „magischer" Handlung verwandt: Handauflegung (die aber nichts Magisches zu haben braucht, sondern reines Symbol pneumatischer Art ist!). Dazu tritt der Friedenskuß.

B. Die Kultperson. Durch seine physisch-hyperphysische Natur ist der Mensch befähigt, sowohl in der auf- wie absteigenden Linie Kultph. zu sein. W. will an dieser Stelle die h. Person nur insoweit studieren, als sie nicht mit Gott identisch ist, und die liturgische Person, insoweit sie sich von der Gemeinde abhebt (nicht sie vertritt). Die h. Person kann ein menschgewordener Gott sein (oder eine Fortsetzung der Menschwerdung durch eine Weihe) oder ein vergöttlichter Mensch. Was W. zur ersten Art über die angeblichen „christlichen Gottheiten" (Verehrung Christi, Mariens, anderer Heiligen) sagt, bedarf sehr der Verbesserungen, enthält auch mehrere geschichtliche Unrichtigkeiten. — Das Göttliche kann sich darstellen in materieller Bildlichkeit, aber auch in „lebenden Bildern" (Priester, König, Kirche). Zur zweiten Art zählt er den Kult der Heroen und Kaiser, aber auch des kultischen Christus, wobei er den Satz bringt: *En réalité, le Christ n'est pas, dans la piété protestante, Dieu dans un sens absolu* (S. 424; hier liegt der letzte Grund für die Halbheit des ganzen Kultbegriffs W.s, da der christliche Kult nur auf der Grundtatsache der wahren Menschwerdung Gottes festen Bestand hat), ferner der Heiligen im Volksglauben. — Die liturgischen Vermittler sind entweder himmlische (Heilige, Engel) oder bestallte Liturgen (Zauberer, Magier, Mysten, Priester, Prediger), deren soziale Stellung hier nicht beachtet wird; ihre Auktorität beruht auf charismatischer Berufung (Seher, Prophet) oder dem priesterlichen Charakter oder dem technischen Wissen (Augurn u. dgl.). Die Synthese zeigt — was wir noch unterstreichen würden —, daß die „heilige" und „liturgische" Funktion praktisch sich vermischen.

C. Die Kulthandlung. Der kultische Glaube ist immer von Handlung begleitet. Für ihn personifiziert sich der religiöse Gegenstand und muß daher handeln oder Gegenstand einer menschlichen Handlung werden (wegen dieses Verbundenseins des Kultes mit der Person ist jede Technik aus dem Kulte ausgeschlossen). Die Handlung ist nur an ihren Wirkungen erkennbar, aus aufeinanderfolgenden Akten bestehend, zeitlich. Gegenüber dem Worte ist sie synthetisch, d. h. umfaßt gleichzeitig mehrere Beziehungen. Sie ist der Sache oder dem Worte untergeordnet, oder in sich selbständig (unrichtig wird S. 436 gesagt, nach katholischer Auffassung sei der Weihegestus oft entscheidend und das Wort nur eine Beigabe). Das Gewöhnliche ist die Verbindung von Handlung, Wort und Sache. Die Handlung ist an eine Person gebunden; ihr Objekt kann eine oder können mehrere Personen sein. W. unterscheidet die einfache, die statutenmäßig festgelegte und die entfaltete Handlung, und bei jeder Art wieder den sakralen und liturgischen Gesichtspunkt. Zur 1. Klasse zählt er z. B. den Segensgestus, der nach W. nicht „magisch-wirksam" ist, sondern „in den Seelen das Gefühl erweckt (!), durch die Gnade von oben heimgesucht zu werden" (S. 438). Das Kreuzzeichen sei für den Protestanten nur allegorisch, die Handauflegung für den Katholiken sakramental. Die „h. Handlung" äußert sich in enthusiastischen Bewegungen oder in beinahe völliger Unbeweglichkeit. Die liturgische Gebärde und Haltung sind ebenso entweder überlegt oder spontan. Zu 2: Die Tradition erzeugt Riten; diese sind synthetische Handlungen, d. h. bestehen aus mehreren Akten (zuweilen selbst ursprünglich profanen). Wird nur das stabile Element betont, so entsteht Ritualismus; wird das Dramatische hervorgehoben, so ist die Handlung pathetisch. Der Ausgleich beider Elemente macht den Kult wirkungsvoll. Kommt die Handlung von oben, so entsteht die sakramentale H.; wenn sie aufsteigt, der liturgische Dienst. Die sakr. Riten sind das Gegenstück des „Wortes". Sakr. erklärt W. von *sacrum*, als „heiligend" (was keineswegs genügt). Wort und Ritus lösen die sakr. Gnade aus. Wie die Sakramente aus verschiedenen Akten sich zusammensetzen, die aber nicht immer alle in die gleiche Richtung gehen, zeigt W. u. a. an den sieben Sakramenten (die Angaben über den Backenstreich bei der Firmung und die zugleich „sakrifizielle und sakramentale" Bedeutung der Elevation in der Messe sind nicht haltbar). Was den protest. Kult betrifft, so steht nach W. S. 458 die „magisch-religiöse Auffassung (der Taufe in der alten Kirche) im Widerspruch zu den Prinzipien der evangelischen Frömmigkeit"! Beim liturg. Dienst unterscheidet er Reinigungs-, Opfer- und periphere Riten wie Tanz, Aufzüge, Spiele. Zu 3: Dies sind Kombinationen von Riten zum göttlichen Drama oder zur liturg. Zeremonie. Das erste ist kultische Repräsentation mit sakramentaler Kraft (antike Mysterien, jüd. und christl. Feste); letztere Ausdruck des religiösen Subjekts mit einer beherrschenden Idee aufsteigender Tendenz, wodurch Einheit und gute Kultordnung entstehen. Wie gefährlich aber solche Bereicherungen des Kultes ohne objektiven Inhalt sind, zeigt W. an manchen modernen katholischen Andachten wie an den Versuchen Strewes auf protest. Seite. Die Entwicklung geht, wie die „Synthese" sagt, auf eine Verschmelzung der auf- und absteigenden Richtung hinaus, wie sie im katholischen Kult mit sicherem Instinkt gefunden ist (wir möchten hinzufügen: aus der Unterordnung der menschlichen Handlung unter die göttliche sich ergibt).

D. Die kultische Atmosphäre ist schwer zu erfassen; auch bei ihr scheidet W. zwischen der Vermittlerin göttlicher Offenbarung und dem Ausdruck menschlicher Strebungen. Demgemäß setzt sich ihm das den Kult umwitternde „ätherische Fluidum" zusammen aus numinosen und liturgischen Ausströmungen. Sie sind wie die Hülle der h. Gegenstände, die zueinander passen müssen; dazu tritt das Spiel von Licht und Schatten (Halbdunkel) als Symbol des „unzugänglichen Lichtes"; die Farben; der Klang des gesprochenen Wortes; das Schweigen. Um das Wesen der kultischen Atmosphäre zu erfassen, muß man ihren künstlerischen Charakter in Betracht ziehen. Kult und Kunst sind immer verbunden, weil beide die Idee in der Wirklichkeit ergreifen wollen. Die Grundlage der christlichen Ästhetik ist die Menschwerdung. Die künstlerische Form muß sich frei und religiös dem göttlichen Pneuma unterordnen. Hier steht der merkwürdige Satz: „Der Katholizismus erkennt diese Unterordnung nicht an. Er läßt Fälle zu, wo die sinnliche Erscheinung und der übernatürliche Inhalt vollkommen identisch sind, und erkennt diesem ‚primären Symbol' eine heilbringende Wirkung zu" (S. 498). Ist denn die vollkommene Durchdringung der Materie mit dem Geiste nicht die volle Unterwerfung der Materie? (Abgesehen davon, daß das

* *

Wort „identisch" hier mißverständlich ist. Die Materie wird nie zum Geist, wohl aber zum Symbol und Träger des Geistes.) — Verf. schildert dann schön, wie die einzelnen Künste geheiligt werden. — Die liturg. Ausströmungen sind teils reaktiv auf die göttlichen Kräfte des Kults (die künstlerischen regen durch die Schönheit den Glauben an, bringen Frieden und Einheit; dazu treten das Schweigen des Erwartens u. a.) teils spontan (Ausdruck des religiösen Bewußtseins der Gemeinde (dies können sakrifizielle und mystische Strömungen sein). — An II. Stelle steht der zeitliche Rahmen des Kultes, der ihm Einheit verleiht, indem er die Teile des Kultes unter sich verbindet und durch seine stete Wiederkehr wie eine über dem Ganzen stehende Einheit erscheint. W. erläutert das am h. Tag, h. Jahr und liturg. Jahr. Auch III. der Raum dient der Kultatmosphäre. Er wird geweiht durch die Gegenwart Gottes (unrichtig ist es, wenn S. 528 die Weihe des Gotteshauses nach katholischer Auffassung in der Gegenwart der eucharistischen Gestalten gesehen wird; vielmehr handelt es sich, wie der Ritus der Kirchweihe zeigt, um eine pneumatische Gegenwart der Majestät Gottes). Die numinosen Erscheinungsformen des Raumes spiegeln Gottes Erhabenheit, Macht, Ewigkeit, Reinheit, Liebe (Ostung, Kreuzform, Abbildung Christi durch Altar und Kirchenbau, Mysterium, Verborgenheit, Dunkel) wider; der h. Raum schließt und öffnet sich zugleich. Als Gebetsort der Gemeinde muß der h. Raum Zufluchts- und Opferort (Altar) sein, ferner Ausdruck der Frömmigkeit (daher die verschiedenen Stile und der heutige technische Unstil) und deren Anregerin.

Der Schluß (S. 551—4) zeigt einige Gesichtspunkte auf, die einen Überblick über das ungeheure Gebiet der Kultphänomenalität ermöglichen. Die psychologische Untersuchung muß durch die metaphysische des Kultobjekts ergänzt werden. Auf seiten des Pneumas steht nicht bloß das Sakrament, sondern jede Form der Offenbarung; auf seiten der Psyche nicht bloß das Opfer, sondern auch das mystische Streben. Die Vorherrschaft hat die göttliche Aktion. Wenn das geistige Element die Kultphänomene durchdringt, so braucht es auch deren blühendste Entfaltung nicht zu fürchten. Das Kultsymbol ist eine wesenhafte Wirklichkeit. Die Kultformen können wechseln; der Inhalt ist der Lebensstrom zwischen Gott und Seele.

Diese Schlußgedanken zeigen wieder das Streben des gelehrten und feinsinnigen Verf. nach einem objektiven Kult, das freilich, wie unsere Nebenbemerkungen betonten, oft noch auf halbem Wege stehen bleibt, weil es das eigentliche Lebenszentrum des christlichen Kultes, das Kultmysterium Christi, nicht klar anerkennt. Trotzdem bleibt das Werk beachtenswert als Dokument für das Sehnen unserer Zeit nach wahrem Kult und als der Versuch einer Zusammenschau aller Fragen der Kultphilosophie. Es wäre zu hoffen, daß auf diesem Boden im Anschluß an die alte Liturgie und Theologie weitergebaut würde. Zunächst aber wünschen wir dem Verf. die Vollendung des III. Bandes seines Werkes, der über die Soziologie des Kultes sich verbreiten will.

Maria Laach. P. Odo Casel O. S. B.

Schlütz, Dr. Karl, **Isaias 11,2** (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) **in den ersten vier christlichen Jahrhunderten.** [Alt. Abh. XI, 4.] Münster i. W., Aschendorff, 1932 (XX, 174 S. 8°). M. 9.

Diese überaus fleißige und sorgfältige Arbeit bietet eine Geschichte der Auslegung von Is 11, 2 in der Väterexegese der vier ersten christlichen Jahrhunderte. Nach einem kurzen Vorwort gibt Schl. ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis; letzteres ist m. E. fast zu ausführlich in Anbetracht des engbegrenzten Themas. Einleitend wird dann eine Erklärung und Geschichte des Textes von Is 11, 2 gegeben und daran anschließend werden auch N. T., jüdische Apokryphen, Nazaräerevangelium, die „sieben Geister" der Apokalypse in den Kreis der Betrachtung hereingezogen. Nachdem so die Grundlage für das Verständnis des Folgenden gelegt ist, wird im ersten Hauptteil mit großer Ausführlichkeit und Gründlichkeit die Väterexegese zu Is 11, 2 behandelt, erst die Väterexegese der drei ersten Jahrhunderte, dann jene des 4. Jahrhunderts; den einzelnen Abschnitten wird jeweils eine Zusammenfassung angefügt. Der zweite (kürzere) Hauptteil sodann gibt eine systematische Darstellung der Väterexegese zu Is 11, 2 und verarbeitet die gewonnenen Resultate.

Die Einleitung, welche die Exegese und Geschichte des Textes von Is 11, 1—3 bietet, hat leider, wenigstens für die Augen eines Alttestamentlers, einen Schönheitsfehler. Es ist sicher zu billigen, daß der Text sowohl hebräisch als auch aramäisch und syrisch, jeweils mit Übersetzung vorgeführt wird, aber zu bedauern ist, daß in den Texten und auch sonst bei Wiedergabe einzelner hebr. Worte zahlreiche Drucktehler stehengeblieben sind. Trotzdem ist die Exegese selbst in kluger Anlehnung an die Kommentare gut geraten. Nur bei Auslegung von 11, 3 (Targum) ist ein Fehler zu notieren. Schl. meint nämlich, es dürfte hier das Subjekt dasselbe sein wie in V. 2, nämlich der Geist Gottes (S. 8); dies ist aber darum nicht möglich, weil rûach gen. fem. ist (vgl. die Femininform tîschrê in V. 2); es muß demnach im Sinne des Targ. Jahwe zum Subjekt genommen werden. Im übrigen kommt Schl. zu dem richtigen Resultat, daß bezüglich des Textes zwei Traditionslinien vorhanden sind, die eine ausstrahlend vom hebr. Text und fortgeführt von Targ. und Pesch., die andere ausstrahlend von LXX und fortgeführt von Vet. Lat. und Vulg. Die erstgenannte Tradition kennt in Anlehnung an Mass. nur sechs Geistesgaben, die zweitgenannte in Anlehnung an LXX sieben. Wohl schon die LXX kannte die Siebenzahl als Symbol der Fülle, der Vollkommenheit und hat darum die Siebenheit der Gaben absichtlich angestrebt und dadurch erreicht, daß sie das zweimalige jir'ât Jahwe des hebr. Textes das erstemal mit *εὐσέβεια* (V. 2b), das zweitemal mit *φόβος θεοῦ* (V. 3α) wiedergab. Doch kennen auch die syrischen Väter (Aphraat und Ephrem) eine Siebenheit der Geistesgaben, trotzdem sie der Pesch. und indirekt der Mass. folgen; Aphraat hat sie dadurch gewonnen, daß er auch „Geist Gottes" als einzelne Geistesgabe zählt. So tut neuestens auch A. Vaccari [in: *Verbum Domini* 11 (1931) 129—133], den Schl. nur mehr im Vorwort erwähnen konnte. Doch ist diese Auffassung gekünstelt und eben darum unrichtig. Übrigens ist damit für Gewinnung der heiligen Siebenzahl gar nichts gedient, da wir, falls der Text so zu erklären wäre, in LXX usw. acht Gnadengaben bekämen, also in der alten Kirchenbibel und auch in der jetzigen, der Vulg. die Siebenzahl fehlen würde. Es ist nämlich hier auch Hieronymus nicht der hebraica veritas, sondern der LXX, bzw. der bishrigen lateinischen Textgestalt gefolgt. Da sich nämlich die Siebenzahl der Gaben des Hl. Geistes in der Kirche bereits eingebürgert hatte, konnte er, ohne allerschwersten Anstoß zu erregen, nicht davon abgehen (vgl. S. 17). Nun erst kommt Schl. zu seinem eigentlichen Thema, zur Darstellung der Väterexegese zu Is 11, 2 (S. 32 ff.). Das Studium zunächst der Väterexegese der drei ersten Jahrhunderte ergibt, daß Is 11, 2 seit den Zeiten der Urgemeinde ein Stück des „Evangeliums aus der Prophezie" war. Die Stelle will nämlich besagen: Auf Christus ruht der Gottesgeist in seiner Siebenheit, d. i. in seiner ganzen Fülle, und diesen Geist mit seiner siebenfachen Wirkungskraft teilt Christus als Geschenk den Gläubigen mit. Die ntl. Propheten hatten den Geist nur teilweise, im Messias aber nahm er Wohnung in seiner ganzen Fülle, er ruht auf ihm, d. i. er gelangte in ihm zur Ruhe, so daß bei den Juden die Prophezie nun aufgehört hat. Dieses Einwohnen der Ganzheit des Gottesgeistes im Messias wurde zugleich als Beweis für seine Gottheit erachtet. Auch Anfänge der aszetischen Auswertung der sieben Geistesgaben sind bei diesen Vätern da und dort schon vorhanden. Ebenso betrachten die Väter des 4. Jahrhunderts

unsere Stelle als ein Stück des traditionellen Schriftbeweises, doch machen sich zwei neue Gesichtspunkte bemerkbar. Einerseits nämlich wirken jetzt auf die Erklärung von Is 11, 2 die christologischen und trinitarischen Dogmen ein, anderseits die besonders bei den Alexandrinern übliche Allegorese. Man sah in Is 11, 1 (Reis aus dem Baumstumpf Isais) einen Beweis für die wahre Menschheit Christi und in 11, 2 (wie schon frühere Väter s. o.) einen Beweis für die Gottheit Christi und später dann auch für die Gottheit des Hl. Geistes. Ferner legte man jetzt noch mehr als bisher Gewicht auf die heilige Siebenzahl und die Allegorese trieb überreiche Blüten. Alles, was sich nur an Siebenheit in der Bibel finden läßt, wurde zu Is 11, 2 in Beziehung gesetzt: der siebenarmige Leuchter, die sieben Augen, welche auf dem einen Stein ruhen (Zach 3, 9), die sieben Frauen, welche sich an einen einzigen Mann hinhängen (Is 4, 1), die sieben Säulen, welche das Haus der Weisheit tragen (Prov 9, 1), die sieben Haarlocken, welche dem Samson Stärke gaben (Jud 16, 19), die siebenfache Sprengung des Opferblutes beim Sühnopfer, die siebenfache Abwaschung Naamans, des Syrers im Jordan, die sieben Söhne des Job, die sieben makkabäischen Brüder, die sieben Brote bei der wunderbaren Brotvermehrung wurden als Typen oder Hinweise auf die sieben Gaben des Hl. Geistes aufgefaßt. Als Gegensatz zu denselben galten die sieben bösen Geister, die sich des Menschen bemächtigen (vgl. Mt 12, 45; Lk 11, 26; Mk 16, 19). Auch die aszetische Auswertung der sieben Gaben geschah jetzt in erhöhtem Maße.

Wie ersichtlich ist das Werk von Schl. weniger für den Exegeten als für den Dogmatiker und Dogmengeschichtler von Interesse; diesen fällt hier das letzte Urteil zu. Soviel aber kann ich konstatieren: Der Verf. hat überaus gründlich und gewissenhaft gearbeitet. Vielleicht hätte sich aber manches doch ohne Schaden für die Gründlichkeit etwas kürzer fassen lassen; für eine etwaige neue Arbeit ähnlicher Art wäre das m. E. zu empfehlen. Weiteres Bedürfnis nach solchen Arbeiten ist vorhanden. Es wäre durchaus wünschenswert, daß wir für die sämtlichen wichtigeren messianischen Stellen des A. T. Spezialarbeiten hätten, wie sie Schl. für Is 11, 2 geschaffen hat.

Bamberg. F. Fischer.

Soubigou, Louis, **Dans la beauté rayonnante des Psaumes.** Anthologie des Psaumes. Traduction et commentaire littéral et doctrinal. Paris, Lethielleux, 1932 (327 S. 8°). *Frcs.* 18.

