

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 12 Nummern

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Preis halbj. 6,— RM

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

Preis der Beilagen laut Liste

Nr. 1-3

1944

43. Jahrgang

Christentum und Kunst:
Fremgen, Kunst und Schöpfung. Ethik der Kunst (Schroeder).
Söderblom, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (Steffes).
van den Oudenrijn, Les fouilles de Lakš et l'étude de l'Ancien Testament (Stummer).
Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums (Meinertz).
Ketter, Die Apokalypse übersetzt und erklärt (Adler).
Braun, Aspects nouveaux du problème de l'Eglise (Nisters).
Vranken, Der göttliche Konkurs zum freien Willen des Menschen beim h. Augustinus (Altaner).

Pfleger, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter (Wilbrand).
Schreiber, Kluny und die Eigenkirche (Zoepfl).
Oswald, Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitantengewalt über die altpreussischen Bistümer (Seppel).
Siedler, Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus (Landgraf).
Barbi, Dante. Leben, Werk und Wirkung. Übertragen von Engelhardt (Krebs).
van Helmond, Mas'oud du Tour 'Abdin. Un mystique syrien du XVe siècle (Rücker).
Simon, Evangel. Kirchengeschichte Bayerns (Zoepfl).

Aland, Spener-Studien I (Schnütgen).
Rouët de Journel, Nonciature de Litta 1797—1799 (Oswald).
Kühle, Sakramentale Christusgleichgestaltung (Brinktrine).
Arseniew, Ostkirche und Mystik (Raitz von Frentz).
Wenger, Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri (Gottlob).
Luzzi, Commentarius de singulis delictis in iure canonico (Mörsdorf).
Hegemann, Der Engel in der deutschen Kunst (Zoepfl).
Kleinere Mitteilungen
Bücher- und Zeitschriftenschau

Christentum und Kunst

Fremgen, Leo, **Kunst und Schöpfung, Ethik der Kunst.**
Gütersloh, C. Bertelsmann, 1942 (XII, 259 S. gr. 8°).

Als mir das zu besprechende Buch des Schülers von P. Althaus in die Hand kam, erinnerte ich mich der vor einem Lustrum im „Hochland“ veröffentlichten Aussprache über das Thema Christentum und Kultur (1938/9 im 2., 5., 6., 9. Heft). Es sei gestattet, auf diese Aussprache zurückzugreifen, um die Ausführungen F.s aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus besser verstehen und würdigen zu können.

Den Ausgangspunkt der Diskussion bildete ein Artikel „Zur Frage Kunst und Christentum“, in dem Müller-Erb Kunst und Hagiographie in scharfen Gegensatz zueinander stellte, indem er die erstere als einen Teil dieser im argen liegenden Welt, als absolut weltzugewandt, die letztere als eine aus übernatürlicher Gottesliebe geschaffene, symbolische Darstellung der künftigen, erlösten Menschheit darstellte. Die Kunst, so sagte Müller-Erb, stellt die sinnliche Schönheit des Leibes dar, die Hagiographie (Ikonenmalerei) die unsichtbare Schönheit der Seele. „Kann man aber eine Malerei, die die sinnliche Schönheit des Leibes nicht darstellt, grundsätzlich nicht darstellt, weil sie die Schönheit, wie die Welt sie begreift und liebt, und alles Vergängliche über- sieht, die aber einer Schönheit Ausdruck verleiht, die der Welt Ärgernis und Torheit ist, — kann man eine solche Malerei zur Kunst im herkömmlichen kunsthistorischen Sinn rechnen? Nein“ (S. 130). Weil die Kunst des gefallenen Menschen untrennbar mit der Selbstherrlichkeit und dem Schöpfungstum des Genies verbunden sei, bilde sie für den Christen eine „Sackgasse“, sie sei „der Tanz auf der Sohle des Abgrundes“. Sie ist ein Wesen, „das vor dem Heiligtum steht wahrlich nicht wie ein Cherub der Anbetung, sondern wie die stolze Pracht des aus dem Himmel gestohlenen Feuers? Wird die Zeit gekommen sein, wo wir nicht mehr auf die Kunst hoffen, sondern auf die Wiedererweckung „theurgischen“ Bildens und Schreibens, wie es einst in der Kirche geblüht und wie es zuletzt noch Wladimir Solowjeff erhofft hat?“ (S. 143). Die Kunst lebe aus dem Haß des Kreuzes, die Hagiographie wisse „nichts als Jesus Christus und diesen als Kreuzigten, und in ihrem Brennen zum Kreuz verbrenne jene Welt des Ich und des Stolzes und des eitlen Ruhmes und des Fleisches, verbrenne jener Tempel der Kunst und Kultur als ein Brandopfer zum Wohlgeruch Gottes!“ Th. Kampmann und Th. Haecker wandten sich in ihrer Erwiderung gegen die grundsätzliche Scheidung von Genie und charismatischer Begabung, indem sie darauf hinwiesen, daß die Gnade die Natur voraussetze,