Der französische Seminarprofessor will mit seinem Werk nicht in erster Linie dem Klerus dienen, sondern allen, die infolge ihres Bildungsganges profane Literatur schätzen und beurteilen lernten, den Wert und die Schönheit der biblischen Psalmen erschließen. Darum unterläßt er es nicht, darauf hinzuweisen, daß sie schon allein in poetischer Beziehung manches Stück enthalten, das den Namen eines Meisterwerkes verdient. Erfreulicherweise vermeidet er aber in dieser Hinsicht Übertreibungen, wie man sie gelegentlich lesen kann, indem er mit aller Deutlichkeit den religiösen Gehalt als den letzten und tiefsten Grund bezeichnet, durch den die vornehmlich im Psalter überlieferte alttestamentliche Dichtung ihren Reiz und ihre Wirkung ausübt. Mit Rücksicht auf den rein praktischen Zweck, der keine Kenntnis der Originalsprache, nicht einmal des Lateins voraussetzt, fehlt jeder kritische und wissenschaftliche Apparat. Das besagt nun durchaus nicht Ignorierung der von der Exegese geleisteten Arbeit; man vermag deren sorgfältige Verwendung und Ausmünzung oft genug zu verfolgen. Ich nenne hier nur die eschatologischen Ausführungen S. 80 und S. 128—130, die Bemerkungen über die messianische Hoffnung S. 210—214, die Erklärung der Fluchpsalmen S. 55—57 und S. 301—303. Über letztere wäre allerdings das Grundsätzliche in dem Kapitel der Einleitung, das von der Inspiration handelt, zu sagen gewesen. Sonst vermitteln die einführenden Abschnitte knapp und zuverlässig dem Psalmenleser die nötigen Vorkenntnisse. Die getroffene Auswahl läßt keine wesentlichen Ausstellungen zu, wenngleich jede Anthologie, wie S. selbst sagt, als Produkt persönlichen Geschmackes gewürdigt werden muß. Die nach inhaltlichen Gesichtspunkten beabsichtigte Haupteinteilung der in der lateinischen Zählung gegebenen Texte: I. Hymnen zum Lobpreis des Schöpfers und der göttlichen Vorsehung, II. Psalmen, die das menschliche Schicksal betreffen, III. Liturgische Lieder, IV. Psalmen, die von Israels religiöser Aufgabe handeln, haftet zu sehr an der Oberfläche; daher lassen sich manche Stücke anders eingliedern, als es seitens des Verfassers geschieht. Die Erklärung befleißigt sich unter Hervorhebung der Sinnesabschnitte der einzelnen Psalmen einer einfachen Darstellungsweise.

Man läßt die durchweg gemütvollen und packenden Anwendungen gern auf sich wirken, wenn etwa Ps 41 (Quemadmodum desiderat) den Kranken, die dem Gottesdienst fernzubleiben gezwungen sind, zum Gebet wird, wenn die Auslegung des Ps 126 (Nisi dominus aedificaverit domum) die applicatio einschließt: „Le poète commence par détruire une illusion dont, aujourd'hui encore, beaucoup d'hommes sont victimes" usw. Die geschickte Art, das Lebensnahe und den unvergänglichen religiösen Schatz der Psalmendichtung herauszuarbeiten, offenbaren auch die Bemerkungen zu Ps 88 (Misericordias domini), wo der lebhaft beklagte Gegensatz der Größe und Macht des Gottes Israels zu der augenblicklichen Lage des Volkes wie von selbst als Bild und Vorbild der Spannung zwischen dem Ideal des Reiches Christi und seiner irdischen Verwirklichung erscheint.

Möge das mit liebevoller Einfühlung in das Gotteswort geschriebene Buch viele Freunde finden! Ein alphabetisches und numerisches Register sind den Benutzern willkommene Wegweiser. Den für das kirchliche Offizium interessierten Laien orientiert ein Index über die Wochentage, an denen die ausgewählten Psalmen gebraucht werden.

Münster i. W. H. Kaupel.

Schneider, Johannes, Lic. Dr., Privatdozent an der Universität Berlin, **Doxa.** Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. [Neutestamentliche Forschungen, hrsg. von O. Schmitz, 3. Reihe: Beiträge zur Sprache und Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit, 3. Heft.] Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932 (VI, 183 S. 8°). M. 5.

Namentlich zum Verständnis paulinischer und johanneischer Theologie ist *δόξα*, bzw. das davon abgeleitete *δοξάζειν* ein wichtiges Wort. Sein Bedeutungskreis ist weit; denn es umfaßt auf der einen Seite „Meinung, Ansicht, Gutdünken", auf der anderen „Ehre, Ruhm Macht". Daneben steht, vorwiegend im biblischen Sprachgebrauch, noch die Bedeutung „Glanz, Lichtglanz". Wie kann das eine Wort so weit auseinanderliegenden Inhalt bergen? Welches ist die Grundbedeutung? Wie erklärt sich der Bedeutungswandel? Woher stammt namentlich der bei den LXX erstmals nachweisbare Sprachgebrauch von *δόξα* im Sinne von „Lichtglanz", der bei Paulus so beherrschend in den Vordergrund tritt?

In einer Berliner Habilitationsschrift wird die Antwort auf jene Fragen, die in der Forschung seit etwa 30 Jahren aufgeworfen sind und nicht mehr verschwinden wollen, versucht. Die Arbeit setzt mit der Erörterung der Etymologie des Wortes ein, das, zweifellos mit *δοκεῖν* zusammen-

hängend, auf eine Wurzel *dok* (*decus, docere*) zurückgeführt wird. *dok* soll den Inhalt des sinnlich wahrnehmbaren Scheinens oder Glänzens eines Lichtkörpers haben. Der literargriechische Gebrauch begünstigt diese Annahme nicht. Denn hier steht das Wort zunächst im Sinne von „Ansicht, Meinung", bald mit der Nebenbedeutung der unsicheren, bald der begründeten Meinung. So namentlich in der klassischen Literatur und bei Philo. Der andere Inhalt des Wortes „Ansehen, Ehre, Ruhm", dem ägyptischen Juden ebenso wohlbekannt wie dem römischen Flavius Josephus, wiegt erklärlicherweise auf den Inschriften vor. Im hellenistischen Griechisch der Mysterienliteratur, der Zauberpapyri und der Astrologie erscheint δόξα sowohl als „Ehre, Lobpreis" als auch namentlich im Sinne von „Herrlichkeit, Lichtglanz". Aber diese Literatur stammt zum weitaus größten Teil erst aus nachchristlicher Zeit; sie mag uraltes Begriffsgut bergen, aber es ist uns schwer oder unmöglich, über Vermutungen hinauszukommen. Somit bleiben die LXX-Texte die ersten, sicheren Belege in vorchristlicher Zeit für δόξα = Lichtglanz. Hier tritt die Bedeutung freilich sofort beherrschend auf. Nur an ein paar Stellen läßt sich im A. T. δόξα im Sinn von „Meinung" belegen, häufiger erscheint das Wort mit dem Inhalt „Ehre, Macht, Reichtum, Schmuck, Ruhm", in der Regel aber ist es die Übersetzung des hebr. *kabod* und heißt „Lichtglanz, Herrlichkeit, Majestät".

Nun denkt G. Kittel (Forschungen und Fortschritte 7 [1931] S. 457 f.), daß erst die LXX dem Wort δόξα die konkrete Bedeutung gegeben hätten. „Derjenige hellenistische, wahrscheinlich alexandrinische Jude, der zum erstenmal für das hebräische Wort *kabod* das griechische Wort δόξα einsetzte, hat dieses Wort neugeprägt." Leichter verständlich und besser begründet ist Schneiders Ansicht, daß die konkrete, sinnlich anschauliche Bedeutung von δόξα = Glanz, Lichtglanz, verbunden mit dem Nebenbegriff des Machtvollen, Majestätischen, die ursprüngliche ist, weit in die Zeit vor der LXX zurückgeht, nur in der gesprochenen Sprache sich erhalten hat. Zur Übertragung von *kabod* hat man deswegen das griech. δόξα gewählt, weil es als die passendste Wiedergabe erschien.

Die Arbeit ist aus Deißmanns Schule hervorgegangen und von den Grundüberzeugungen des Meisters getragen. Daß sie methodisch gut angelegt ist, wird man ihr zuerkennen müssen, wiewohl z. B. nicht S. 84 die Synoptiker und dann S. 87 die Acta hätten behandelt werden dürfen. Wollte man hier trennen, so mußten Mk bzw. Mt auf der einen, die Lukasschriften auf der andern Seite gruppiert werden. — Wenn S. 84 die Doxologie Mt 6, 13 wie ein Bestandteil des ursprünglichen Textes behandelt wird, so ist das doch wohl nur ein Versehen. — Daß Autoren wie Flavius Josephus nicht berücksichtigt sind, ist verständlich. Aber man hätte gern ein Wort darüber gefunden, daß durchweg auf das Material verzichtet wurde, für das keine Indices vorlagen. — Enttäuschung bereitet der Abschnitt S. 154 ff. über δόξα in der patristischen Literatur, wo die Stellen aus Katenen dem Verf. „besonders geeignet zu sein" scheinen. Sie sind vielmehr besonders bequem zu erbeuten, und der Abschnitt ist inzwischen weit überholt durch E. C. Owen, Δόξα and cognate words (Journ. of theol. Studies 33, S. 132 ff. 265 ff.). — Noch weniger befriedigend ist die Ausführung S. 162 f. „δόξα und *gloria*". Hier heißt es z. B.: „Eine eigene und eingehende Untersuchung der Bedeutungen von *gloria* in der Vulgata würde zum Vergleich recht fruchtbar sein. Denn die Vulgata übersetzt δόξα nicht nur mit *gloria*, sondern auch mit *claritas* und ebenso δοξάζειν mit *clarificare*." Aber neben der Vulgata wären doch auch selbstredend die Altlateiner zu berücksichtigen, und hier wie dort finden wir nicht nur *gloria* und *claritas*, sondern auch *honor* und *maiestas*. Nach Gründen zu forschen, warum der Übersetzer hier *gloria*, dort *claritas* wählte, würde ebenso zwecklos sein wie die Untersuchung, warum für παρακαλεῖν in Mk 5, 17 *rogare*, im folgenden Vers *deprecari* gewählt worden ist. Seit geraumer Zeit bemüht man sich darum, in immer wieder erneuter Arbeit aufzuzeigen, daß das bunte Sprachkleid der Vulgata lediglich die Geschichte ihres Textes widerspiegelt.

Bonn. Heinrich Vogels.

Frank, P. Dr. Hieronymus, O. S. B., **Die Klosterbischöfe des Frankenreiches.** [Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen, Heft 17.] Münster, Aschendorff, 1932 (VIII, 190 S. gr. 8°). M. 8.75; geb. M. 10,25.

Eines der umstrittensten Probleme des Frühmittelalters, der Chorepiskopat, hat durch führende Arbeiten der letzten Jahre weitgehende Klärung gefunden. So besonders durch Gottlieb, Th., Der Abendländische Chorespiskopat, Bonn 1928, und Fuchs, Vinzenz, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III, Bonn 1930. Um so mehr ist daher vorliegende Untersuchung zu begrüßen, die einem sachlich wie zeitlich nahe verwandten Thema ihre Aufmerksamkeit widmet. Verf. behandelt im 1. Kap. „Kirchenrechtliche Voraussetzungen für das Vorkommen der Klosterbischöfe". Diese hatten, ob Äbte oder einfache Mönche mit episkopalem Charakter, „unter Umgehung des zuständigen Diözesanbischofs im Kloster die Weihefunktionen vorzunehmen". Das grundlegende Unterscheidungsmerkmal des Klosterbischofes vom abendländischen Chorbischof liegt nach Frank (S. 4) „in der selbständigen Stellung des ersteren gegenüber dem Diözesanbischof". „Die Einrichtung des Klosterbischofs ist ohne Befreiung des Klosters vom Diözesanzwang nicht zu denken, wenn sie auch nicht mit jedem Exemtionsprivileg gegeben war." Dieses rechtsgeschichtlich herausgestellte Moment findet in den nachfolgenden Kapiteln weitere Bestätigung. Der Klosterepiskopat des Festlandes ist, wie bereits in früheren Untersuchungen gezeigt wurde (zuletzt Fuchs), irischen Ursprunges. Mehr als anderswo war dem missionierenden Mönchtum Irlands auch nach Abschluß der Christianisierung eine Macht und Selbständigkeit eigen, die zur Entstehung und stärksten Entwicklung des Klosterepiskopates auf der grünen Insel führten. Die Monachi peregrini haben diese Einrichtung aus ihrer Heimat ins Frankenreich überpflanzt. Fr. betont mit Recht, daß gerade der Niedergang der fränkischen Kirche gegen Ende des 6. Jahrhunderts dem selbstbewußten irischen Mönchtum wie auch dem Klosterepiskopat im Merowingerreich eine zweite Heimat bereitet haben, letzteres jedoch nicht in dem Ausmaß wie auf der Insel. (Eingehend darüber auch Fuchs S. 216 ff.) Die Könige selbst zählten zu ihren ersten Stützen.

Nach diesen „rechtlichen", besser „rechts- und kirchengeschichtlichen Voraussetzungen" folgt Kap. II über: „Wanderbischöfe und Klosterbischöfe", während Kap. III und IV „Die Mönchbischöfe" bzw. „Abtbischöfe in der fränkischen Kirche" behandelt. Daran schließt sich Kap. V „Kloster- und Wanderbischöfe in Bayern".

Schon die Einteilung dieser Kapitel leidet an einer Schwäche, die sich noch mehr im Text der sonst gründlichen Abhandlung geltend macht: Diktion und Gedankengang sind vielfach nicht klar, als ob der Ausarbeitung des gut gesammelten und geprüften Materials die letzte Kraft gefehlt hätte. Kap. II und V decken sich prinzipiell. Nicht nur der Überblick, sondern mehr noch die Einzeldarstellung hätten an Klarheit und Kraft gewonnen, wenn beide Kapitel zu einem

vereinigt oder wenigstens in unmittelbarer Folge geboten wären, etwa: Kap. II „Wanderbischöfe in den kirchlich organisierten Teilen des Frankenreichs", Kap. III „Wanderbischöfe in den nicht organisierten Teilen". Zu letzteren gehört auch Franken, das missionarisch wie monastisch die gleichen Verhältnisse aufwies wie Bayern. Vor oder nach diesen Untersuchungen über die Wanderbischöfe hätten die jetzigen Kap. III und IV Platz gefunden: Der Klosterepiskopat in den stabilen Klöstern, a) Mönchbischöfe, b) Abtbischöfe. Erschwerend wirkt bei Benützung der Arbeit das Fehlen des Quellen- und Literaturverzeichnisses, trotz guter Zitate in den Anmerkungen.

Frank sagt S. 5: Seines Erachtens seien Chor- und Klosterepiskopat in letzter Zeit zu Unrecht öfter in ursächlichen Zusammenhang gebracht worden. Er zitiert hier: von Schubert, Gottlob, Gescher und Fuchs. Vergessen ist an dieser Stelle leider der so notwendige Hinweis auf S. 167, wo uns erst die Gegengründe bei einer zweiten Erwähnung seiner Ansicht begegnen. Zur Sache selbst bringt Frank auf S. 167 sehr beachtenswerte Gründe, wonach die Schlußfolgerung von Gottlob S. 20 ff. und besonders Fuchs S. 214—17 nicht zutreffen würde, daß die Chorbischöfe „in Wirklichkeit die Kloster- und Wanderbischöfe des irisch-schottischen Systems vom 7. und beginnenden 8. Jahrhundert bzw. deren echte Nachfahren" sind. Für die Wanderbischöfe gibt Frank die Möglichkeit zu; für die eigentlichen Klosterbischöfe dagegen, d. h. Mönch- oder Abtbischöfe, betont er, sei keinesfalls bekannt, daß einer derselben Chorbischof geworden wäre; ebensowenig sei überliefert, daß sich ein Klosterbischof gleich einem Chorbischof zur Unterordnung unter den Diözesanbischof verstanden hätte. So wichtig diese Feststellung ist, so folgt aber daraus, angesichts der von Gottlob und Fuchs geschilderten Entwicklung noch nicht, daß eine Ursächlichkeit in der Entwicklung ausgeschlossen wäre. Nicht unbegründet ist, was Fuchs andeutet, das Institut der Chorbischöfe habe u. a. eine Art vorläufiger Kompromißlösung in Hand der Diözesanbischöfe gebildet, um den unabhängigen Klosterepiskopat überflüssig zu machen, bzw. einer Einstellung neuer Klosterbischöfe entgegenzuarbeiten. Franks Feststellung ist wichtig, insofern man demnach den Kausalzusammenhang nicht überschätzen darf; ihn aber ganz auszuschließen angesichts der von Fuchs und Gottlob angeführten Gründe, ist wohl nicht möglich. Schon psychologische wie logische Momente lagen bei der Entstehung „der Dauereinrichtung" des Chorepiskopats gegen den bekämpften Klosterepiskopat zu nahe.

S. 165 f. geht Fr. näher auf die Ursachen ein, die zum endgültigen Untergang des Klosterepiskopates führten. Hier wären neben der Betonung des Erstarkens der diözesanbischöflichen Gewalt auch die S. 44 erwähnten Umstände am Platz gewesen: Reform Ludwigs des Frommen und die Anschauung der Regula S. Benedicti, „ein Mönch mit Bischofsweihe hätte sogar dem Wortlaut und Sinn der Regula S. Benedicti widersprochen". Seitdem die Regel von Monte Cassino auch in den irischen Klöstern des Kontinents zur Herrschaft kam (8.—9. Jahrh.), war dem Klosterepiskopat der Boden entzogen.

Abgesehen von der allmählich eintretenden rechtlichen Veränderung in Irland selbst, schloß auch eben die Benediktinerregel ein späteres Wiederaufleben des Klosterepiskopates aus, besonders durch Einfügung der Benediktinerklöster in die Formen des Eigenkirchenwesens, das dieser Klosterselbständigkeit keinen Raum bot.

Unbedenklich ist daher Franks Urteil S. 31, daß einige nach der Zeit Ludwigs des Frommen noch vorkommende irische Bischöfe auf dem Festlande keine eigentlichen „Klosterbischöfe" waren, also nicht zwecks einer Ausschaltung des Diözesanbischofs die Weihen empfangen hatten oder ausübten. Speziell bei Bischof Israel, dem Mönch von St. Maximin und Lehrer Brunos von Köln, hätte Frank (S. 32) darauf verweisen können, daß dieser bei keiner einzigen Altarweihe während seiner Zugehörigkeit zu St. Maximin als fungierender Bischof Erwähnung findet (*Notae dedicationum S. Maximini Trevir.*: Mon. Germ. Script. XV, 2: 1269—1272), während doch außer dem Erzbischof die zur Weihe mitfungierenden Bischöfe der Nachbarschaft namentlich vom Maximiner Chronisten aufgezählt werden. Gerade die lothringische Reform, zu der St. Maximin seit 934 gehörte, hatte in ihrem stark betonten Zurückgreifen auf den Wortlaut der Benediktinerregel kein Verständnis für einen Klosterepiskopat. Auffallend ist daher kaum, daß trotz starken Kontingents irischer Mönche in den Klöstern dieser Reform des 10. und 11. Jahrh. von einem Wiederaufkommen des Klosterepiskopates hier keine Spur zu finden ist.

Keineswegs soll mit diesen Bemerkungen der hervorragende Wert der Arbeit verkannt werden, die gerade in Überwindung der heuristischen Schwierigkeiten vollste Anerkennung verdient und in ihrem quellenkritischen Vorgehen unser Vertrauen rechtfertigt. Den Forschungen über den Chorepiskopat tritt diese ebenso zuverlässig zur Seite. Neben dem Eifer des Verf. ist die Schrift ein neues ehrendes Resultat der Leistungen Laacher Mönche und der Schule von Prof. Levison, dessen eigne frühere Arbeiten wesentlich auch diese Untersuchung erst ermöglicht haben.

Münsterschwarzach. P. Carl Wolff O. S. B.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Dritter Band, erster Teil. Bistum Augsburg. Bearbeitet von Paul **Ruf.** München, C. H. Beck, 1932 (3 Bl., 191 S. gr. 8°). M. 18.

Über den Plan und die Anlage des Gesamtwerkes der Herausgabe der Mittelalterlichen Bibliothekskataloge hat Carl Weyman in seinen Besprechungen der Bände I (Bistümer Konstanz und Chur, 1918) und II (Bistum Mainz. Erfurt, 1928) in der Theol. Revue 1919, Nr. 1/2, Sp. 20—23 und 1929, Nr. 11, Sp. 485—87 eingehend berichtet und dabei auf die hohe Bedeutung des Unternehmens für die Erforschung des gesamten mittelalterlichen Geisteslebens, für die Geschichte der mittelalterlichen Literatur und Kultur, für das Fortleben der antiken und altchristlichen Literatur im Mittelalter gebührend hingewiesen. Von dem III. Band des Sammelwerkes, der die Bistümer Augsburg, Eichstätt und Bamberg umfassen soll, erscheint aus praktischen Gründen der das Bistum Augsburg behandelnde 1. Teil vorläufig für sich allein. Die Bearbeitung schließt sich dem Muster der von P. Lehmann bearbeiteten beiden ersten Bände an. Im vorliegenden Teil kommen 66 alte Bücherlisten zum Abdruck, einzelne aus dem 11.—14., die meisten aus dem 15. Jahrh., davon 30 bisher ungedruckt, auch die übrigen an zerstreuten Stellen früher einzeln gedruckten hier genau nach der handschriftlichen Aufzeichnung gegeben, überall mit genauer Beschreibung der handschriftlichen Überlieferung. Im ganzen sind „die erhaltenen mittelalterlichen Bibliothekskataloge des Bistums Augsburg an Zahl und Umfang verhältnismäßig gering und entsprechen durchaus nicht der Bedeutung der meisten im Bistumsgebiet gelegenen Klöster und Stifter und ihrer Handschriftensammlungen" (Vorrede). Dafür wurden die bibliotheksgeschichtlichen Einleitungen über die einzelnen Bibliotheken, worin aus gedruckten und ungedruckten Quellen alle erreichbaren Nachrichten zu deren Geschichte (auch zu ihrer Benutzung durch Gelehrte späterer Zeit) sorgfältig zusammengestellt sind, ausführlicher behandelt. Sehr dankenswert sind auch die Angaben über die Schreibtätigkeit in den mittelalterlichen Klöstern.