daß die charismatische Gabe die natürliche nicht aufhebe, sondern ergänze, erhöhe und vollende. Haecker antwortete mit der Überlegenheit des Humanisten und mit dem so klar und vernünftig erscheinenden Distinguo des scholastisch gebildeten Philosophen. Zuerst war man halb bezwungen von der geistsprühenden Entgegnung Haeckers und war versucht, Müller-Erb abzutun als einen Manichäer und ihn mit Haecker auf die Seite der häretischen Gnosis zu stellen. Dringt man aber tiefer in das von Müller-Erb aufgerollte Problem ein, so sieht man mehr und mehr ein, daß sich auf seiner Seite die größere prophetische Kraft, die größere Nähe zum Evangelium und zur abgründigen Not der Zeit findet. Es nimmt nicht sehr für Haecker ein, daß er mit dem Vorwurf der Häresie so leicht bei der Hand ist. In einem weit früheren Aufsatz hatte Haecker übrigens sogar Grünwalds Auferstehungsbild der gnostischen Häresie zugerechnet, weil hier der Kontrast der natürlichen und magischen Farben Gott den Erlöser als das „ganz Andere“ gegenüber dem Menschlich-Natürlichen und nicht als den einigen übernatürlichen Schöpfer der Natur und der Gnade darstelle (Hochland 1935/6, S. 295). „Wer wollte sie trennen? Es sei denn freilich der Unglaube“ so rief er aus. Hier wollen wir anknüpfen. Allerdings sind Schöpfer- und Erlösergott nicht voneinander zu trennen, aber die Reiche der Natur und der Gnade sind miteinander seit der Ursünde der Menschheit in Widerspruch geraten und sind nur in Christus wieder zu neuer Einheit verbunden worden. Und Müller-Erb hat schon recht, wenn er die natürliche Intuition des nicht in der Erlösung stehenden Menschen, wenn er das Genie als (autonome) schöpferische Persönlichkeit als Teil der im argen liegenden Welt bezeichnet. „Die Hagiographie ist nicht das Produkt der natürlichen Intuition... Es kann aber wohl sein, daß das göttliche Pneuma auch einen „Künstler von Natur“ erwählt, also bereits die natürliche Intuition vorfindet; dann muß es indessen zu jenem Blutbad der Gnade kommen; da muß die Gnade niederwerfen, vernichten, was jene aufgerichtet hat, nicht bloß „reinigen und heiligen, läutern und vollenden“, sondern einen durch und durch verseuchten Leib verwandeln, eine Räuberhöhle in einen Tempel des Heiligen Geistes, das Auge, das gesündigt hat, ausreißen und als ein neues verleihen“ (389 Juni, S. 220). Diese Rede ist hart. Wer kann sie hören? Dennoch, so sehr hier alles auf die Spitze getrieben ist, im Grundsätzlichen hat Müller-Erb recht und das Evangelium spricht für seine Sicht und nicht für den feingeistigen „christlichen Humanismus“ eines Th. Haecker. Wo es sich jedoch um die konkrete Anwendung dieses Grundsätzlichen handelt, so will es uns scheinen, bedarf Müller-Erb einer Korrektur, auf die wir aber erst später eingehen wollen. Uns kommt es darauf an, der Sicht eines Müller-Erb wie der eines Haecker und Kampmann die eines evangelischen Theologen gegenüberzustellen, der aus dem Luthertum kommt. Man könnte Fremgens theologischer

Ethik, denn eine solche ist sie, den Titel geben: „Eine Antwort auf die Frage: Was bedeutet die Religion Jesu Christi für die Kunst?“ (S. 19).

Aus dem Buche Leo Fremgens, das in fünf großen Abschnitten: 1. die Wirklichkeit der Kunst in der Schöpfung, 2. das Wesen der Kunst, 3. Kunst und Leben, 4. das Wesen der Kunstgattungen (ethische Phänomenologie der Kunst), 5. Kunst und Kirche (ethische Historie der Kunst zur Beleuchtung der Adiaphoren-Frage) behandelt, soll uns hier nur seine Stellungnahme zu dem Verhältnis von Religion und Kunst beschäftigen und zwar im Hinblick auf die oben gekennzeichnete zeitgemäße Problemstellung.