Die mitgeteilten Bücherverzeichnisse gehören (abgesehen von einigen kleineren privaten Büchersammlungen von Geistlichen des

15. Jahrhunderts) folgenden Bibliotheken an: Benediktinerkloster Andechs; Domkapitel, Karmeliterkloster St. Anna, Kollegiatstift St. Moritz, Kanonissenstift St. Stephan, Benediktinerkloster St. Ulrich und Afra in Augsburg; Benediktinerkloster Benediktbeuern; Karthäuserkloster Buxheim; Augustinerchorherrenstift Diessen; Pfarrkirche St. Maria in Donauwörth; Benediktinerkloster St. Mang in Füssen; Wallfahrtskirche Inchenhofen (Bez.-Amt Aichach); Zisterzienserkloster Kaisheim; Pfarrkirche St. Mang in Kempten; Zisterzienserinnenkloster Kirchheim; Benediktinerinnenkloster Kochel; Kreuzherrenkloster Memmingen; Bücher des Herzogs Ludwig VII. von Bayern-Ingolstadt (1446) in Neuburg a. d. Donau; Pfarrkirche St. Georg in Nördlingen; Grafen von Oettingen; Dominikanerkloster Schwäbisch-Gmünd; Benediktinerkloster Staffelsee; Benediktinerkloster Thierhaupten; Benediktinerkloster Wessobrunn. Zu jeder dieser Bibliotheken werden genauere Angaben über die heutigen Fundorte der daraus erhaltenen Hss und sorgfältige Literaturangaben geboten, die nicht nur bibliotheksgeschichtlich, sondern auch für die Geschichte der betreffenden Anstalten, besonders der verschiedenen berühmten Klöster, von Wert sind.

So tritt der mit solider Gründlichkeit bearbeitete vorliegende neue Teil des großen Unternehmens den zwei früheren Bänden würdig zur Seite. Ein Register fehlt einstweilen, da das Register zum ganzen dritten Band erst mit dem abschließenden Teil desselben erscheinen soll.

Aachen. F. Lauchert.

Reicke, S., Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter. I. Geschichte und Gestalt, II. Das deutsche Spitalrecht. Stuttgart, Enke, 1932 (XI, 326 S. u. V, 320 S. 8°). Je M. 29.

Der Verf. legt in den zwei Bänden ein zusammenfassendes Werk vor, für das zweifellos ein Bedürfnis bestand. Weder die größeren Publikationen über das Gesamtgebiet der mittelalterlichen Karitas und Wohlfahrtspflege — Hauck, Uhlhorn, Ratzinger, Liese — noch die zahlreichen Einzeluntersuchungen über Spitäler konnten das abgerundete Bild geben, das von jenem wichtigen Wohlfahrtsinstitut des Mittelalters besonders nach der Seite seiner rechtsgeschichtlichen Struktur und Entwicklung erwartet werden mußte. U. Stutz hat wiederholt auf diese Lücke hingewiesen und auch zum vorliegenden Werke Anregung und Thema gegeben.

Im ersten Teil wird unter Verwendung reichen urkundlichen Materials der geschichtliche Werdegang dargestellt: das kirchliche Spital, der Übergang zur Verbürgerlichung, Arten der Spitäler. Das kirchliche Spital bietet sich nach dem geschichtlichen Fortgange zunächst als klösterliches und altstiftisches Spital; Spitäler dieser letzteren Art, als Nebenaufgabe der kanonischen Lebensordnung der Stiftsgeistlichkeit von dem Aachener Konzil 816 gefordert, sind für das 9. Jahrh. nur für Köln und Bremen nachweisbar. Während über das Kölner Spital nur aus einer Erwähnung in dem Diplom Lothars II vom Jahre 866 Nachricht auf uns gekommen ist, „finden wir in dem ‚famoso et opulento Bremensis ecclesiae hospitali' des h. Ansgar das Musterbeispiel dieser Gattung". — Es folgen die kirchlich-bruderschaftlichen Spitalbildungen, erst ohne, später mit Ordenscharakter (die ritterlichen und nichtritterlichen Spitalorden). Die Ausführungen über den Prozeß der Verbürgerlichung, der um die Mitte des 13. Jahrh. stark einsetzte, sind von besonderem Interesse. Die Gründe liegen in der gesteigerten Notwendigkeit und im Erstarken der städtischen Entwicklung. „Kommunalisierung bedeutete aber nicht Säkularisierung" (I, 198). Wir möchten hinzufügen: Bürgerliche Einflußnahme bedeutete aber auch nicht immer „Kommunalisierung" im heutigen Sinne. Die freie Betätigung der Bürger unter ratsseitiger Inspektion und Kontrolle — eine Rechtsform, die in norddeutschen Städten sich stärker ausbildete und länger hielt als im Süden, ist etwas anderes als die späteren Einrichtungen der öffentlichen Wohlfahrtspflege.

„Das deutsche Spitalrecht" findet im II. Teil gründliche systematische Behandlung, die dem Werke vor allem seine Bedeutung sichert. In drei Abschnitten kommen Verfassung und Verwaltung des Spitals, die kirchlichen Verhältnisse (Spitalseelsorge), das Recht der Insassen zu vorsichtig abwägender, aber einheitliche Linien aufzeigender Darstellung. Besonderes Interesse beanspruchen die Ausführungen über die eigenartige Form der Verpfründung in ihren verschiedenen Spielarten und über das „Recht der Leprosen", das in systematischer Zusammenfassung manche neue Erkenntnisse über diesen sonst wohl etwas romantisch beurteilten Gegenstand vermittelt.

Neben dem Literaturverzeichnis ist ein reichhaltiges Sachregister und vor allem eine Liste der Spitäler, nach Städten geordnet, eine wertolle Bereicherung des gründlichen und tüchtigen Buches, das über seinen besonderen Gegenstand hinaus auch für die Beurteilung gegenwärtiger Wohlfahrtsfragen manches zu sagen hat.

Osnabrück. H. Lange.

Huysmans, Dr. Rudolf, Wazo van Luik in den ideeënstrijd zijner dagen. Nijmegen-Utrecht, N. V. Dekker & van de Vegt en J. W. van Leeuwen, 1932 (XXXII, 206 S. gr. 8°).

Jeder Beitrag zur Genesis der Gregorianischen Ideen, zur Aufhellung dieser zwiespältigen Zeit ist willkommen. In dem obengenannten Buche sucht der Verf. den Anteil herauszustellen, den der tatkräftige Lütticher Bischof Wazo an Gregors Ideen hat, wie er Wegbereiter dieser Ideen war. Da zudem, außer der Dissertation von A. Bittner (Wazo und die Schulen von Lüttich, 1879), seit der Biographie P. Alberdingk Thijms eine eingehende Lebensbeschreibung W.s nicht erschienen ist, darf man auf ein klareres und plastischeres Bild des Bischofs hoffen.

Der erste Teil behandelt literargeschichtlich die *Vita Wasonis* des Lütticher Kanonikers Anselm, dessen Autorschaft H. mit Koepke, Wattenbach und Waitz für gegeben hält und noch sichert durch den Koepke unbekannt gebliebenen Codex der Abtei Averbode, der ausdrücklich Anselm als Verfasser nennt. Dagegen spricht H. die Autorschaft der kürzeren Redaktion in den *Gesta pontificum Leodiensium* dem Anselm ab, gegen Waitz, und verwirft auch dessen Ansicht von einer antikaiserlichen Tendenz dieser zweiten Redaktion, zwar etwas weitläufig, aber mit beachtenswerten Gründen. Über Anselm selbst erfahren wir außer der zu verteidigenden Ansicht, er sei in Köln geboren, nichts, was über Bekanntes hinausgeht.

Der zweite Teil zeichnet ein sympathisches Lebensbild W.s, der reformeifrig schon als Dekan des Lütticher Kapitels gegen alle Widerstände, zumal des Propstes Johannes, der strengeren kirchlichen Richtung zum Durchbruch verhilft. Anschaulich wird das damalige Kapitelleben, die niedergehende vita communis, der Kompetenzstreit zwischen Dekan und Propst gezeichnet, W.s Wirken am Hofe Konrads II in kirchenfreiheitlichem Sinne, seine Anstrengungen um die nach Reginhards Tode notwendige Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles, auf den durch W.s Bemühungen der ihm gleichgesinnte Nithard berufen wird. Gegen Bresslau nimmt H. den W. in Schutz, daß er nicht nach dieser Würde gestrebt habe; W. war vielmehr Anhänger der strengeren Lothringer Richtung, die nicht wie die fürstenfreundliche Klu-

niazenserreform eine weltliche Einmischung duldete. Als Bischof setzt W. sein Reformwerk eifrigst fort, vertritt kompromißlos in der Sache Wiggers von Ravenna den kirchlichen Standpunkt, ebenso bei der Nachfolge Clemens II (gegen Tangl und Borino, die für Benedikt XI eintreten, läßt H. Gregor VI auf Clemens folgen), weswegen er mit Heinrich III in Zwist gerät. Vornehmlich wirkt W. erneuernd in der eigenen Diözese gegen jede Art von Simonie und mit bemerkenswert gläubig-weitem Herzen gegen die manichäischen Irrlehrer („. . . die letzte Ernte wird vielleicht die als Korn finden, die jetzt Unkraut sind"). Nicht vergessen ist W.s politische Tätigkeit, die in schweren Tagen Lothringen für das Reich rettete. Groß wie W. gelebt, starb er auch, der in seinem politischen Leben nur einen Fehler bereute, die bischöfliche Würde nicht genügend geachtet zu haben, als er einmal dem Kaiser zu Füßen fiel.

Der dritte Teil befaßt sich ausführlich mit der Verfasserschaft der Schrift: *De ordinando pontifice*, die für die Bildung Gregorianischer Ideen eine bedeutsame Rolle spielt. Mit Beyer, Steindorff, E. Dümmler, Wattenbach, C. Mirbt verlegt H. sie in das Jahr 1048, gegen Borino und Reginald L. Poole, die für 1047 stimmen, weist sie einem niederen lothringischen Kleriker zu, der sie auf Anfrage fränkischer Bischöfe schrieb und nicht als Anweisung für W.

Eine weitere Frage behandelt H. im zweiten Abschnitt des dritten Teiles: War Gregor VI simonistisch gewählt? Er bejaht sie gegen Fliche mit beachtenswerten Gründen, die er in erster Linie der Schrift: *De ordinando pontifice* und dem von H. Grauert publizierten Gedicht *Ad Henricum Imperatorem* entnimmt.

Das vierte Hauptstück behandelt die meistinteressierende Frage: Wie haben W.s Ideen Gregor VII beeinflußt? W. brachte als erster System in die Auffassung von päpstlicher Macht, ging weiter als die Kluniazenser, weiter auch als Burkhard von Worms. Hatten noch seine Vorgänger gemeint, die Reform müsse vom Kaiser ausgehen, so ist W.s Grundgedanke: Grundlage der ganzen Reform ist die Hoheit der geistlichen, zumal der päpstlichen Macht. Das ergab sich für ihn aus den pseudo-isidorischen Dekretalen, deren Geist, Grundzug, inspirierenden Gedanken W. zuerst erfaßte, während seine Vorgänger sie nur als Materialiensammlung benutzt hatten. Aber W. blieb trotzdem dem Kaiser gegenüber loyal, wenn er auch über kaiserliche Würde und Macht sich sehr pessimistisch äußert. Daß W. um die seinem Reformeifer widerstrebende kaiserliche Investitur für seinen Vorgänger und sich selber nachsuchte, zeigt seine trotz aller Größe noch nicht überwundene Befangenheit in seiner Zeit. Zudem bleibt W. in seinem Kampf für die Reform nicht in der Theorie stecken, setzt sie vielmehr in die Praxis um, weist den Fürsten auf seine Pflicht, hält ihm vor, wo die Grenzen seiner Befugnisse liegen. Das war für diese Zeiten Unerhörtes. So geht W. über die Reformideen der Schrift *De ordinando pontifice* zum Teil noch hinaus.

Huysmans Schrift erfüllt die Erwartungen. Wird an W.s Bild auch wesentlich nichts geändert, so steht es doch klarer in seiner Zeit vor uns. W. wird künftig bei der Entwicklung Gregorianischer Ideen mehr berücksichtigt werden müssen als bisher.

Duisburg-Meiderich. J. Storm.

Davy, M.-M., **Un Traité de l'amour du XII^e siècle. Pierre de Blois.** Paris, E. de Boccard, 1932 (604 S. gr. 8°).

Der Textausgabe der unter diesem Titel zusammengefaßten zwei Traktate *De amicitia Christiana* und *De dilectione Dei et proximi* ist ein einführender Teil vorangestellt. Die Biographie, wertvoll in ihrer Ausführlichkeit, weist im Gegensatz zu M. Manitius (III 293) Peter von Blois als Schüler des Johannes v. Salisbury nach. Die Skizze der Werke P.s v. B. (S. 26 ff.) ist weniger kritisch als die einschlägigen Untersuchungen von M. Manitius. Der noch zu prüfende und stark angezweifelte Traktat *De 12 ut. trib.* z. B. wird als echt den Opuscula zugezählt.

Die Frage der Veranlassung des Werkes von der Liebe bzw. der geistesgeschichtlichen Einordnung wird eingehend besprochen: Einerseits empfand P. v. B., ähnlich veranlagt wie Abälard, das Bedürfnis, sich seine Not von der Seele zu schreiben, andrerseits mündeten diese Gedanken in den Strom eines der eigentümlichsten theologisch-mystischen Probleme des Mittelalters ein, der Frage der Gottesfreundschaft. Es ist noch nicht genügend geklärt, warum gerade das Problem diese Rolle spielte. Egenters vorzügliche Arbeit über die Gottesfreundschaft (Augsburg 1928) geht ganz von Gegebenheiten aus (vgl. Disposition u. Einl.). Warum aber die Frage nach der Gottesliebe als einer Freundschaft? Welche Umstellung mußte die religiöse Seele erleben, wenn sie Gott zum Freunde haben wollte! Abgründe gegenüber der Antike klaffen hier, und nicht nur in dem und jenem Menschen, sondern dem religiösen Menschen überhaupt. Dazu tritt das widerstreitende Moment: Die Welt macht sich stets noch bemerkbar und zwar nicht so sehr in den physischen als in den Belangen seelischer Art (Freundschaft usw.). Auch bei D. kommt diese Schwierigkeit nicht zum Ausdruck, er fügt seinen Autor lediglich in die großen Zusammenhänge: der Areopagit, Wilhelm v. St. Th., Älred v. Rye ein [1].

Seiner literarischen Haltung nach ist P. v. B. Schüler des Charterschen Humanismus, indem er die klassischen

---

[1] Ein zum Thema in loserer Beziehung stehender Hinweis sei gestattet: Die Frage der Gottesfreundschaft spielt eine Rolle auch in der englischen Mystik. Ich verweise auf The Cloud of Unknowing und The Epistle of Privy Counsel (ed. by Dom J. McCann 1924), die beide kürzere, aber bezeichnende Stücke über Gottes- und irdische Freundschaft aufweisen. Ebenso Holy Wisdom or Directions for the Prayer . . . extracted out of more than Forty Treatises . . . by F. A. Baker (London 1876). Liegt dieses Werk erst im 17. Jahrhundert, jenes im 14., so weisen beide quellenmäßig in jene weit früheren Zeiten, die Egenter im Auge hat. Das Buch vom Holy Wisdom besonders sollte einmal gründlich untersucht werden. Beide Werke stehen zueinander und mit P. v. B. in Verbindung. Holy Wisdom's Quellen sind nicht so leicht erkennbar, das ist auf den auf der Hand liegenden Umstand zurückzuführen, daß es die Überarbeitung einer literarisch starken Persönlichkeit darstellt, die die Bausteine ins Ganze umzuwandeln und der Idee des Prayer of Contemplation dienstbar zu machen verstand. Nennt R. F. S. Cressy den task of verifying quotations exceedingly . . . hopeless labour, so kann schon der Vergleich des 2nd Treat. Sect. II chapt. 2 Love . . ., chapt. 3—5 Charity, mit P. v. B. Aufschlüsse geben (chapt. 2, 6 zu vgl. mit P. v. B. cap. 14 (S. 316); chapt. 5, 3 mit cap. 47 (S. 502) bzw. The Cloud, chapt. 25; 5, 7 mit 46 (S. 500); 5, 8 mit 8 (S. 146); 5, 9 mit 58 (S. 544); 5,10 mit cap. 3 (S. 252), cap. 16 (S. 326); cap. 20 (S. 356) usw.; vgl. The Cloud, ch. 22 mit 22 (S. 372) — vielleicht einer der mystisch-tiefsten und dichterisch-feinsten Belege für Christusfreundschaft. Aber the Cloud of Unknowing wie Holy Wisdom bringen eine von P. v. B. abweichende Anschauung herein: Sie lehren (S. 67 f. bzw. S. 70 f. bzw. S. 257), daß in this time of this work d. h. des Vollkommenheitsstrebens uns unterschiedslos alle Menschen gleich lieb sein müßten, ohne jegliche Bevorzugung. Die Gedanken der Nachfolge Christi (I 8, II 8) stimmen damit überein. Sie lehnen Freundschaft als der Gottesliebe abträglich ab, teilweise, wie die gen.; oder ganz, wie die mittelalterlich-stoisch beeinflußte Richtung. Das ist eine ganz andere Art, wie man Freundschaft und Gottesfreundschaft auffassen kann. Ob aber dieser weltanschaulich gebundene Gesichtspunkt nicht auch in E.s Werk hätte ausdrücklich behandelt werden müssen, ist vielleicht zu erwägen. Die Gottesfreundschaft, so und so gesehen, im Verhältnis zur Welt, gewinnt einen jeweils anderen Sinn.

Quellen exzerpiert und vorwiegend kompilatorisch vorgeht, mehr noch zu Beginn als später. Für theologische Spekulation ist er schwach begabt und zeigt auch geringe Lust dafür. Diese Mängel des Werkes sind aber nicht nur subjektiv begründet. In der Vorliebe für die Antike einerseits, die Mystik andrerseits verraten sich geistige Typen, die sich schlechterdings nicht vereinigen lassen. Wenn Gilson in seinem *St. Thomas d'Aquin* S. 7 vom *humanisme chrétien* spricht, so ist dort eine andere Art Spekulation gemeint, als hier in Frage steht. Jedenfalls trifft Egenters Meinung, P. v. B. habe nicht genügend Zeit zu gründlicher Arbeit gehabt, nicht zu. Die schöpferische Ader des Theologen fehlt P. v. B. gänzlich, ebensowenig ist in ihm thomistische Systemfreudigkeit. Die Grundlinien seines Werkes — beweist Egenter — entstammen Älreds *De am. spir.*, wenn auch Egenters Ansicht einzuschränken wäre. Theologiegeschichtlich gewertet, enthält der Traktat keimhaft die reife Lehre des hl. Thomas über Gottesfreundschaft. Der letzte Sinn des Problems liegt für P. v. B. darin, daß das Gut der Freundschaft bejaht werden darf unbeschadet der Gottesfreundschaft, wenn nur die irdische eine wahre Freundschaft ist. (Thomas, weltferner, faßt das Problem von Gott aus an.) Die Untersuchung über wahre Freundschaft führt zur Erkenntnis, daß jeder Freundschaft Anfang die Liebe Gottes in sich und zu uns ist. Wahre irdische Freundschaft ist also die zu Gott und durch ihn hindurch zum Nächsten. Diesen augustinischen Gedanken mischt sich der aristotelische Zweifel ein, wie die Nächstenliebe der Eigenliebe gerecht werde. —

Die Textausgabe selbst läßt Genauigkeit vermissen. So viele Fehler, daß ich mir unklar war, ob nicht einfach eine Vorlage abgedruckt sei; aber S. 94 wird betont: *nous avons adopté l'ortographe moderne.*

Neben vielen gewöhnlichen Druckversehen sinnstörende Mängel (Beispiele: S. 222 Z. 9 introxicant; 242 Z. 13 operem: operit; 248 Z. 13 augustia: angustia; 260 Z. 22 tamem: famem; 274 Z. 5 remotus: remotius; 270 Z. 14 fumus: sumus; 290 Z. 16 ad: ab; 378 Z. 13 devolvistis: devolvisti; 380 Z. 25 de: te fidei; 518 [Titel] per: pro usw.). Wiederholt fehlen Abstände zwischen den Wörtern. Interpunktionen oft falsch (z. B. S. 116 Z. 10, 118 Z. 12, 236 Z. 20 und 21, 242 Z. 15, 258 Z. 12 usw., 360 Z. 23).

„*Un texte s'offrant à l'étude*" mußte auch grammatikalisch unverständliche Sätze irgendwie verständlich machen. Z. B. S. 250 Z. 10 f. müßte das tamen an die richtige Stelle gerückt werden. S. 362 ist entweder ipso in Z. 17 oder perditam — reparatam, Z. 23 f., falsch, je nachdem anima als Subjekt gedacht ist oder nicht. S. 380 Z. 30 müßte unbedingt optabile — amabile in den Komparativ gesetzt werden, mindestens im Apparat.

Der S. 446 Z. 10 f. falsch interpunktierte Satz müßte wohl gestaltet werden: . . . quod solus . . . Filius Filius. Est enim Pater non sibi, sed Filio. Ähnlich S. 516 Z. 2 f.: . . . et beneficium, quod sibi vellet impendi exhibens, in eo . . . recognoscat. Die Fehler S. 504 Z. 7 affectu: affectum; S. 312 Z. 5 faciabor: satiabor sind wohl auf paläographische Irrtümer zurückzuführen.

Die Übersetzung des lateinischen Originals, die ich stellenweise prüfte, ist nicht in allweg genau; vgl. S. 263 letzter Abschnitt. S. 517 erster Abschnitt ist mir im Verhältnis zum Originaltext auch nicht klar geworden.

Den kritischen Apparat betreffend, finden sich darin wohl die bekanntesten Schrifttexte belegt, aber Dutzende anderer sind dem Hrsg. entweder entgangen oder ohne Folgerichtigkeit unterdrückt. Vorzüglich sind die theologisch-dogmatischen Anmerkungen und die Verweise auf die Autoren verwandter Ideen; aber der wissenschaftliche Wert mindert sich wieder dadurch, daß der Quellenuntersuchung wenig Gewicht beigelegt, der Stil, der sich vor gleichzeitigen Werken weit hervortut, die Reimprosa in keiner Weise geprüft werden.

Salzburg. Albert Auer O. S. B.

Heimpel, Hermann, **Dietrich von Niem (c. 1340—1418).** [Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für Westf. Landes- und Volkskunde: Westfälische Biographien Bd. II.] Münster, Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, 1932 (362 S. gr. 8°). M. 13,50.

Von den Kurialen des späteren Mittelalters hat wohl kaum ein anderer so sehr die Historiker beschäftigt wie dieser von der Forschung stets bevorzugte Westfale Dietrich von Niem. Eine Reihe von kleineren Untersuchungen und lokalhistorischen Beiträgen sind ihm gewidmet; in mühsamer Arbeit hat man die Serien der päpstlichen Register durchforscht, um seine Beziehungen zur Kurie, seine vielen Pfründen u. dgl. mehr kennenzulernen; G. Erler hat über ihn eine Monographie von über 500 S. geschrieben. Doch sind in den letzten Jahren im Zusammenhang mit den Arbeiten von H. Finke zum Konstanzer Konzil eine Reihe von bedeutenden Schriften und politischen Äußerungen zum Vorschein gekommen, die eine Neubearbeitung, die hauptsächlich in der Zusammenfassung des stark angehäuften Materials und einer abschließenden Beurteilung der schwebenden Fragen bestehen sollte, als eine dringliche Aufgabe der spätmittelalterlichen Forschung erscheinen ließen.

Der Verf. des vorliegenden Werkes hatte durch seine Mitarbeit an Bd. III und IV der „Acta Concilii Constanciensis" von H. Finke eine unvergleichliche Gelegenheit, in den weitschichtigen Stoff einzudringen, und es sind ihm auch einige schöne Funde zu verdanken. Seinen Entschluß, an Stelle einer kritischen Abhandlung zur schriftstellerischen Tätigkeit D. v. N.s eine neue und abschließende Biographie zu schreiben, kann man nur begrüßen. Mit großer Genauigkeit und peinlicher Sorgfalt ist H. allen Fragen, auch den kleinsten, nachgegangen und hat die weithin zerstreute Literatur gründlich herangezogen. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei diesem Streben nach abschließender Vollständigkeit viele Dinge zur Sprache kommen, die nicht in den engeren Zusammenhang gehören. Wir können in unserm kurzen Referat nur die wichtigsten Punkte herausgreifen. Da und dort — vor allem in den Anmerkungen — macht sich vielleicht allzu große Breite der Darstellung bemerkbar.

Der äußere Lebensgang Dietrichs, seine Stellung und Tätigkeit an der Kurie werden in einem alles bisher Bekannte zusammenfassenden biographischen Kapitel unter besonderer Berücksichtigung der kurialen Praxis behandelt. Der weitaus größte und bedeutendste Abschnitt des Werkes befaßt sich mit der publizistischen Tätigkeit und Wirkung D. v. N.s. Eingangs ist die Rede von der Chronik, von dem Ablaßtraktat, doch bald erreicht das Kapitel seinen Höhepunkt: Die Frage um „De Modis". Der Verf. bezeichnet es in der Vorrede als seine vornehmste Aufgabe, den Streit um „De Modis" zu beenden. Die in voller Breite durchgeführte Untersuchung nimmt denn auch fast 50 Seiten ein. Lange und gründlich beschäftigt sich H. mit der formalen Seite (vor allem gegen Haller, dem man eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen verdankt). Alle Einzelheiten werden gesondert beleuchtet und die Betrachtung der Form führt dann zu dem Resultat: „Die Modi müssen ein Werk Dietrichs sein", wobei auch der Interpolationstheorie kein Raum mehr bleibt. Den in Fülle aufgeführten Gründen, die freilich nicht alle den gleichen Grad von Stichhaltigkeit haben, wird man überzeugende Wirkung nicht absprechen können. Von jeher hat man aber die inhaltlichen Schwierigkeiten

als bedenklicher empfunden. Hier kommt H. nach längeren Ausführungen zum Ergebnis, daß die inhaltlichen Bedenken nicht unvereinbar sind mit der sonstigen geistigen Haltung Dietrichs. Mehr wird man beim besten Willen nicht beweisen können, denn die Sache hat auch so noch immer ihre Rätsel. Das Hauptargument, das dazu „zwingt", die Modi dem großen Kurialen zuzuschreiben, liegt also im Formalen.

Die Frage nach dem handschriftlichen Befund tritt stark zurück, wird aber in der von H. versprochenen Neuausgabe der „Modi", die m. W. noch nicht erschienen ist, wohl noch behandelt werden. Dort wird man dann vermutlich auch Näheres hören über den immerhin nicht unwichtigen, aus der Zeit des Basler Konzils stammenden Vermerk in der von Prof. Bartos gefundenen Stuttgarter Hs (vgl. Nachtrag), der die „Modi" Gerson zuweist.

Besonders hervorzuheben sind in diesem Kapitel noch die Ausführungen über die Kirchentheorie Dietrichs und seine Stellung zur Kirchen- und Reichsreform. Zur Beleuchtung der Mißwirtschaft am päpstlichen Hof ist der Verf. tief in die Einzelheiten des kurialen Geschäftsganges eingedrungen und hat die Spezialliteratur genauestens herangezogen. Allerdings müßte, um zu einem abschließenden Urteil in dieser Hinsicht zu kommen, das ganze umfangreiche Material der Registerserien durchgearbeitet werden. (Es sei hier auf den im Druck befindlichen Bd. II des Repertorium Germanicum verwiesen, der die römische Schismaobedienz umfaßt, und in seiner Einleitung genauen Aufschluß über alle Einzelheiten der kurialen Verwaltung geben wird.)

Die Kapitel IV und V behandeln Dietrich als den „Chronisten seiner Zeit" und als „Historiker der Vergangenheit", bringen sehr eingehende kritische Referate über die Geschichte des Schismas, über die Privilegia usw. mit eindringlichen Quellenanalysen unter Zusammenfassung und Weiterführung der früheren Forschungsergebnisse.

Im Kapitel VI „Zum Bild des Menschen" versucht H. die „Stellung Dietrichs in der Zeit zusammenfassend und endgültig festzulegen". Es ist nicht ohne Reiz, dieser Untersuchung nach den verschiedensten Gesichtspunkten hin zu folgen. Aber gerade hier scheint es doch auch recht deutlich zu werden, daß man es bei D. v. N. nicht mit einem hervorragenden Menschen zu tun hat, daß der Historiker ihm zwar für die Zusammenfassung der Zeitideen zu großem Dank verpflichtet ist, daß aber Dietrich als Persönlichkeit für die Geistesgeschichte jener Zeit wenig zu bedeuten hat.

Sehr zu begrüßen ist der Abschnitt über „Chronologie und Überlieferung der Schriften" D. v. N.s, weil man hier nun einmal das weit verstreute Material übersichtlich geordnet und kritisch überprüft findet. Der Benutzer muß beachten, daß die dem Verf. erst kurz vor Abschluß des Druckes bekanntgewordenen Gutachten Dietrichs zu Geleitsfragen aus einer Stargarder Hs, die auch sonst noch einiges Interessante zum Konzil von Konstanz enthalten soll, nicht mehr in das Schriftenverzeichnis aufgenommen werden konnten. Diese handschriftlichen Funde lassen aber doch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß immer noch weitere Stücke zum Vorschein kommen können. Im Anhang werden außer den eben genannten Aufsätzen der Ablaßtraktat und der inhaltlich nicht bedeutende Briefwechsel mit dem Abbreviator Stalberg veröffentlicht. (Über Joh. Stalberg wird der vom Ref. bearbeitete Bd. IV des Repertorium Germanicum noch nähere Aufschlüsse bringen.)

So sehr man die mit ungemeiner Gründlichkeit und Genauigkeit gearbeitete Monographie über D. v. N. bei der schon längst empfundenen Notwendigkeit einer endgültigen Zusammenfassung alles Bisherigen begrüßen kann, wird man es aber vielleicht nicht minder bedauern, daß soviel Sorgfalt einer historischen Persönlichkeit gewidmet wurde, die sie im Grunde gar nicht zu verdienen scheint, wenn man bedenkt, daß gerade in der Zeit von Schisma und Konzil wirklich große und für die Geistesgeschichte bedeutsame Gestalten noch keinen Biographen gefunden haben. Weil das Buch H.s weit über Dietrich von Niem hinausgreift, wird es ein jeder zur Hand nehmen müssen, der sich mit der Geschichte jener bewegten Zeit beschäftigt.

Rom. Karl August Fink.

Gaquère, François, **Pierre de Marca (1594—1662).** Sa Vie, ses Oeuvres, son Gallicanisme. Paris, Lethielleux, 1932 (XV, 335 S. gr. 8°).

Kein Geringerer als Bossuet hat der Bedeutung Pierre de Marcas dadurch gehuldigt, daß er ihm das Ehrenprädikat *vir illustrissimus* gab. Der Staatsmann, Bischof und Gelehrte mit der eigenartigen Laufbahn, dem vielseitigen Tätigkeitsbereich und der literarischen Fruchtbarkeit erfährt nun durch Gaquère eine Würdigung, die die ihm durch seinen bisher namhaftesten Biographen V. Dubarat in Veröffentlichungen von 1894 und 1914 zuteil gewordene noch erheblich ergänzt. Es ist diesmal wirklich der ganze de Marca, der unter reichlicher Verwertung Pariser und römischer handschriftlicher Quellen vor uns hintritt. Gaquère beginnt mit sorgsamen Notizen seiner Genealogie, macht in der Folge auf den einzelnen wichtigen Stationen seines Lebensweges halt und berichtet z. B. auch eingehend über de Marcas Stellung zu seinem Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Paris Kardinal de Retz. Immerhin liegt das Schwergewicht der Erörterung auf dem literarischen Schaffen und den theologischen und kirchenpolitischen Überzeugungen des ungewöhnlichen Mannes insbesondere dem Gallikanismus und Jansenismus gegenüber. Zu besonders eingehender Besprechung gelangt sein so berühmt gewordenes, freilich ja auch umstrittenes und von Rom verurteiltes Werk *De Concordia Sacerdotii et Imperii* (1641). Unter vielen wörtlichen Anführungen und auch in gelegentlicher Anknüpfung an einen Theologen der Folge oder an eine bestimmte Lehrentscheidung wird das vom kirchlichen Standpunkt aus Positive und Negative in seinen Ansichten gegeneinander abgewogen. De Marca hat trotz des gallikanischen Einschlags in seinen Anschauungen den Papst über die allgemeinen Konzilien gestellt. Er hat gezögert, dem König das Recht zuzuerkennen, den von der Kirche festgesetzten trennenden Ehehindernissen ein neues hinzuzufügen. Anderseits gehen manche seiner Aufstellungen über die weltliche Gewalt in kirchlichen Dingen sehr weit. Die Päpste können nach ihm von den in einem Königreich angenommenen Kanones und dem Herkommen dort nicht abweichen. „*C'était une tâche impossible qu'entreprenait Marca à fonder la doctrine gallicane sans porter atteinte aux droits de l'Eglise, atténuer l'effet du scandale produit par l'ouvrage de Dupuy* [die 1638 veröffentlichte, den staatlichen Interessen verhältnismäßig günstige Sammlung von Abhandlungen über die Rechte und Freiheiten der gallikanischen Kirche unter dem Titel *Preuves des Libertez de l'Eglise Gallicane*] *tout en s'appuyant sur lui, ménager en même temps les susceptibilités de Rome et du Roi, du Clergé et de la Magistrature*" (S. 95). Den Jansenisten war de Marca ein gefürchteter Gegner.

Die Darstellungsweise Gaquères ist von seinen früheren Schriften her bekannt. An anspruchsvollen allgemeinen Erörterungen liegt ihm weniger als an gediegener, bis ins einzelne abgewogener Verarbeitung eines umsichtig gesammelten Materials. Auch sein Werk über de Marca wird sich in allem Wesentlichen durchsetzen.

Berlin. A. Schnütgen.

Elert, Werner, **Morphologie des Luthertums.** Bd. 2: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. München, C. H. Beck, 1932 (XV, 544 S. gr. 8°). M. 15; geb. M. 18.

Es ist dem Zug der Zeit und den theologischen Theoremen selbst zuzuschreiben, wenn Ethisierungen auf die heutigen Lebenskreise nur geringen Eindruck machen und keine Durchschlagskraft erlangen, und doch geleitet Ethos alles spezifisch menschliche Handeln als unablösliche Komponente. In Fortsetzung der „Morphologie des Luthertums" zum Zweck der lutherischen Bekenntniskunde wird nun auch von Sozialethik, näherhin und weitergreifend von den Soziallehren und Sozialwirkungen gehandelt. Die Gestaltwerdung ist zumeist eine Gestaltfindung, eine Abfindung mit den Zusammenhängen, in die das Luthertum hineingestellt wurde und in denen es Spielraum gewann, mit den Bildungen, die sich aus ihm und gleichzeitig mit ihm ergaben, mit Förderungen und Hemmungen bis zum Gestaltsverlust. Das Zeitalter der Bekenntnisse ist längst überschritten, ob es durch die Profanation auf allen Linien auch überholt ist, mag eine andere Frage sein.

Die Elertsche theologische Soziallehre ist Beziehung auf Normen, die ihren Anfang und ihr Ende in der Persönlichkeit Gottes haben, und nimmt das Geltende in Anspruch. Das lutherische Ethos sei Produkt aus Motiven und Schicksal (Schöpfungsordnung), ohne ausschließliche Fixierung im kairistischen oder Krisenmoment, oder welchen Namen es haben mag. Das Motiv des Gehorsams wird als unzulänglich und als unter den ebenfalls für sich allein unzulänglichen Motiven der Bereitschaft (Freiheit), des Dienstes und der Liebe stehend befunden. Schicksalhaft seien die Stände oder Berufe. Der Blick auf die Gemeinschaft und die Verantwortung seien die ethischen Bindungen im Luthertum.

Es läßt sich aus einer Luther- und Melanchthoninterpretation nebst Beiziehung der nachfolgenden Theologie eine ganze Ethik zusammenstellen, nicht einheitlich, aber in ihrer Verschiedenheit und durch ihr gegenseitiges Spannungsverhältnis fruchtbar an Wirksamkeit. Die Gedankensystematisierung der beiden Reformatoren erfordert allerdings ein dialektisches Kunststück, das im Zeitalter der ersten Polemik noch nicht gelingen konnte und das sich neuere katholische Lutherhistoriker nicht leisten wollten (Denifle, Grisar).

Luther und Melanchthon machen die Annahme eines natürlichen Rechtes. Der Streit darüber sei den Ethikern (Moralisten), bzw. Juristen überlassen; ebenso über die iustitia commutativa und distributiva u. a. Ähnliches gilt vom Einwand aprioristischer Deduktionen Elerts bei E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, S. 529. Vielleicht wird die Terminologie als aposteriorisch kritisiert; diplomatische Ausdrücke, wie das gepriesene Wort Bereitschaft sind nicht in jeder Hinsicht glücklich, Bereitschaft kann auch recht feminin sein oder werden. Zum umständlichen Nachweis der von Luther rezipierten Ständelehre in ihrer qualifizierten Dreiheit aus der mittelalterlichen Theologie (nach W. Köhler) ist, was bei Luther nicht verabsäumt werden sollte, S. Bernhard, *serm. 9* nr. 3 f. und *serm. 35* nr. 1 *de divers.* (Migne, Patr. lat. 183, S. 566, 634) zu vergleichen. Daß diese Einteilung im Mittelalter die vorherrschende war, dafür spricht ihre Übernahme bei Brigitta von Schweden, Offenb. 1, 56; 2, 20. Über Thomas von Aquin und Beruf vgl. die Thomasforscher. Die Distinktion von geistlich und weltlich ist genugsam aus dem Corp. iur. can. bekannt.

Eine polemische Auseinandersetzung mit der biologischen Soziologie wird nicht gegeben. Bodin, St. Simon, Comte, Merkantilismus werden genannt, auch spätere berücksichtigt. Gemeinsam ist die Heraushebung der selbstverständlich verschiedenen Dynamis (nach Schelling?) und die Terminologie bis zu einem gewissen Grad. Die Imitationstheorie wird nicht besprochen, vielmehr suggeriert; es wird eine Reihe von Vorbildern zur Imitation bereitgestellt. Wohl aus Scheu vor dem Vorwurf der Leidseligkeit und bloßer Erziehung für den Himmel ist die Eschatologie höchstens in Buße und Gericht impliziert. Die Lehre von der Nichtigkeit der Askese und des Mönchtums läßt keinen Platz für Abgewöhnung, wir meinen nicht als pädagogisches Regulativ, sondern als eine Art von eschatologischer Tangente und indirekt und schließlich als Rückschlag des Überschwanges innerhalb der Gemütsangelegenheiten. Einseitig und mißverständlich ist die Charakteristik der mittelalterlichen Kirche mit Sakralismus, weltverleugnender Askese, Affektertötung, Ethisierung des Bettels, Auslese einer esoterischen Kirche von Heiligen. Der Katholizismus ist viel zu formal gesehen und verstanden. Die Weltaufgeschlossenheit des Luthertums wird mit sehr nebensächlichen Äußerungen belegt; neben dem Leiden empfiehlt wohl jede Religion auch die Freude, die normalerweise dieser Empfehlung gar nicht bedarf und daher in der prosaischen, auch lutherischen Literatur nicht ausdrücklich betont zu werden braucht. Übrigens findet sie sich schon bei Paulus ausgesprochen und ist Gemeingut der biblischen Hermeneutik geworden. Aber Biblizistik ist selten die Vorliebe protestantischer Theoretiker, wie wenn die verzögerte Ankunft des Erlösers eine neue Verzögerung zum Zweck gehabt hätte und diese Zwischenzeit nicht nach Menschenart zu zählen und nur in göttlicher Zeitlosigkeit als punctum mathematicum zu sehen wäre.

In der einläßlichen Detaillierung der Soziallehren kommen die gewöhnlich in den Sozialethiken so oder anders aufgeführten Stoffe (Familie und Ehe, Staat und Politik, Schichtung und Wirtschaft mit den Unterabteilungen: Aufhebung der Klöster, Wohlfahrtsstaat und Sozialismus, Kirchspielsgedanke, soziale Schichtung, Wirtschaftsethik, Wirtschaftsdynamik) zur Besprechung. Eine frappant sichtbar neue Struktur oder Physiognomie ergibt sich so wenig, als es eine lutherische Normalfamilie (S. 95), einen Typus des lutherischen Menschen (S. 127), ein bestimmtes politisches Normalprogramm des Luthertums (S. 368) gibt. Das meiste, abgesehen von Abschaffung des Zölibates und der Klöster, Landeskirchentum und mehr oder weniger beträchtlichen Variationen der Kirchenordnungen, Trennung der geistlichen und weltlichen Sphäre und namentlich Kult, ist Beibehaltung der mittelalterlichen Lebensgestaltungen, nur daß der Einbruch in das mittelalterliche Gefüge ein Vorbild für Verdrängung des Religiösen und Idealen überhaupt abgeben konnte. Änderungen und Neuerungen im Schul-, Armenwesen usw. entsprechen dem autogenen Fortschritt der Zeit und sind Parallelerscheinungen aller Konfessionen und Kulturländer. Ein besonderes Augenmerk hätte auf den Durchbruch der Toleranz gerichtet werden können wie auf Parität. Der weitverbreitete und zunehmende Hexenwahn kann nicht einfach als mittelalterliche Überkommenheit abgetan werden, sonst hätte die Überkommenheit des mittelalterlichen Glaubens ebenso zu seiner Geltung und Ausbreitung folgerichtig führen müssen. Angesichts der Erscheinung der modernen Psychotechnik wäre ein Wort über Magie nicht überflüssig gewesen.

Was viele Leser interessieren würde, eine Aussprache über rohe Kriegslust, über Gültigkeit und Dauer der Verträge, über die Steuern — darüber finden sich keine expliziten Richtlinien. — Das Bekenntnis des Verfassers von der eigenen Laienhaftigkeit in volkswirtschaftlichen Fragen und von der Bildung des eigenen Urteils an der Geschichte (S. 510) gereicht ihm nicht zum Vorwurf und seiner Darstellung nicht zum Nachteil; eine Nachprüfung ist nie umsonst. Oft sieht der studierte Laie Einzelheiten oder große Überblicke besser als der verbohrte Theoretiker. Die Hochzeitsordnungen z. B. sind hauptsächlich unter dem fiskalischen Gesichtspunkt einzuschätzen, schon im Mittelalter. — Auf theologischem Gebiet bleibt die eine Zeitlang florierende Kasuistik ausgeschaltet, weshalb auch kein Anlaß besteht, auf die Probabilismusstreitigkeiten einzugehen. Der Jesuitismus wird nur vorübergehend berührt, und doch hat auch er sich Förderung von deutschem Wesen, Sprache, Vaterlandsliebe angelegen sein lassen, wie es allgemein seine Art war, ein nationales Anpassungssystem in Anwendung zu bringen.

Die Sozialwirkungen des Luthertums sind ganz bedeutend.

Sein Trost und seine Freude an den nordischen Völkern und seine Eroberungen in der Dynamis des lutherischen bzw. protestantischen Geistes und Sinnes (vgl. den Abschnitt „Pragmatische Folgen der Reformation"), mit Bibel und Bibelübersetzungen, begleitet von der Einführung unbekannter Kulturerrungenschaften, mit dem Vorbild und Einfluß des lutherischen Predigerhauses sind ihm wohl zu gönnen. Die Hochblüte der deutschen Philosophie und Poesie mag es auf sein Konto buchen; der philosophische Ruhm ist teuer genug bezahlt worden. Weniger Erfreuliches oder geschichtlich Rühmliches mit Stillschweigen oder Ausweichungen von einem Volk zum andern zu übergehen, ist Sache des Schriftstellers und Geschmack des Lesers.

Relative Anerkennung verdienen die Stellungnahme gegen den Kapitalismus, diese Suspension des Gewissens, diesen anonymen Dämon (S. 450, 462), und das offene Wort gegen die Verabsolutierung des sozialwirtschaftlichen Lebens der Gegenwart. Von der Kapitulation vor Massenwahn und materialistischen Zeitevolutionen richtet der Verf. den Blick auf den Glauben an den verborgenen Gott, d. h. den Gott der Prädestination im lutherischen, nicht im reformierten oder vielmehr in beiderlei Sinn. Die katholische Kirche läßt keinen Anlaß einer geschichtlich gewordenen Situation als Zwang zur Kapitulation gelten.

Die Reichhaltigkeit des Buches mit selbständiger Durchdenkung der Fragenkomplexe ist schon allein eine Empfehlung. Daneben eine Übersicht über die neueste soziale, bzw. sozialethische Literatur mit dem Versuch einer kritischen Würdigung und protestantischen Orientierung aus Brunners protestantisch-theologischer Ethik sich zu verschaffen, kann als Rat beigefügt werden. Die Fachwissenschaft soll nicht vor der Konfession haltmachen.

Rimpach. Jos. Schweizer.

Engel, Dr. P. Alois, C. S. Sp., **Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland.** [Missionswissenschaftliche Studien, Neue Reihe, hrsg. von Dr. J. Schmidlin, 3. u. 4. Heft.] Knechtsteden, Verlag der Missionsdruckerei, 1932 (XII, 296 S. gr. 8° mit Kartenanhang). M. 5.

Mit diesem Werke schenkt uns der Verf. eine gründliche wissenschaftliche Abhandlung über die Arbeitsweise der Missionare vom Heiligen Geiste in Afrika, ein Unternehmen, mit dem ein Beispiel gegeben ist, dem hoffentlich bald viele Missionsorden und Kongregationen folgen werden. Als Quellen dienen ihm hauptsächlich die seit 1857 erscheinenden „Bulletins mensuels" der Kongregation vom Heiligen Geiste, die im Archiv der Genossenschaft aufbewahrten Briefe und die Missionsdirektorien oder „Ordonnances". Unter der Rücksicht des Missionszieles behandelt Engel das Thema in zwei Teilen: Die Heidenbekehrung als individuelles Missionsziel und Bildung und Ausbau der christlichen Gemeinden als soziales Missionsziel.

Im ersten Teil kommen zunächst die direkten Missionsmittel zur Darstellung: Missionsstrategie, Akkommodation, Erfassung und Bekehrung des Missionsobjekts durch Predigt, Katechumenat und Taufe, dann die indirekten Mittel der Heidenbekehrung: Schulwesen, wirtschaftlich-karitative Betätigung und Politik.

Im zweiten Teil behandelt der Verf. die Bildung christlicher Volksgemeinschaften durch Heranziehen der Grundelemente, Bildung christlicher Ehen und Familien, Befestigung und Vertiefung der Neubekehrten im christlichen Leben. Mit besonderem Interesse und mit Genugtuung lesen wir im zweiten Kapitel dieses Teiles unter „Heranziehung und Mitarbeit einheimischer Kräfte im Missionswerk" von dem in unsäglichen Schwierigkeiten und auch Mißerfolgen nicht erlahmten Bestreben der Spiritaner, einen einheimischen Klerus zu bilden. Objektiv ist die Darstellung, und der Verf. verschweigt auch nicht Fehler, die menschliche Schwachheit und Begrenztheit begingen.

Trotz der großen Fülle des Materials und vor allem der vielen Ortsnamen ist es dem Verf. gelungen, ein Werk zu schaffen, das auch den Laien interessieren und befriedigen kann und doch von seinem wissenschaftlichen Wert nichts einbüßt. Eine klare Übersicht über die Missionsgebiete wird durch den Kartenanhang ermöglicht. Als Mangel an dem vorliegenden Buch empfindet vielleicht der Wissenschaftler das Fehlen anderer, nicht spiritanischer Quellen. Diese aber läßt er ohne Rücksicht sprechen. Das berührt sehr angenehm. Der Verf. und seine Kongregation seien zu diesem Werke beglückwünscht.

St. Gabriel, Wien. Joh. Thauren S. V. D.

Levaux, Léopold, **L'Orient et Nous.** 1er Volume: Essais divers. Louvain, Editions de l'Aucam, 1932 (383 S. kl. 8°). *Fr.* 25.

Nach eigenem Geständnis ist der Verf. dieses Buches weder Orientalist von Fach noch hat er den Orient (hier: Indien und China) persönlich kennengelernt. Aber er hat viel darüber gelesen und nachgesonnen. In der Form von geistreichen Plaudereien gibt er hier seine Gedanken über einige führende Männer und geistige Bewegungen des Ostens wieder. Er will dadurch das Verständnis der östlichen Seele erleichtern helfen und der Annäherung von Ost und West dienen. Vier solcher Betrachtungen werden geboten: China und der Katholizismus, Die religiöse Erscheinung Gandhis, Rabindranath Tagore und „die Religion des Dichters", Die Verteidigung des Westens. Das letzte und größte Stück ist die Widerlegung eines Buches unter dem angeführten Titel von H. Massis.

Die erste Studie ist auf einen siegesgewissen Ton abgestimmt und enthält manche gute Gedanken, aber daneben doch zu viele geschichtliche Fehler und seltsame Meinungen. Der Verf. verläßt sich zu sehr auf den Lazaristenpater Lebbe, den „Mann der Vorsehung" (S. 77), der bei all seinen Verdiensten kein Historiker ist und dessen Ansichten über die bisherigen verfehlten Missionsmethoden ziemlich allgemein als falsch zurückgewiesen werden. Einer Schrift Lebbes sind auch die eine unglaubliche Unkenntnis der Geschichte verratenden Sätze über den berühmten Dr. Paul Siu entnommen: Er sei mit P. Schall gefangen und gemartert und nach seiner Befreiung Gehilfe des Bischofs Lopez geworden (S. 49). In Wirklichkeit starb Paul Siu, der hochgeehrte erste Beamte des Reichs, 1633, d. i. über 30 Jahre vor Schalls Gefangenschaft und dem Wirken des Bischofs Lopez. Ähnlich unbegreiflich sind einige Angaben über die Zahl der Christen: 150 000 für 1614, 308 780 für 1668 (S. 42); man setze dafür 5000 und 120 000.

Die Weltanschauung Gandhis ist im allgemeinen richtig dargelegt. Er ist antidogmatisch, hält alle Religionen für wahr, erstrebt die Selbsterlösung, überschätzt den Wert des Leidens. Doch erscheint sein Bild zu verklärt. — Nur ein kurzer Abschnitt ist Tagore gewidmet. Seine Religion ist eine Mischung von metaphysischem Synkretismus, Mystizismus und Vergötterung der Natur, durch deren leidenschaftsfreie Betrachtung die Vereinigung mit dem göttlichen Wesen zu erstreben ist.

Nach Massis drohen dem Westen in seiner heutigen geistigen Krise vom Osten moralische und politische Gefahren. Der Osten beginnt schon am Rhein; denn der Individualismus, die protestantische Ideologie und der pangermanische Nationalismus sowie die Mystik des wesentlich asiatischen Rußland sind Breschen, durch welche die verderblichen Ideen des Ostens wie eine Pest eindringen und die Seele des Westens vergiften. Levaux sucht zu beruhigen. Es gebe doch 20 Millionen deutsche Katholiken, die sich dem intellektuellen Einfluß des französischen Katholizismus zugänglich zeigten. „Die fünf Millionen Russen, die im Kampf gegen die

antichristliche Kultur Deutschlands für die Zivilisation starben", offenbaren eine andere Seite der russischen Seele (S. 275). Im Osten gibt es doch auch Missionare und Christen. Der echte indische Mystizismus, im Lichte der ewigen Wahrheit verklärt, wird eher einen guten als schlechten Einfluß auf die Ungläubigen des Westens ausüben.

Die Art, wie Levaux die Dinge schaut und darstellt, entspricht nicht ganz unserem Geschmack; es ist aber doch lehrreich, diese Art aus vorliegendem Buch kennenzulernen.

Bonn. A. Väth S. J.

Salaville, S., **Liturgies orientales.** Notions générales, éléments principaux. Paris, Bloud & Gay, 1932 (218 S. kl. 8°).

Die Sammlung „Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses", die aus dem Gebiet der christlichen Orientkunde bereits eine gute Zusammenfassung über die getrennten Nationalkirchen des Ostens (s. Theol. Revue 1930 S. 130) brachte, legt nun auch eine Einführung in die orientalischen Liturgien vor. Der Verfasser, der Assumptionistenpater S. Salaville, ist bekannt durch seine Arbeiten über Fragen der orientalischen Liturgien in den Échos d'Orient und kennt besonders den byzantinischen Ritus auch aus der Praxis. Was er nun im Rahmen eines kleinen handlichen Büchleins bietet, ist darum eine durchaus zuverlässige, erstaunlich reiche Sammlung alles dessen, was für abendländische Theologen wissenswert ist. Er gibt seiner Darstellung den Untertitel „Notions générales, éléments principaux" und verspricht erfreulicherweise ein weiteres Bändchen, in dem er im einzelnen auf den Ritus der Messe und auf das Offizium näher eingehen will.

In dem vorliegenden behandelt er zunächst die einzelnen Gruppen der orientalischen Meßliturgien und gibt einen Überblick über die allen gemeinsamen Züge; einige Eigentümlichkeiten des byzantinischen Ritus werden in den Abschnitten über Typika und Troparia angefügt. Ein weiteres Kapitel unterrichtet über die verschiedenen liturgischen Sprachen; daran schließen sich Bemerkungen über Legitimität und Authentizität der orientalischen Liturgien und über ihre Vorzüge und Schattenseiten an. Der durchaus gerecht und sachkundig urteilende Abendländer sieht besondere Vorzüge in der *„richesse théologique, onction de piété, richesse d'enseignement ascétique, utilisation de la Sainte Écriture, importance des éléments patristiques, lyrisme poétique, variété et popularité*; Schattenseiten vor allem in der häufigen Weitschweifigkeit und Länge der Gesänge, in der oft zu weit getriebenen Fülle ihrer Bilder und in dem Zurücktreten des Stillgebetes. — Im zweiten Hauptabschnitt geht der Verf. auf den Kirchenraum und seine Ausstattung sowie auf die lit. Kleidung und die lit. Bücher ein. Diese Partie ist besonders wertvoll, weil sie Ausführungen bringt, die man in großen Werken vergeblich sucht; ich meine hier vor allem die Notizen über die Geschichte der Ikonostase, in denen er an der Hand größtenteils unbekannt gebliebener russischer Werke zeigt, daß die heutige hölzerne Bilderwand in Rußland ausgebildet wurde und von dort aus sich in neuerer Zeit im Gebiet des byzantinischen Ritus verbreitet hat. Ebenso beachtenswert ist ferner, was der Verf. über die liturgischen Bücher aus seiner reichen Kenntnis gerade dieses Gebietes uns mitteilt, begreiflicherweise wiederum mit Bevorzugung des byzantinischen Ritus, neben dem der armenische etwas eingehender behandelt ist.

Neben den ausführlichen, für tieferes Studium bestimmten Werken von J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* und P. de Meester, *Liturgia bizantina* (s. Theol. Revue 1930, Sp. 166), die beide noch unvollendet sind, wird dieses kleine Buch von Salaville sicherlich den Wünschen vieler Kleriker und Laien entgegenkommen, die sich ein Bild von der Schönheit der orientalischen Liturgien machen und zu einem uns Abendländern dringend notwendigen besseren Verständnis unserer orientalischen Schwesterkirchen kommen wollen. Daß die nicht-byzantinischen Liturgien in der Darstellung etwas zurücktreten, wird man bei ihrem Reichtum an liturgischen Schätzen bedauern, aber die praktischen Gründe, die eine gewisse Beschränkung nötig machten, durchaus anerkennen.

Münster i. W. A. Rücker.

Peil, Dr. R., **Konkrete Mädchenpädagogik.** Versuch einer wissenschaftlichen Erfassung des pädagogischen Aktes. Honnef, Siebengebirgsbuchhandlung, 1932 (225 S. 8°). M. 5,50; geb. M. 6,80.

In drei Teile gliedert sich vorstehendes Werk, das ein Geistlicher, der Religionslehrer eines katholischen Mädchenlyzeums ist, geschrieben hat, und das sich als Aufgabe stellt, den pädagogischen Akt, d. h. jenen lebendigen Vorgang zwischen Erzieher und Zögling, in dem Erziehung wirklich geschieht, wissenschaftlich zu erfassen. Bei der Fülle des Stoffes kann nur in großen Zügen darüber referiert werden.

Der 1. Teil weist auf die Unzulänglichkeit der bisherigen pädagogischen Systeme zur Erfassung des Erziehungsaktes hin. Aber auch von der Jugendpsychologie, einschließlich der Strukturpsychologie Sprangers, und der modernen Jugendkunde will sich die „Konkrete Mädchenpädagogik" bei aller Anerkennung des Gemeinsamen unterschieden wissen. — Da der lebendig-konkrete Akt unmöglich in abstrakte Begriffe zusammengefaßt werden kann, was ja die Wissenschaft tun muß, baut Peil, um eine Wissenschaftlichkeit herzustellen, seine Arbeit auf Guardinis Gegensatzlehre auf, die er eingehend darlegt und deren Bedeutung für das gesteckte Ziel auch S. Behn-Bonn in einer freundlichen Einführung zu Peils Werk betont.

Diesen nicht leichten Ausführungen folgt im 2. Teile die praktische Anwendung aus der gegensätzlichen Struktur des jugendlichen Mädchens und des Erziehers im pädagogischen Akte heraus. Das Material hierzu hat Peil Arbeitskreisen, Aussprachen, Briefen, Tagebuchnotizen (mit Recht sehr zurückhaltend), Veröffentlichungen und vor allem seiner Erziehererfahrung an einem katholischen Lyzeum und Internat entnommen. — Der 1. Abschnitt des 2. Teiles beweist, daß dem Verf. ein großes Verständnis für die weibliche Jugend des Pubertätsalters eigen ist. Ein Kernsatz als Beispiel! Nur dann erreicht der Erzieher etwas bei dem Jungmädchen, wenn er das Bewußtsein der eigenen Unfertigkeit besitzt, „nichts versperrt so stark den Weg zur heutigen Jugend wie zur Schau getragene Überlegenheit, Fertigsein und Untadeligkeit" (S. 114), — wenn er Verschwiegenheit übt, Vertrauen gewährt, Selbstlosigkeit und Objektivität kennt; dann hat er jene Charis, die bis zu einem gewissen Grade Charisma ist. — Bei der „Entwicklung von Weltanschauung und Religion" wird das Spannungsverhältnis zwischen der Eigenständigkeit der Jugend und der Weltanschauung und Religion betont, und es werden pädagogisch sehr fein auswägbare Tatsachen mitgeteilt, die es erklärlich machen, daß in der Pubertätszeit erhebliche Veränderungen in der religiösen Haltung des Jungmädchens eintreten. — Im 2. Abschnitte dieses Teiles befaßt sich Peil mit der Struktur des Erziehers. Auch hier finden sich wieder dankenswerte Anregungen für die Pädagogik, etwa in dem Kapitel über den geistigen Gehalt des Erziehers mit dem Lobpreis der nicht durch die Theorie der Pädagogik verbildeten Frau, die zwar keine „raffinierte Methodenakrobatik" kennt, bei der aber den Schülerinnen das Herz warm wird. — Der Anhang hierzu bringt einige kluge Beobachtungen zu Gegenwartsfragen in der Mädchenerziehung. Die Frage, ob männliche oder weibliche Erzieher an Mädchenschulen tätig sein sollen, beantwortet Peil sehr richtig, wenn er sagt, daß — bei einem Überwiegen der Frau — das Lehrkollegium an Mädchenschulen aus weiblichen und männlichen Erziehern gemischt sein soll. Aufschlußreich sind auch die Abschnitte „Zur Struktur der Erziehergemeinschaft", „Erziehungsideal" und „Pädagogische Gemeinschaft".

Der 3. Teil will das Wesentliche des Erziehungsaktes formal umschreiben und zwar wiederum unter Verwendung der Guardinischen Grundkategorien. Hier sei genannt die Behandlung der „Geschlossenheit und Differenziertheit", der „Immanenz und Transcendenz", der „Produktivität und Dispositivität des Aktes", der „Regel und Spontaneität in der Erziehung".

Die Arbeit, die auf erschöpfendem Buch- und Erfahrungsmaterial fußt, ist eine wirklichkeitsnahe Mädchenpädagogik. Hier und da wird der Mädchenerzieher bei dem einen oder andern Punkte mit dem Verf. nicht übereinstimmen, wie z. B. bei der Begeisterung Peils für das Internat, aber das tut dem Werte des vorzüglichen Buches keinen Abbruch. — Wenn der Verf., wie er im Vorwort sagt, auch zu den Eltern sprechen will, dann hat er sich allerdings den Weg zu ihnen selbst verbaut durch die Überfülle von Fremdwörtern und Fachausdrücken, die das Lesen des Buches zu einer Strapaze machen. Hoffentlich kann das bei einer Neuauflage geändert werden!

Siegburg. W. Bers.

Baumgarten, D. Dr. Otto, Geheimrat, Prof. in Kiel, **Protestantische Seelsorge.** Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931 (IV, 288 S. 8°). M. 8; geb. M. 9,60.

Als Frucht einer 32jährigen akademischen Vorlesungstätigkeit veröffentlicht der Verf. nach seinem Rücktritt vom Lehramt dies Buch, nachdem er die Materien immer wieder durchgeprüft und auch neuen Fragestellungen bei der Umarbeitung anzupassen sich bemüht hat.

Eigene Erfahrungen sowie eine eingehende Benutzung zeitgenössischer bzw. früherer Literatur sprechen aus dem fesselnd geschriebenen Buche, das auch dem katholischen Beurteiler mancherlei Anregung bietet, freilich auch namentlich in dem Kapitel „der katholische Begriff der Seelsorge" zu Vorhalten und Fragezeichen wiederholt Anlaß gibt.

Der Einleitung, in der ein kurzer Überblick über führende protestantische Pastoralisten von Schleiermacher bis Paul Drews gegeben wird — Nitzsch und dessen Schüler Alexander Schweizer, Baumgartens Lehrer, ferner Klaus Harms, Achelis, Palmer und Sulze werden berührt — folgen sechs größere Abschnitte mit übersichtlicher Gliederung. — Aufgefallen ist mir, daß das 1917 erschienene namhafte Werk „Grundfragen der praktischen Theologie", dargestellt von D. Eduard Freih. v. d. Goltz, unberücksichtigt blieb.

Der erste Teil, den Baumgarten selbst als grundlegend bezeichnet, trägt die Überschrift „Der protestantische Begriff der Seelsorge", erörtert aber nicht nur die wesentlichen Merkmale des protestantischen Seelsorgers, sondern verbreitet sich zuvor eingehender über den biblischen sowie katholischen Begriff der Seelsorge, um dann die Typen des lutherischen, reformierten, pietistischen sowie aufklärerischen Seelsorgers herauszuarbeiten. Der Neubelebung der kirchlichen Seelsorge durch Innere Mission und soziale Gesinnung wird ein eigener Paragraph gewidmet, der Stöckers Verdienst würdigt, in dem jedoch der Verfasser das Programm des Dresdener Pastors Sulze (in dem Buche „Die Evangelische Gemeinde") ablehnt und nicht wie Sulze die Innere Mission für erledigt hält, sondern ihren Fortbestand verteidigt und die Grenzen zwischen ihrer und der kirchlichen Seelsorgearbeit absteckt.

Den persönlichen Erfordernissen des Seelsorgers wendet sich der zweite Teil zu, der Allgemeinbildung bzw. Durchbildung und Bewahrung des theologischen Charakters sowie der Bildung zum sozialen Charakter. Robert Kübels schon 1888 in den „Christlichen Bedenken eines Sorgenvollen" zutage getretene Anschauung „christlicher Selbstgenügsamkeit, für die es keine soziale Frage gibt", die in der Gegenwart von protestantischen Theologen wieder gegen anders gerichtete Kreise Baumgartenscher Auffassung geltend gemacht wird, findet hier eine temperamentvolle Besprechung. Dem Pastoralisten K. J. Nitsch, den der Verf. hoch einschätzt, entlehnt er den Titel „Die Ausbildung der diagnostischen Gabe" im folgenden Kapitel, um weiterhin die Ausbildung der therapeutischen Gabe im Anschlusse an Nitzsch, Achelis, Spittas ‚Psalter und Harfe', Wimmers ‚Inneres Leben' darzulegen. — In diesem Zusammenhang berührt Baumgarten auch die Pflicht der Verschwiegenheit infolge des Beichtsiegels und erklärt: „Hier stehen sich schroff die katholisch-hierarchische und die evangelisch-gemeindliche Auffassung gegenüber. Auf protestantischer Seite steht Vilmar gegen Achelis." Verf. kann sich nicht entschließen, dem Amtsbegriff der Neulutheraner, obenan Vilmars, zuzustimmen. Er sieht hierin ein „Katholisieren" und lehnt diese Strömung ab. Trotzdem muß er zugeben: „Immerhin bleibt es eine von Steinmeyer, Zezschwitz u. a. auch Dove mit Recht betonte Lücke des evangelischen Kirchenwesens, wenn nicht ‚das tiefe und dringende Bedürfnis einer Seele zu bekennen, ein Geheimnis in den Schoß geistlichen Vertrauens niederzulegen' befriedigt wird durch eine Auffassung der Unverletzlichkeit des Beichtsiegels, wonach der Welt gegenüber es so gehalten werden soll, als habe der Beichtende . . . nur mit Gott geredet." — Das eingehende Kapitel „Der gute Name des Pfarrers" bringt manche treffende Ausführungen über juridische und moralische Unbescholtenheit, die Restituierbarkeit des guten Namens, die Mäßigkeitsforderung der Pastoralbriefe, Privatkleidung, Sauberkeit, Barttragen, Verkehrs- und Umgangsformen, Zurückhaltung von den Zerstreuungen des Weltlebens, über ein gastfreies, nicht vom Geiz beherrschtes Pfarrhaus, über den Umgang mit Untergebenen und Gleichgestellten. Als schwerste Aufgabe betrachtet Verf. die Erbaulichkeit im Verhältnisse zu den Kollegen und beschließt das Kapitel mit dem „Dodekalog" eines Klaus Harms, den er als unübertreffliche Hochschule pastoraler Klugheit rühmt.

Im dritten Teil des Werkes wird „das Recht der allgemeinen wie speziellen Seelsorge" verteidigt gegen den vom individualistischen Standpunkte erhobenen Vorwurf, als sei die Stellung eines mitverantwortlichen Führers eine Zudringlichkeit, ja eine Nichtachtung der freien Persönlichkeitsentfaltung, sowie gegen psychologische und staatspolitische Bedenken.

Idealtypen verschiedenartiger Gemeinden stellt der vierte Abschnitt des Buches auf, der von der Seelsorgsgemeinde handelt. Die klein- und großbäuerliche sowie die städtische Gemeinde erscheinen hier im Lichte der Auffassungen, die der vom Autor als „feinsinnig und warmherzig" gekennzeichnete Paul Drews über religiöse Volkskunde entwickelt hat.

„Seelsorge am irrenden, besonders zweifelnden, am leidenden und sündigenden Menschen" so wird der fünfte Abschnitt „Hauptgebiete der Seelsorge" gegliedert, nachdem eine Darlegung über Sammlung und Belebung der Gemeinde zum allgemeinen Priestertum voraufgeschickt ist.

Über die Hauptmittel der Seelsorge orientiert der letzte Teil des Buches. Hier bewegt sich der Verf. auf modernstem Boden der Psychoanalyse. Indes verzichtet er auf eine tiefer eindringende Einarbeitung der hier, wie ihm scheint, gereiften Früchte der Seelenforschung, da es ihm fraglich erscheint, ob seine Beobachtungsgabe für so komplizierte Traum- und Wacherlebnisse, z. B. des Ödipus- und Vaterkomplexes, ausreicht. Die Leser seiner pastorellen Handreichung verweist er auf den von ihm geschätzten Mitarbeiter seiner Monatsschrift Pfarrer Dr. Pfister in Zürich, der als Frucht zwanzigjähriger theoretischer und praktischer Arbeit 1927 eine zusammenfassende Darstellung unter dem Titel „Analytische Seelsorge" herausgab sowie auf die Schriftenreihe Carl Schweizers „Arzt und Seelsorger" besonders auf das 9. Heft von Jahn und das 11. Heft von Müller. Lehrreich werden für den Verf. und für Leser seines Werkes die Ausstellungen sein, die Prof. Linus Bopp an dem 1921 erschienenen Buche Pfisters „Die psychoanalytische Methode" gemacht hat in seiner Schrift „Moderne Psychoanalyse, katholische Beichte und Pädagogik". Wie ein moderner katholischer Pastoraltheologe über die Psychoanalyse urteilt, könnte Prof. Baumgarten aus dem „Handbuch der praktischen Seelsorge" von L. Ruland Bd. I u. II ersehen. — Ebenso würde Donat „Über Psychoanalyse und Individualpsychologie" (Innsbruck 1932) gute Dienste leisten. — Im

übrigen werden im Schlußabschnitt des Baumgartenschen Werkes die älteren Mittel der seelsorglichen Diagnose und Therapie erörtert. Abschließend findet die Erbauungsliteratur in einem kurzen Abriß Berücksichtigung. Verf. betont, daß eine einigermaßen genügende Geschichte der Erbauungsliteratur fehle, aber er sei nicht in der Lage, diese Lücke auszufüllen wegen mangelnder Detailforschung auf diesem Gebiete einer „Kirchengeschichte von unten", wie Barnikol dies Gebiet bezeichnet habe.

In dem Abschnitte „Der katholische Begriff der Seelsorge" warnt Verf. die Protestanten, über katholische Seelsorge in Bausch und Bogen abzuurteilen. Er empfiehlt zur Lektüre den Briefwechsel zwischen den Bischöfen Sailer und Diepenbrock und dem protestantischen Arzt Passavant. Den seelsorglichen Ernst der Mönche betont er, ja sogar mit K. J. Nitzsch „die große Seelengewalt der Jesuiten". „Sie waren in ihrer feinen Kasuistik, in ihrer beichtväterlichen Technik, auch an Eifer wie Geschick der gleichzeitig protestantischen Seelsorge weit überlegen." Indes glaubt er doch einen „Mechanismus der Heiligkeit" und ihm entsprechend den „juristisch-politischen Charakter" im römischen Seelsorgsamt feststellen zu sollen. Der katholische Geistliche wirke durch den character indelebilis, nicht durch den character personalis. Die katholische Kirche, behauptet er mit Harnack, sei eine Schule für die ewig Unmündigen. „Im Besitz eines ehernen Denkgesetzes setzt sich die katholische Kirche hinweg über Geschichte und Wissenschaft, Individualität und individuelles Gewissen." Diese und andere ungünstige Auffassungen sind nicht aus einer Vertiefung in den Geist der katholischen Seelsorge gewonnen, sondern aus einer einseitigen, oft auf der Oberfläche haften gebliebenen Betrachtung. Werke wie „Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner" könnten ihm eingehend begründete Aufklärung geben, ebenso Weiß, Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur, z. B. Bd. V „Die Hilfsmittel zum geistlichen Leben". Leider begegnet man in dem Buche Baumgartens unter den vielen zitierten Werken fast keiner katholischen Schrift außer dem Briefwechsel der Bischöfe Sailer und Diepenbrock und einigen vorreformatorischen Erbauungsschriften im Schlußabschnitte. Eine sorgfältigere Vertiefung in manche katholische Werke würde seinem Buche für eine Neuauflage dringend zu empfehlen sein.

Osnabrück. C. Schmitt.

Wolley, C. Leonhard, **Mit Hacke und Spaten.** Die Erschließung versunkener Kulturen. Mit 46 Abb. und Rissen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1932 (82 S. 8°). M. 4,20; Glw. M. 5,30.

In unserer vielseitig interessierten Welt gibt es immer noch weite Kreise, die die Bedeutung der Altertumswissenschaft, zumal die Berechtigung der ausgrabenden Archäologie nicht anerkennen wollen. Hier Aufklärung zu geben und Interesse zu wecken ist der Zweck des vorliegenden Buches.

In fünf Abschnitten spricht der Verf. über: Zweck der Altertumskunde, Anfang einer Ausgrabung, Ausgrabung einer Stadt, Freilegung von Gräbern und Auswertung des archäologischen Materials. Die wissenschaftlichen Ausgrabungen dienen nicht in erster Linie der Bereicherung der Museen, sondern haben viel ernstere und weiterreichende Ziele. Sie wollen den geschichtlichen Verlauf der Entwicklung der menschlichen Kultur aufdecken und anschaulich machen. Dem entspricht es auch, worauf der Verf. hätte hinweisen können, daß im Bereich der Möglichkeit, z. B. bei den Ausgrabungen in Pompeji (und zwar den Scavi nuovi), alles an Ort und Stelle belassen wird, so wie es aufgefunden ist, so daß die ganze Ausgrabungsstätte ein Museum bildet, das uns ein überaus lebendiges Bild des damaligen sozialen und religiösen Lebens in Pompeji vermittelt. Dieses Ziel ist natürlich nur unter Anwendung eines wissenschaftlichen Verfahrens zu erreichen. Mit welchen Mitteln der Forscher arbeitet und wie diese Mittel zum erstrebten Ziele führen, ist in den einzelnen Abschnitten dargelegt. Die Darstellung selbst ist keineswegs trocken und doktrinär, sondern immer anregend und allgemein verständlich. Der Verf. schöpft eben aus einer reichen Fülle eigener Erfahrungen und Erlebnisse. Das bringt freilich mit sich, daß die einzelnen Abschnitte viel mehr enthalten als die Überschriften andeuten und die Stoffverteilung oft nicht ganz streng eingehalten ist. So erhalten wir Aufschlüsse über das Ausgrabungspersonal, Datierungsmöglichkeiten, Rekonstruktionen von Gebäuden und Gebrauchsgegenständen, über die Auffindung von vielversprechenden Grabungsstätten und manches andere Interessante. Auch die Schwierigkeiten kommen zu Wort: Geringe Geldmittel, Ärger mit den Arbeitern, Mißerfolg beim Graben und sonstige Widrigkeiten. Aber für all das wird der Forscher entschädigt durch überraschende und erstaunliche Funde, die er oft genug nicht bloß dem Zufall, sondern vor allem dem eigenen Scharfsinn und Fleiß und der persönlichen Ausdauer verdankt. Das verlangt eine große Liebe des grabenden Archäologen für seine Wissenschaft, die, wie der Verf. mit leichter Ironie sagt, wünschen müßte, daß — um der Archäologie und ihres größeren Ertrages willen — eigentlich alle antiken Stätten unter dem Aschenregen eines Vulkans oder infolge einer Feuersbrunst unter Schutt wären begraben worden. Von seiner hohen Fachauffassung zeugt auch die Forderung umfassender Kenntnisse und Fähigkeiten, die ein Archäologe besitzen soll.

Das alles legt der Verf. objektiv dar, ohne sich selbst zu sehr in den Vordergrund zu rücken, und wo er es tut, da geschieht es mit einem Ausdruck, der bescheiden um Verzeihung bittet. Die zahlreichen, wohlgelungenen Abbildungen beleben und veranschaulichen die flott geschriebenen Darlegungen, so daß das Buch auch auf einen weiteren Leserkreis seinen Eindruck nicht verfehlen wird.

Münster i. W. Friedrich Sühling.

Kleinere Mitteilungen.

»**Waitz,** Dr. Sigismund, Bischof und apostolischer Administrator in Innsbruck-Feldkirch, **Paulus. Seine ersten Sendschreiben.** Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1932 (327 S. 8°). Kart. M. 3, geb. M. 4,20.« — Der erste Teil dieses auf mehrere Bände berechneten Werkes, der die Bekehrung des Apostels Paulus behandelte, wurde im 30. Jahrg. dieser Ztschr. [1931] Sp. 40 besprochen. Der jetzt vorliegende zweite Band befaßt sich mit den frühesten Briefen des Apostels, nämlich den beiden Thessalonicherbriefen und dem Galaterbrief. Es handelt sich aber bei diesem Buche nicht um eine wissenschaftliche Erklärung dieser Briefe. Der hochwürdigste Verf. will vielmehr, wie auch schon im Untertitel seines Buches zum Ausdruck kommt, im Anschluß an paulinische Ausführungen zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge darbieten. Daß die inhaltsreichen Briefe des Apostels, insbesondere die hier berücksichtigten, für solche Zwecke nutzbar gemacht werden können, ist bei ihrem stark seelsorglich-praktischen Charakter selbstverständlich. Um nun die zeitgemäßen Erwägungen in geordneter Form vorzulegen, sind die drei Briefe in 50 (12 + 11 + 27) kleinere Abschnitte zerlegt, an deren Spitze jedesmal ein Wort des Apostels gestellt ist. Aufs Ganze gesehen sind die in schlicht-herzlicher Sprache vorgelegten Gedanken und Ausführungen des hochw. Autors recht eindrucksvoll und wohl geeignet, ihre Leser — an erster Stelle ist an praktische Seelsorger und in der katholischen Aktion tätige Laien gedacht — zu apostolischem Wirken und überhaupt zu einem heiligen Leben in Christus und mit Christus anzuleiten. Karl Pieper.

»**Brockmeier,** Wilhelmine, **De sancti Eustathii episcopi Antiocheni dicendi oratione.** Borna, R. Noske, 1932 (VI,

143 S. gr. 8°). [Dissertation der philos. Fak. Münster.]« — Die Verf. hat mit anerkennenswertem Fleiß und größter Sorgfalt die Schrift des Eustathius gegen Origenes nach ihrer sprachlichen Seite untersucht. Sie behandelt mit gleicher Genauigkeit die grammatischen Fragen, den Wortschatz und die Stilistik. Die Literatur ist in reichem Maße herangezogen, um die sprachliche Eigenart dieses Schriftstellers aufzuhellen. Lobenswert ist auch die flüssige und gewandte Sprache der Verf. Wenngleich die Schrift zunächst mehr für den Philologen bestimmt ist, so wird doch auch der Theologe gern davon Kenntnis nehmen, wie Eustathius in einzigartiger Weise auf den Bahnen des Attizismus seine Rede gestaltet hat. Fr. Schulte.

»**Kuckhoff,** Josef, **Johannes Rethius, der Organisator des kath. Schulwesens in Deutschland im 16. Jahrhundert.** Düsseldorf, Pädagogischer Verlag, G. m. b. H. (200 S. 8°.) Lw. M. 8.« — Über diesen verdienten ersten Kölner Jesuiten und Pädagogen des 16. Jahrhunderts berichteten bislang vornehmlich nur die „Rheinischen Akten zur Geschichte des Jesuitenordens" (1542—1582) von Josef Hansen, ferner die „Regesten und Abhandlungen zur Geschichte der Universität Köln" (1388—1559) von H. Keußen. Aber schon die trockenen und mehr schematischen Angaben darin und manche hier flüchtig eingestreute Bemerkungen lassen in groben Umrissen die Größe des Gelehrten, Pädagogen, Seelsorgers Rethius ahnen, bei dessen frühem und tragischem Tod der Dekan der Kölner Artistenfakultät die Worte pietätvollen Gedenkens in das Dekanatsbuch niederschrieb: „Rethius ist seiner Schule ein hervorragender Regent gewesen und hat in der Jugenderziehung große Erfolge erzielt. Als eifriger Prediger hat er unter dem Volke Glauben, Frömmigkeit und die Übung der Tugenden gefördert. In gefahrvoller Zeit, während der Kriegsunruhen in den Niederlanden, als überall Deutschland verwüstet wurde und als auch Köln in Gefahr des Abfalles von der Kirche kam, da hat er sich mit anderen hervorragenden Männern wie eine Mauer vor das Haus des Herrn gestellt. Dazu kamen seine vielen Reisen, alle die Mühen und Gefahren, die er um Christi willen auf sich genommen hat und die er weiter in erhöhtem Maße getragen hätte, wäre ihm ein längeres Leben beschieden gewesen." Was Wunder, wenn in Fachkreisen immer wieder auf das Fehlen einer Rethiusbiographie hingewiesen wurde. — Mit seinem für die rheinische Kirchen- und Kulturgeschichte äußerst wertvollen Werk, das von gründlicher Kenntnis und Bewertung des Aktenmaterials und des einschlägigen Schrifttums zeugt, hat Kuckhoff dieser Forderung Rechnung getragen. Er hat damit seinem großen Landsmann, der in Zeiten schwerster Erschütterungen treu auf dem Posten war, der unverdienten Vergessenheit entrissen und zur Abtragung der Dankesschuld von seiten der Nachwelt einen bedeutenden Beitrag geliefert. Schmetz.

»**Kuckhoff,** Josef, **Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525—1557.** [Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 3.] Münster, Aschendorff, 1929 (VI, 58 S. 8°). M. 1,70.« — Das Studium des rheinischen Pädagogen Rethius öffnete dem Verfasser den Blick für das umfassende Wirken der hervorragenden Humanistenschulen am Niederrhein im Zeitalter der Glaubensspaltung. Genannt seien u. a. Matthias Bredenbach in Emmerich, Johannes Monheim in Düsseldorf, Hermann Kerssenbroch in Münster, deren Wirksamkeit als Lehrer weit über die Grenzen ihrer Heimat und Zeit hinausging. Als besonders wertvoll in der Schrift sei u. a. hervorgehoben: Sie gibt eine zusammenfassende Darstellung (lokal-historisch begrenzte Arbeiten liegen in großer Zahl vor) der hervorragenden Arbeiten und Leistungen der niederrheinischen humanistischen Gelehrtenschulen zu Anfang des 16. Jahrhunderts, die gerade in dem Zeitraum, als anderswo der Protestantismus die katholischen Schulen restlos zerschlug, ihre Blütezeit erlebten, so Deventer, Herzogenbusch, Emmerich und Lüttich. Ferner zeigt sie uns einen bedeutenden Ausschnitt aus der Kultur des deutschen Volkes, „der gemeinhin übersehen wird oder eine schiefe Darstellung erfährt, weil man das niederrheinische Schulwesen in diesem Zeitraum ohne weiteres mit dem ganz anders gearteten im übrigen Deutschland zusammenwirft". Zuletzt weist sie nicht mit Unrecht darauf hin, daß „das Gebiet des Erzstiftes Köln in Verbindung mit den Niederlanden, dem Gebiet von Geldern, Kleve, Jülich, Berg nebst den Bistümern Osnabrück und Münster auch noch im beginnenden 16. Jahrhundert eine geistige Einheit bildete", die eine Zeitlang noch die politische und religiöse Umänderung in den Niederlanden überdauerte. Schmetz.

Von dem dogmatischen Gesamtwerk von **Van Noort** liegt der **Tractatus de Ecclesia Christi** in der Bearbeitung von J. P. Verhaar, seinem Nachfolger im Lehramte, in 5. Aufl. vor (Hilversum, Paul Brand, 1932; 254 S. gr. 8°). Die Literatur ist in etwa hie und da nachgetragen, in manchen Punkten aber doch ergänzungsbedürftig. Man sähe auch gern jedesmal die neueste Auflage zitiert. Der Umfang ist seit der 3. Aufl. fast gleich geblieben. In einer einzigen Zeile griechischen Textes (S. 214 Anm.) finden sich nicht weniger als vier Akzentfehler. S.

Die Aschendorffschen Seminarübungstexte „Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia" haben zu ihrer *Series scholastica* (hrsg. v. Grabmann u. Pelster), die 1932 auf zwölf Hefte angewachsen war (vgl. Theol. Revue 1932, Sp. 260), inzwischen auch eine *Series liturgica* (hrsg. v. R. Stapper u. A. Rücker) erhalten. Das erste Heft enthält den: »**Ordo Romanus primus De missa papali**«, nach dem Wolfenbütt. Cod. 4175 hrsg. von R. **Stapper** (1933; 33 S. kl. 8°; M. 0,85). Diese Ergänzung der „Opuscula et textus" nach der liturgiegeschichtlichen Seite hin ist besonders begrüßenswert, wo die Constitutio „Deus scientiarum Dominus" die Liturgiewissenschaft als ordentliches Lehrfach in die Studienordnung der theol. Fakultäten eingeführt hat.

»**Michael Kardinal Faulhaber,** Erzbischof von München, **Zeitrufe Gottesrufe.** Gesammelte Predigten (XXVI, 470 S. 8°). Lw. M. 6,20.« — In der Flut der Predigtliteratur ist ein Werk wie die neue Sammlung des Münchener Kardinals eine Erscheinung, die echte Freude bringt. Solche Predigten kann man sogar lesen und erlebt dabei den Eindruck des gesprochenen Wortes. Wer, ohne trivial zu werden, zeit-, gelegenheits- und ortsgemäß predigen lernen will, der gehe bei diesem Meister des Wortes und der Konzeption in die Schule. In der Anlage ist diese Sammlung mit dem 1931 erschienenen Bande (vgl. Theol. Revue 1931, Sp. 570) gleich. S.

Bücher- und Zeitschriftenschau[1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Bergson, H., Die beiden Quellen der Moral u. der Religion. Übertr. von E. Lerch. Jena, Diederichs (317). M 9.

Webb, S., On the Emergence of a New World Religion (Intern JEthics Jan., 167/82).

Geiger, B., Indo-Iranica (zu Abegg, Der Messiasglaube in Indien u. Iran) (WienerZKundeMorg 1/2, 95/122).

Wesendonk, O. G. v., Das Weltbild der Iranier. Mchn., Reinhardt (354). M 6,50.

Bayart, J., Le triple visage du divin dans l'Hindouisme (Nouv RTh 3, 227/48).

Le Coq, A. v., Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Schlußteil 7. Neue Bildwerke. 3. Ausgew. u. bearb. von E. Waldschmidt. Berl., Reimer (80 mit Fig., 38 Taf.). Hldr. M 80.

Sidersky, D., Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes. P., Geuthner (VIII, 161). *Fr* 100.

Fausti, G., Degenerazioni della mistica musulmana (CivCatt marzo 4, 433/46).

Gernet, L., et Boulanger, A., Le Génie grec dans la religion. P., „Renaissance du Livre", 1932 (XLII, 538). *Fr* 40.

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

Dikaios, P., Les cultes préhistoriques dans l'île de Chypre (Syria 1932, 4, 345/54).
Seyrig, H., Note sur le culte de Démêtre en Palestine (Ebd. 355/60).
Van de Weerd, H., Pierre romaine à quatre divinités (RBelge PhilolHist 1932, 3/4, 698/702).
Bailey, C., Phases in the Religion of Ancient Rome. Berkeley, Univ. Pr., 1932 (IX, 340). $ 4.
Rohde, G., Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer. Marburg, Elwert, 1932 (20).
Herrmann, L., Recherches sur le texte de la Satire sur l'apothéose de Claude (RBelgePhilolHist 1932, 3/4, 549/76).
Schultze, F., Das Sittengesetz des nordischen Menschen. Lpz., Klein (72). M 1,50.
Dieseldorff, E. P., Kunst u. Religion der Mayavölker. 3. Die Datierung der Tempel. Coban (Guatemala), Selbstverlag (177 Abb. 52 S., zahlr. Taf. 4°). M 20.

Biblische Theologie.

Wilson, J. A., The Kindly God (AmerJSemitLang Jan., 150/53).
Chiera, E., Habiru and Hebrews (Ebd. 115/24).
Smith, J. M. P., The Indebtedness of Israel to Its Neighbours (Ebd. 172/84).
Vischer, W., Der noachitische Bund (ZwZeiten 1, 10/33).
Mallon, A., La civilisation du IIIe millénaire dans la vallée du Jourdain (Syria 1932, 4, 333/44).
Schnabel, J., Das Buch Esther. Lorch, Rohm (90). M 1,25.
Birkeland, H., ʿAnî und ʿānāw in den Psalmen. Übertr. von E. L. Rapp. Oslo, Dybwad in Komm. (VIII, 118 4°). *Kr* 10.
Andreas, F. C., Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen. Aus dem Nachlaß hrsg. von K. Barr. Mit 11 Taf. Berl., Akad. d. Wissenschaften (64 4°). M 15.
James, F., Some Aspects of the Religion of Proverbs (JBibl Lit 51, 1, 31/39).
Procksch, O., Der Staatsgedanke in der Prophetie. Güt., Bertelsmann (61). M 1,80.
Berry, G. R., The Title of Ezekiel (1, 1—2) (JBiblLit 51, 1, 54/57).
Irwin, W. A., The Thinking of Amos (AmerJSemitLang Jan., 102/14).
Easten, B. S., New Testament Ethical Lists (JBiblLit 51, 1, 1/12).
Preisker, H., Geist u. Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums. Güt., Bertelsmann (VI, 242). M 7.
Sickenberger, J., Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. Mstr., Aschendorff (631). M 10.
Meyenberg, A., Das Jesusbild der Evangelien von der Geburt bis zur Himmelfahrt. Pragmatisch-exeget. Gesamtschau. Luzern, Räber, 1932 (XVII, 130). M 2,40.
Adam, K., Jesus Christus. Augsburg, Haas & Grabherr (349). Lw. M 8.
Guttmann, M., Nochmals Klausner Jesus-Werk (MonGesch WissJud 1, 16/44).
Muilenburg, J., Literary Form in the Fourth Gospel (JBibl Lit 51, 1, 40/53).
Brannigan, F., Nautisches über die Romfahrt des h. Paulus (ThGl 2, 170/86).
Molitor, H., Die Auferstehung der Christen u. Nichtchristen nach dem Apostel Paulus. Mstr., Aschendorff (XII, 127). M 6,15.
Soiron, Th., Das Gesellschaftsproblem im Lichte paulinischer Theologie (KathGedanke 1, 36/47).
Lietzmann, H., Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer. 4. Aufl. Tüb., Mohr (134). M 4,50.
Rienecker, Epheserbrief-Kommentar. Lfg. 1. 2. Neumünster, Ihloff (128 4°). Je M 1,60.
Bielmeier, A., Der ἄγγελος der sieben Gemeinden in Apc. 2 u. 3 (ThGl 2, 207/08).
Schmidt, H., Der heilige Fels in Jerusalem. Eine archäol. u. religionsgeschichtl. Studie. Mit 8 Taf. u. 5 Grundrissen. Tüb., Mohr (VIII, 102). M 4,50.
Aptowitzer, V., Scheeltoth u. Jelamdenu (MonGeschWiss Jud 1932, 6, 558/75).
Krauß, S., Neuere Ansichten über „Toldoth Jeschu" (Ebd. 586/603; 1933, 1, 40/61).
Guttmann, J., Die Philosophie des Judentums. Mchn., Reinhardt (412). M 7,50.
Wiener, M., Begriff u. Aufgabe der jüdischen Theologie (Mon GeschWissJud 1, 3/16).
Stauf von der March, O., Der Ritualmord. Beiträge zur Untersuchung der Frage. Wien 12, Hammer-Verl. (222). M 5.

Historische Theologie.

McKenna, P. P., Transjordania and Its Rulers after the Birth of Christ (IrishEcclRecord March 277/88).
Barnikol, E., Die Entstehung der Kirche im 2. Jh. u. die Zeit Marcions. 2. Aufl. Kiel, Mühlau (31). M 1,50.
Hulen, A. B., The „Dialogues with the Jews" as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity (JBiblLit 51, 1, 58/70).
Jouassard, G., „Le Premier-né de la Vierge" chez s. Irénée et s. Hippolyte (RSciencesRel 1932, 4, 500/16; 1933, 125/37).
Schmidt, C. u. Polotsky, H. J., Ein Mani-Fund in Ägypten. Orig. Schriften des Mani u. seiner Schüler. Mit 2 Taf. Berl., Akad. d. Wiss. (89 4°). M 7,50.
Henning, W., Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus (NachrGesWiss Göttingen Phil.-hist. Kl. 1932, 3, 214/29).
Neomario, T. H., Geschichte der Stadt Rom. Bd. 2. Von Kaiser Konstantin bis auf die Neuzeit. Kiel(-Kitzeberg), Selbstverlag (S. XVII—XXXIV, 409—1438; Taf. 6 u. 7). Vollst. Lw. M 45.
Schaefer, E., Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der Heiligenverehrung. Rom, Ephemerides Liturg., 1932 (168).
Van de Wiel, J. C. W., S. Joannes Chrysostomus Patronus concionatorum. Eclogae brevi annotatione instructae. Utrecht, Dekker, 1932 (XX, 168).
Favez, Ch., L'épisode de l'invention de la croix dans l'Oraison funèbre de Théodose par s. Ambroise (REtudLat 1932, 2, 423/29).
Comeau, M., Sur la transmission des Sermons de s. Augustin (REtudLat 1932, 2, 408/22).
Neveut, E., Formules Augustiniennes. I. *Initium fidei* (DThomas [Plac.] 1, 39/44).
Galtier, W., Les anathématismes de s. Cyrille et le Concile de Chalcédoine (RechScienceRel 1, 45/57).
Stiglmayr, J., Des h. Dionysius Areopagita angebliche Schriften. Aus dem Griech. übers. Mchn., Kösel (VIII, 206). Lw. M 5.
Koffler, H., Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber. Roma, Pont. Instit. Orient. Stud., 1932 (210).
Pender, S., Coarbs, Airchinnechs and the Organization of Church Lands (IrishEcclRecord March, 255/65).
Honselmann, Kl., Die Urkunde Erzb. Liudberts von Mainz für Corvey-Herford von 888 (WestfälZeitschr 69, 1932, II, 130/39).
Oswald, J., Das alte Passauer Domkapitel. Seine Entwicklung bis zum 13. Jh. u. sein Wahlkapitulationswesen. Mchn., Kösel (XV, 396). M 6,50.
Winterfeld, Luise v., Die älteste Soester Stadturkunde u. andere verdächtige Urkunden des Patrokli-Stiftes in Soest II (WestfälZeitschr 69, 1932, I, 173/240).
Rivière, J., Le dogme de la rédemption dans l'école d'Abélard (RSciencesRel 1, 1/24).
Barsotti, R., Sigerus de Brabantia: De aeternitate mundi ad fidem manuscriptorum ed. Mstr., Aschendorff (30). M 0,80.
Bruni, G., Appunti di polemica antiaverroistica sull' intelletto (RivFilosNeoScol 1, 50/74).
Douie, L. Decima, The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli. Manchester, Univ. Press, 1932 (XX, 292).
Kauffmann, H., Die italienische Politik Kaiser Friedrichs I nach dem Frieden von Constanz (1183—1189). Greifswald, Bamberg (201). M 4,80.
Redlich, V., Beiträge zur Tegernseer Briefsammlung aus dem 12. Jh. (StudMittBenedOrd 1932, 4, 556/63).
Gerlach, Fr., Der Archidiakonat Lemgo in der mittelalt. Diözese Paderborn. Mstr., Regensberg, 1932 (X, 351 4°). M 10.
Becker, W., Unserer lieben Frauen Burg. Zwei kulturgeschichtl. Kapitel aus der Ordenszeit. Die Marienburg. Der Dom am Meer. Königsberg, Deutsch-Ordens-Verl. (23). M 0,60.
Sabatier, P., Etudes inédites sur s. François d'Assise. Ed. par A. Goffin. P., Fischbacher, 1932 (IX, 386). *Fr* 40.
Waddingus, L., Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum. Ed. III accuratissima auctior et

emendatior. T. IX—XIII. Quaracchi, Coll. S. Bonav., 1932 (XIV, 752; XI, 701; XI, 673; XXI, 839; XV, 699 2°).

O'Briain, F., Elenchi conventuum in Hibernia fundatorum ac reformatorum et Series Ministrorum, auctore Fr. M. O'Cléirigh (ArchFranciscHist 1932, 3, 349/77).

Imle, Fanny, Die Gabe des Intellektes nach dem h. Bonaventura (FranziskStud 1, 34/50).

Bittremieux, J., De transsubstantiatione quid sentierit S. Bonaventura (CollectFrancisc 1, 26 ff.).

Zöllig, B., Kardinal Hugolino u. die h. Eucharistie (Franzisk Stud 1, 1/33).

Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e s. 1ère série [Publication de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa]. P., Vrin, 1932 (200). — Inhalt: Chenu, M.-D., Maîtres et bacheliers de l'Univ. de Paris vers 1240 (11/39). Charland, Th., Les auteurs d'*Artes praedicandi* au XIII^e s. (41/60). Lachance, L., S. Thomas dans l'histoire de la Logique (61/103). Demers, G.-Ed., Les divers sens du mot *ratio* au moyen âge (105/39). Parent, J.-M., La notion de dogme au XIII^e s. (141/63). Albert, G., Parent, J.-M., Guillemette, A., La légende des trois mariages de S. Anne (165/84). Jocas, Germaine et Jeanne de, Le livre d'heure de la famille de Jocas (185/91).

Vosté, I.-M., S. Albertus M. in Librum Iob (DThomas [Plac.] 1, 3/17).

— S. Albertus M. in Prov. 31, 10—31 (Ebd. 18/24).

Nußbaumer, A., Der h. Thomas u. die rechtliche Stellung der Frau (DThomas [Fr.] 1, 63/75).

Kraus, J., Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay (Forts.) (DThomasFr 1932, 4, 475/508; 1933, 1, 76/96).

Brethauer, K., Neue Eckharttexte u. Mystikerhandschriften (ZDtschAltLit 1932, 4, 241/76).

Bornhak, O., Staatskirchliche Anschauungen u. Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern. Weimar, Böhlau (XII, 145). M 8,80.

Preuß, H., Martin Luther. Der Prophet. Güt., Bertelsmann (X, 267). M 8.

Volz, H., Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel u. Hoffmeister. Hrsg. [Corpus Cath. 18]. Mstr., Aschendorff, 1932 (LXIX, 225 4°). M 12.

Rendenbach, K. H., Die Fehde Franz von Sickingens gegen Trier. Berl., Ebering (116). M 4,80.

Courvoisier, J., La notion d'église chez Bucer dans son développement historique. P., Alcan (156). *Fr* 25.

Huthmacher, H., La certitude de la grâce au Concile de Trente (NouvRTh 3, 213/26).

Beltrán de Heredia, V., Franciscus de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de S. Tomás. T. II. De caritate et prudentia, qq. 23—56. Salamanca 1932 (410).

Nottarp, H., Zur *Communicatio in sacris cum haereticis*. Deutsche Rechtszustände im 17. u. 18. Jh. Halle, Niemeyer (19). M 1,80.

Kohlmeyer, E., Gustav Adolf u. die Staatsanschauung des Altluthertums. Ebd. (28). M 1,20.

Roth, H. H., Das Franziskanerkloster Kalvarienberg bei Ahrweiler (FranziskStud 1, 51/78).

Dechêne, A., Contre Pie VII et Bonaparte. Le Blanchardisme (1801—1829). P., Firmin-Didot, 1932 (228; grav.).

Dudon, P., Correspondance entre Lamennais et le Comte de Senfft (BullLittEccl 1/2, 3/16).

Bastgen, H., Erzbischof Graf Spiegel von Köln u. der Heilige Stuhl. Nach Akten des Vatikan. Geheimarchivs. Frbg., Herder, 1932 (VI, 99). M 2.

Bauhofer, O., Ein Jahrhundert Anglokatholizismus (Kath Gedanke 1, 59/66).

Capéran, L., Il y a trente ans: Une croisade de Libre Pensée (BullLittEccl 1932, 9/10, 205/23; 1933, 1/2, 17/38).

Kunze, W., Georg Friedrich Daumer u. die Fortführung der Reformation. Nürnberg, Spindler (54; 2 Taf.). M 1,20.

Knackfuß, E., (P. Lucas, O. P.), Mein Weg zur Klosterpforte. Mit 5 Bildern. Vechta, Albertus-Verl. (229). M 3,60.

Bittremieux, J., Cinq siècles de théologie à l'Université de Louvain (EphThLov 1, 27/35). Cappuyns, M., La formation de Louvain (36/42). Ladeuze, P., Le rôle organique de la faculté de théologie à l'Université de Louvain (20/26).

Danemarie, J., Le mystère des stigmatisées. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann. Epilogue de G. Goyau. P., Grasset (272 12°). *Fr* 15.

Lechler, A., Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisation. Mit 7 Lichtbildern. Elberfeld, Buchh. d. Evang. Ges. (53). M 0,90.

Systematische Theologie.

Sanders, N., De kenbaarheid van de ware godsdienst. Een kwestie van apologetische methode. 's-Hertogenbosch, Teulings (62 4°). *Fl* 3.

Forsthoff, H., Das Ende der humanistischen Illusion. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Philosophie u. Theologie. Berl., Furche-Verl. (151). M 3,90.

Olgiati, F., La filosofia religiosa di Luciano Laberthonnière (RivFilosNeoScol 1, 11/49).

Reiser, B., Cursus philosophicus thomisticus. T. II: Philosophia naturalis: de ente mobili in communi et de ente mobili corruptibili. Taurini, Marietti (XX, 888). *L* 120.

Simon, P., Sein u. Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik. Mchn., Hueber (VIII, 179). M 4,20.

Reisner, E., Existenzphilosophie u. existenzielle Philosophie (ZwZeiten 1, 57/78).

Olgiati, F., Il trascendentale e il trascendente (RivFilosNeo Scol 1, 97/105). — Carlini, A., Esame di coscienza (105/108).

Schuster, J. B., Kann es ein grundloses Sein geben? (Gregor 1932, 4, 614).

Franzelin, B., Zur Klärung des Kausalproblems. Grundsätze, auf welche ein Aufweis des Kausalitätsprinzips „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" zurückgeführt werden kann, u. ihre Gegner (DThomas [Fr.] 1, 3/51).

Wenzl, A., Das Leib-Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen u. seelischen Wirklichkeit. Lpz., Meiner (IV, 104). M 6,80.

Rabl, C. R. H., Das Problem der Willensfreiheit unter medizinischen u. naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Mchn., Oldenbourg (VIII, 150). M 5.

Maier, F., Kennst Du Dich wirklich? Wege zur Selbsterkenntnis u. zur Gesundung der Seele. Frbg., Herder (X, 155). M 1,80.

Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik. 8., durch Erg. erw. Aufl. Bd. 1. 2. Frbg., Herder, 1932 (XII 448; IX, 538). M 9 u. 11.

Groß, J., Le problème des origines dans la théologie récente (RSciencesRel 1, 38/65).

Alès, A. d', Les ailes de l'âme (EphThLov 1, 63/72).

Tromp, S., De nativitate Ecclesiae e Corde Jesu in Cruce (Gregor 1932, 4, 488/527).

Jülich, W., Zur Bedeutung der religiösen Gemeinschaft im Christentum. Würzb., Triltsch (133). M 3,60.

Piper, O., Gottes Wahrheit u. die Wahrheit der Kirche. Tüb., Mohr (124). M 6,60.

Wolf, E., Der Mensch u. die Kirche im kath. Denken (Zw Zeiten 1, 34/57).

Quervain, A. de, Konfession u. Katholizität der Kirche. Berl., Furche-Verl. (59). M 1,50.

Capello, F. M., Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Vol. II, Pars II: De Extrema Unctione. Torino, Marietti, 1932 (311).

Schaefer, Paula, Die Sakramente der frühchristl. Kirche (Hochkirche 1/2, 1/7). Heiler, F., Die Siebenzahl der Sakramente (7/10). Hoecke, P., Zahl u. Wesen der h. Geheimnisse in der orthodoxen Kirche des Morgenlandes (11/14). Schorlemmer, P., Die Zahl der Sakramente nach den evang.-luth. Bekenntnissen (15/20). Ramge, K., Wesen u. Zahl der Sakramente bei Luther u. im Luthertum (20/37).

Van Coppenolle, E., Bijzondere Sacramentenleer. II. Brugge, Excelsior, 1932 (416).

Franzelin, I. B., Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Ed. V rec. et clarius exhibita a I. Filograssi. Roma, Univ. Gregor., 1932 (516). *L* 25.

Janssens, Al., La signification sotériologique de la parousie et du jugement dernier (DThomas [Plac.] 1, 25/38).

Perrella, C. M., La „Valle di Giosafat" e il giudizio universale (Ebd. 45/50).

Linhardt, R., Unsere Ideale. Lebenswichtige Kapitel aus der kath. Ethik. 2. Aufl. Frbg., Herder, 1932 (XI, 348). M 4.

Rohner, A., Natur u. Person in der Ethik (DThomas [Fr.] 1, 52/62).

Perry, C. M. and others, The Arbitrary of Basis for Rational Morality (InternJEthics Jan., 127/66).
Zimara, C., Das Wesen der Hoffnung in Natur u. Übernatur. Pad., Schöningh (250). M 10.
Gögler, F., Moderne Eheirrtümer (RottenbMon Febr., 129/36; März, 161/69).
Jürgensmeier, F., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Münst. kath.-theol. Diss. Pad., Schöningh (12, 107/163).
Dictionnaire de spiritualité. Fasc. I: Aa-Allemande (spiritualité). P., Beauchesne, 1932 (160 4°).

Praktische Theologie.

Föhr, E., Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl u. dem Freistaate Baden vom 12. Okt. 1932. Ital. u. dt. Text nebst Anlagen. Hrsg. mit Einführung u. Anm. Frbg., Herder (IX, 92). M 2,60.
Onclin, W., De regimine matrimonii fidelem inter et infidelem (EphThLov 1, 47/62).
Löhr, J., Die rechtliche Stellung der Kirchendiener in Preußen (MonatsschrKathKBeamten 23 (1933) 4 ff. 22 ff. 37 ff.).
Posch, S., Die Matrikenführung. Zusammenstellung sämtl. gegenwärtig geltender staatl. Vorschriften über das Matrikenwesen einschl. des Ehewesens. Linz, Buchdr. d. o.-ö. Landesregierung (240). S 2.80.
Thümmel, O., Evangelisches Kirchenrecht für Preußen. Bd. 2. Berl., Vahlen (V, 435). M 8,70.
Voßberg, H., Die römisch-kath. Kirche im Lutherland Mecklenburg. Schwerin, Bahn (47 mit Fig.). M 0,90.
Leeming, B., A Note on the Report of the Joint Doctrinal Commission between the Anglican and the Eastern Orthodox Church (Gregor 1932, 4, 528/80).
Hadzega, J., Eine Sinnesänderung der russischen Emigration (ThGl 2, 187/92).
Frick, H., Die Kirchen u. der Krieg. Vortrag. Tüb., Mohr (44). M 1,50.
Moreau, E. de, La Papauté et les missions (NouvRTh 3, 193/212).
Granero, J. M., La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola. Burgos „Siglo de las misiones", 1932 (XXIV, 264).
Kummer, B., Mission als Sittenwechsel. Lpz., Klein (32). M 1.
Drinck, J., u. Hardt, F., Weltbolschewismus oder Weltkatholizismus? Predigt-Vorträge. Wiesbaden, Rauch (99). M 2.
Gerardi, B., Der gottlose Bolschewismus. Vorträge. Ebd. (62). M 1,80.
Gunz, Johanna, Sozialismus u. Religion im Deutschland der Nachkriegszeit. Mnch., Duncker & Humblot (VII, 125). M 5.
Knolle, M., Die evang. Kirche unter der Frage des Sozialismus (NJbbWissJugendb 2, 172/84).
Weber, H., Betriebsführung in karitativen Anstalten. Berl., Springer (VI, 74). M 3,90.
Lenhart, L., Seelennot aus Lebensenge. Das Problem „Lebensraum u. Sittlichkeit" nach Bischof W. E. von Ketteler. Mainz, Kirchheim (XV, 394). M 6,50.
Weber, Der Seelsorger u. die Strafentlassenen (RottenbMon März, 169/74).
Das Dorf in der Seelsorge. Referate der Dorfseelsorgerwoche in Hubertendorf, N.-Ö. 9.—12. Aug. 1932. Innsbr., Tyrolia in Komm. (138). M 2,70.
Sinnerfüllte Arbeit auch den Arbeitslosen. Wege u. Versuche kath. Bildungsarbeit an erwerbslosen Jugendlichen. Frbg., Caritasverlag (44). M 0,90.
Tóth, T., Jugendseelsorge. Übers. von N. Einzig. Pad., Schöningh (416). M 6.
Lindworsky, J., Erfolgreiche Erziehung. Psychol.-eth. Begründung normal- u. heilpädag. Maßnahmen. Frbg., Herder (X, 45). M 1.
Bergmann, B., Unsere Elternabende. Anregungen u. Arbeitsstoffe. Düsseldorf, Kath. Schulorganisation (VI, 178). M 2,80.
Faulhaber, Kard., Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart. Reden, Predigten, Hirtenbriefe. 2. Aufl. Frbg., Herder, 1932 (XVII, 480). M 6,20.
Gengler, N., Heilige Saat. Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. Bd. 5. Zykluspredigten. Rgsb., Pustet (262). M 4,90.
Nicolussi, A., Der Vater-Gott. Sechs religiöse Vorträge über den Vorsehungsglauben. Wien, Wiener Seelsorge-Institut, 1932 (39). M 0,75.
Thomé, J., Im Ringen um die Kirche. Predigten. Habelschwerdt, Franke (39). M 1,20.
Berghoff, St., Christus, unser Leben u. Vorbild. Zyklus- u. Fastenpredigten für unsere Zeit. Pad., Schöningh (204). Kart. M 3,50.
Zimolong, B., Das Gottesreich u. das verlorene Paradies. Bibl.-theol. Fastenpredigten. Ebd. (62). M 1,20.
Kinscher, A., Religiöser Schein u. echte Religiosität im Lichte des Leidens Christi. Fastenpredigten. 2. Aufl. Bresl., Borgmeyer (102). M 1,80.
Dörner, K., Das Gebot der Stunde. Zeitgemäße Fastenpredigten. Wiesbaden, Rauch (98). M 2.
Wachsmann, Vom christl. Gnadenleben. Fastenpredigten. Bresl., Franke (67). M 1,50.
Schötz, D., »Tröstet, tröstet mein Volk!« Fastenpredigten im Anschluß an Is 40—55. Pad., Schöningh (64). M 1,20.
Engel, J., Der Ruf von Golgatha. Sieben Fastenpredigten. Bresl., Aderholz (88). M 1,80.
Hildebrand, D. v., Liturgie u. Persönlichkeit. Salzb., Pustet (197). Lw. M 3,50.
Alfonso, D., L'Eucologia Romana antica. Lineamenti stilistici e storici. Subiaco, tip. dei monasteri (156).
Stapper, R., Ordo Romanus primus de missa papali quem e cod. Wolfenbüttel. 4175 ed. Mstr., Aschendorff (33). M 0,85.
Beckmann, S., Die Gottesanrede im Ante-Sanctus. Münst. kath.-theol. Diss 1932 o. Ort (73).
Schwerin, Cl. v., Rituale für Gottesurteile. Hdlb., Winter (66 mit Abb.). M 3.
Schubert, Fr., Heiliges Grab u. Auferstehungsprozession vor dem Forum der Ritenkongregation (ThGl 2, 161/69).
Müller-Blattau, J., Die zwei ältesten Königsberger Gesangbücher von 1527. Eingeleitet u. hrsg. Kassel, Bärenreiter-Verl. (42 Bl. in Faks., 12 S.). M 2,80.

Christliche Kunst.

Busnelli, G., L'arte indipendente et l'architettura sacra (Civ Catt marzo 4, 417/32).
Kiener, H., Die römische Baukunst. Mit 103 Abb. Mchn., Allg. Vereinigung f. christl. Kunst (48 4°). M 1,35.
Fornari, F., Il rilievo del complesso monumentale di San Sebastiano sulla Via Appia (RivArchCrist 1932, 3/4, 201/13).
Kirsch, J. P., La Chiesa di S. Agostino in Roma (Ebd. 257/77).
Ashby, Th., — Lugli, G., La Basilica di Giunio Basso sull'Esquilino (Ebd. 221/55).
Guyer, S., Der Dom von Pisa u. das Rätsel seiner Entstehung (MünchJbBildKunst 1932, 4, 351/76).
Hensler, L., St.-Justinus-Kirche Höchst. Von ihrer Erbauung bis zur Wiederherstellung 1932 mit 10 Abb. Frankfurt a. M.-Höchst, Joh. Wagner, 1932 (92). M 1.
Bronisch, G., u. Mischke, K., Die Stadtpfarrkirche in Züllichau. Eine baugeschichtl. Untersuchung. Züllichau, Ickel, 1932 (32 mit Abb., 16 S. Abb.). M 3.
Diehl, W., Baubuch für die evang. Pfarreien der Provinz Rheinhessen u. die kurpfälzischen Pfarreien der Provinz Starkenburg. Darmstadt, Waldstr. 40, Selbstverl, 1932 (825). Lw. M 16.
Doering, O., Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- u. Ideenwelt der Sinnbilder in der christl. Kunst. 69 Bilder. Frbg., Herder (XIV, 146). M 2,80.
Dölger, F. J., Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei u. Kleinkunst. Lfg. 1. Mstr., Aschendorff, 1932 (80 4°). M 4.
Tozzi, Maria Teresa, Il Tesoro di Projecta (RivArchCrist 1932, 3/4, 279/314).
Besson, M., La Madonna di Tivoli (RivArchCrist 1932, 3/4, 217/19).
Frankl, P., Der Meister des Speculumfensters von 1480 in der Münchner Frauenkirche. Mit 98 Lichtdr.-Taf. u. 2 Taf. Berl., Preiß in Komm., 1932 (71 4°). Lw. M 60.
Voß, H., Eine neuerworbene Heilige Nacht von Altdorfer in der Gemäldegalerie (JbPreußKunsts 1, 1/4).
— Ein wiedergefundenes Gemälde von Parmigianino (Ebd. 33/37).
Wildemann, Th., Neuentdeckte romanische Fensterrahmen in Holz in rheinischen Kirchen (Denkmalpflege 1932, 6, 204/09).
Demus, O., Die Fresken in Deutsch-Griffen (Denkmalpflege 1932, 6, 222/24).
Stelè, F., Der Freskenfund in der Minoritenkirche in Ptyj (Pettau) (Ebd. 224/28).

Anschrift der Schriftleitung der Theol. Revue: **Prof. Dr. A. Struker, Münster i. W.,** Hammer Straße 13.

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1933

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. II. Teil: Die Religionen der Urvölker. IV. Band: **Die Religionen der Urvölker Afrikas.** Von P. W. Schmidt S. V. D. XXXII. Geh. RM 24.—, geb. RM 26.25

Der vorliegende Band IV des „Ursprungs der Gottesidee" behandelt die Religionen der Urvölker Afrikas, der Pygmäen und Pygmoiden. Er bringt ganz neue Materialien aus den Expeditionen von Trilles, Schumacher, Lebzelter, Schebesta und entwirft auf Grund derselben zum ersten Mal ein klares Bild der Religionen dieser uralten Völker.

Les pygmées de la forêt équatoriale. Cours professé à l'Institut Catholique de Paris par le R. P. Trilles, missionaire du Saint-Esprit. Avec une préface du R. P. Pinard de la Boullaye S. J. et une introduction du R. P. Schmidt S. V. D., directeur du Musée pontifical du Latran. (Anthropos-Bibliothek, herausgegeben von P. W. Schmidt, Band 3, Heft 4.) XIV, 530 p. RM 15.—

Eine eingehende und umfassende Studie über eine kleinere Gruppe von Pygmäenstämmen im Gabun (Französ.-Congo), von einem erfahrenen und geschulten Forscher durchgeführt, die überraschende Ergebnisse in bezug auf das geistige, soziale und religiöse Leben einer Gruppe dieser ältesten Bewohner Afrikas gezeitigt hat.

Ordo Romanus primus de missa papali, quem e Cod. Wolfenbüttel 1475 edidit Richardus Stapper, S. Theologiae doctor et in universitate Monasteriensi professor ordinarius. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. I.) 33 p. RM. 0.85

Die neue Series liturgica will zunächst den Übungen in Universitäts-Seminarien, sodann aber auch wissenschaftlichen Privatstudien dienen, indem sie aus den Liturgien des Morgen- und Abendlandes bedeutsame kleinere Quellenschriften der Allgemeinheit der Studierenden leichter zugänglich macht. So enthält das vorliegende erste Heft sogleich eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des Meßopfers, den Ordo Romanus primus, der die römische Stationsfeier im 7.—8. Jahrhundert und damit eine feierliche Papstmesse selbst ausführlich beschreibt.

De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Collegit Josephus de Vries S. J. (Opuscula et textus. Series scholastica, edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J., fasc. XIV.) 60 p. RM 1.10

Durch eine Zusammenstellung von Texten aus verschiedenen Werken des hl. Thomas wird versucht, den Sinn von De veritate q. 1 a. 9 allseits zu beleuchten und so die Richtung zu bestimmen, in der eine thomistische Lösung der kritischen Frage wohl zu suchen ist.

Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata. Edidit Bernhardus Rosenmöller. (Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. XV.) 64 p. RM 1.10

Rosenmöller veröffentlicht hier grundlegende Texte zur Metaphysik, Erkenntnislehre und Anthropologie Bonaventuras. Die Sammlung gibt somit eine Einführung in die tiefsten philosophischen Erkenntnisse des großen Denkers, die sich zum Selbststudium und für seminaristische Übungen hervorragend eignet.

Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen u. Skizzen. Band 3: Unionsversuche im 19. Jahrhundert. Die Leonische Konföderation aller Benediktiner. Von Dr. Raphael Molitor O. S. B., Abt von St. Joseph, Coesfeld. XX, 285 S. Geh. RM 12.60, geb. RM 14.40

Viele, bislang unzugängliche Quellen sind benutzt, um ein lebensvolles, wechselreiches Gemälde vom Aufstieg des Benediktinerordens nach dem fast tödlichen Schlag der Säkularisation bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu schaffen. Für Kirchen- u. Ordensgeschichte ein hochinteressanter Beitrag.

Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539). Herausgegeben von Dr. phil. Hans Volz. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 18.) LXIX, 225 S. RM 12.—

In den obigen, zum ersten Male von Dr. Volz herausgegebenen deutschen Streitschriften der drei katholischen Theologen Witzel, Cochläus und Hoffmeister handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit Martin Luther über die Hauptfragen des christlichen Glaubens und die theologischen Grundlagen der Reformation.

Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559—1576. Auf Grund urkundlicher Forschungen von Dr. Joh. B. Götz. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begr. von J. Greving, herausgeg. von A. Ehrhard, Heft 60.) XI, 160 S. RM 8.10

An der Hand umfangreicher Akten und unter Beiziehung der gesamten erreichbaren Literatur schildert Götz Kurfürst Friedrich III., den Frommen, von der Pfalz und dessen Versuch, der Oberpfalz den Kalvinismus aufzuzwingen, aber auch den starken Widerstand aller Bevölkerungskreise.

Das Buch Tobias, übersetzt und erklärt von P. Meinrad M. Schumpp O. P., Düsseldorf. (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, begründet von Johannes Nikel, hrsg. von Alfons Schulz, Band 11.) LXXXVIII, 292 S. Geh. RM 9.80, geb. RM 11.80

Das Werk behandelt in einer längeren Einleitung alle wichtigen Vorfragen, die das Buch T. betreffen. Der ausführliche Kommentar zieht das gesamte Textmaterial bei und sucht nicht nur einen zuverlässigen Text zu gewinnen, sondern auch den vielen schwierigen Fragen, die das Buch aufwirft, eine Lösung zu geben. Demselben Zweck dienen eine Reihe von beigefügten Exkursen.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. Dr. A Baumstark und Prof. Dr. A. L. Mayer herausgegeben von DDr. Odo Casel O. S. B. Band 11. 453 S. RM 21 60, geb. RM 23.40

Inhalt: Odo Casel O. S. B.: Ein altorientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung. Hans Rheinfelder: Zum Stil der lateinischen Orationen. Michel Andrieu: Quelques remarques sur le classement des Sacramentaires. Alban Dold O. S. B.: Ein Fragment eines *„Capitulare Evangeliorum"* aus der Fragmentenmappe des Stiftes Engelberg. Germain Morin O. S. B.: Un Calendrier Poitevin-Breton du X^e siècle. Alban Dold O. S. B: Eine alte Bußliturgie aus Codex Vaticanus 1339. Miszellen. Literaturbericht 1931.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER IN WESTFALEN

Diese Nummer enthält ein Werbeblatt betr. *„La Société Thomiste"*, ferner Prospekte der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., betr. „SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*", und *„Das Werk von Thomas von Aquin im Verlag Aschendorff"*.

9 Auflagen bekunden die praktische Verwendbarkeit von

P. TIMOTHEUS SCHAEFER O. M. CAP.

Das Eherecht

nach dem Codex Iuris Canonici

8./9. neubearbeitete Auflage. XVI, 344 Seiten. 1924.
Geheftet RM 5.95, gebunden RM 7.20

... die beste bis jetzt bekannte Darstellung des Eherechts im Anschluß an den Codex. (Theologie u. Glaube)

Die Fachpresse empfiehlt das Werk besonders

dem Seelsorger

Das Studium und Verständnis des neuen Eherechts wird dem Seelsorger erleichtert... Das Buch verdient warme Empfehlung und Anerkennung. (Rottenb. Monatsschrift)

... praktische Brauchbarkeit und wissenschaftliche Korrektheit... ein verläßliches Nachschlagewerk für den praktischen Seelsorger. (Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus)

dem Theologiestudierenden

... das Buch ist dem schulmäßigen Betriebe angepaßt und dürfte deshalb Studierenden und Examenskandidaten besonders zusagen. (Archiv für kathol. Kirchenrecht)

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER i. W.

Das Lukas-Evangelium

im Urtext für den Schulgebrauch herausgegeben und erklärt von P. Dr. Const. Rösch und Dr. Jos. Kahle (Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker).

Text 126 Seiten. Mit Titelbild RM 1.20.
Kommentar 84 Seiten. RM 0.90.

Es ist erfreulich, daß in neuerer Zeit im Unterricht der höheren Schulen neben der heidnischen auch die christliche Literatur herangezogen wird.

Das Lukas-Evangelium, das ‚lieblichste aller Bücher', ist nunmehr auch im Originaltext der Schule zugänglich gemacht. Dem Text liegt die Ausgabe von Vogels zugrunde; die Einleitung unterrichtet über die Evangelien im allgemeinen und das Lukasevangelium im besonderen. Im Anhang wird eine Auslese bedeutsamer Übersetzungen aus verschiedenen Jahrhunderten geboten.

Der Kommentar bringt neben sachlichen Erläuterungen vor allem eine gründliche Durcharbeitung der sprachlichen Seite des griechischen Textes. Jedem Gebildeten, welcher die frohe Botschaft einmal in der Ursprache vernehmen möchte, wird diese Ausgabe gute Dienste leisten.

Bezug durch jede Buchhandlung

Verlag Aschendorff, Münster

Soeben erschien der 11. Band vom

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft

In Verbindung mit Prof. Dr. A. BAUMSTARK und Prof. Dr. A. L. MAYER, herausgegeben von DDr. ODO CASEL O. S. B.

453 S. Geheftet RM 21.60, gebunden RM 23.40

Aus Urteilen über frühere Bände in Fachzeitschriften:

Römische Quartalschrift: Glänzende Leistung... Die Bibliographie stellt an Ausführlichkeit und Gediegenheit der Referate eine fast unerschöpfliche Fundgrube der Anregung und Belehrung dar... Dieser von Jahr zu Jahr anschwellende Schlußteil verleiht allein schon dem Jahrbuch seine unschätzbare Bedeutung.

Theologische Literaturzeitung: Ein ausgezeichnetes Jahrbuch. Es ist das einzige seiner Art. Die evangelische Seite hat leider kein Gegenstück aufzuweisen.

Hochkirche: Der Literaturbericht ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden Forscher, der sich mit Religions- und Liturgiegeschichte, mit Archäologie, kirchlicher Kunst- und Musikgeschichte beschäftigt.

Ein Registerband

zu den ersten 10 Bänden des Jahrbuches befindet sich in Vorbereitung; er wird den Inhalt dieser Bände den auf dem Gebiete der Liturgiewissenschaft Arbeitenden bequemer zugänglich machen und so einen vielfach geäußerten Wunsch erfüllen. Der Preis wird nicht über RM 5.— für das geheftete, RM 6.— für das gebundene Stück liegen. Vorausbestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen. — Ausführlicher Prospekt kostenlos.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.