Hatte man von dem lutherischen Theologen erwartet, er werde seine Stellungnahme zur Schöpfung und Kultur mit einer Darstellung der Lehre von der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur untermauern, so war man überrascht. Gewiß beginnt F. damit, den aus der „Zerstörung der Urförmigkeit hervorgehenden Zwiespalt im So-sein der Schöpfung“ aufzuweisen und den schmerzlichen Bruch, der durch die universale und individuelle Geschichte geht, zu schildern. Ihm ist es darum zu tun, die letzte Wurzel aller Not und Krankheit des kulturellen Lebens, die in der Flucht vor Gott besteht, aufzudecken. „Auf dem Wege zur Selbst- und Schöpferherrlichkeit zerbrach dem Menschen sein ursprünglich frommer Sinn, der ihn dem Schöpfer wie ein Kind Gehorsam leisten ließ. Keine Stunde war tragischer als diese, da der Mensch seinen prometheischen Gelüsten zum Opfer fiel“ (S. 19). Dennoch bleibt nach F. der Kulturauftrag für den Menschen bestehen, da „alle Dinge sind von und hin zu Gott“ (Rö 2, 36), und der schwärmerische Radikalismus eines Tolstoi, der das Sein insgesamt verneinen will, habe keinen biblischen Grund. Wenn wir nur „Christi sind“, dann steht die ganze Welt, „Gegenwärtiges und Zukünftiges“, der Gestaltgebung des Menschen offen (1 Kor 3, 22 f.). Er kennt nur eine Sorge, daß alles Erkennen und Gestalten in der Demut des Geschaffenseins geschehe“ (S. 22 f.). So stehen sich denn gegenüber: der offenbarungsgläubige Mensch, dem die Kunst ein an Gott gebundenes freies Nachschaffen der Ideen Gottes ist, und der offenbarungslose Mensch, der Ästhetik und Metaphysik in eins setzt und in der Welt ein aus sich bestehendes Kunstwerk erkennt, wie Nietzsche es in seinem Werk „Der Wille zur Macht“ (Buch 3, IV. Aphor. 796) zeigt. „Das Kunstwerk, das sich selbst gebiert, bedarf keines Schöpfers und Erhalters, keines Gesetzgebers außer dem Menschen“ (S. 21).

Damit ist alles Kunschaffen als doppelte Möglichkeit bestimmt, „als Gabe oder als Raub, als Glaube oder als Selbstbestimmung, als Lebensheiligung oder als titanische Entweihung der Geschöpflichkeit“ (S. 34). „Darum liegt dem Christen alles kulturelle Werden so sehr am Herzen: nicht weil es ihn zur Herrschaft über die Kultur drängte, sondern weil er in der Loslösung der einzelnen Kulturgebiete vom Glauben und in der Entwicklung zur autonomen Selbstherrlichkeit den Todeskeim dieser Entwicklung sieht“ (S. 34). Diese scharfe Antithese einer Kunst als gloria Dei oder als pompa diaboli kann nur derjenige anerkennen, der in der Natur und im Natürlichen nicht die ganze Wahrheit sieht, ja, der um die Gefahr der Verkehrung weiß, die allem Geschöpflichen droht. Darum ist es nach F. „das ernsteste Anliegen der Theologie, immer wieder zu betonen: „Die Kultur ruft nach ihrer Begrenzung durch ihre wahre Begründung, nach dem ständigen Gerichte, das sie erlöst von der sie zerstörenden Dämonie zu ihrem gottgewollten Sinne: als Dienst an einem Gotteauftrage in Erwartung des kommenden Reiches Gottes“ (S. 36, Zitat aus Althaus). Hier hätte Röm 8, 22 angezogen werden können. F. setzt sich mit dem Einwand auseinander: die urchristliche Weltordnung lehre, daß alles außer Christus — alle Kultur — bloßer Unrat sei (Phil 3, 8), und daß die Kirche ihre Weltverneinung nur durch ein Ja zu einer andern Welt tarne, um so die Welt besser beherrschen zu können (S. 24). Eine solche Beurteilung von Christentum und Kirche sei nur dort möglich, wo „das Verständnis für die Bitte „Dein Reich komme!“

für die Parusiehoffnung und die damit eng zusammenhängende Relativierung aller irdisch-vergänglichen Erscheinungen (für die Goethe den Charakter des „Gleichnisses“ festhielt) verloren“ gegangen sei. Wo dies geschehe, müsse „die Theologie von Emanzipation reden, und zwar aus dem Geiste des Evangeliums und der wissenschaftlichen Verantwortung heraus, nicht aus Liebe zu einer Verketzerung und Verdammnis dieses von-Gott-Losseins, sondern um der Wahrheit und der Hilfe willen, die die Theologie auf biblischer Grundlage den Menschen sein und geben will“ (S. 26). Weder totale Weltverneinung (Kulturfeindschaft, vgl. Tolstoi) noch totale Weltbejahung (hierarchische Kulturherrschaft) sei die rechte Kulturhaltung des Christen, die in einem ausgeglichenen Ebenmaß beider Richtungen allein bestehen könne. Der Christ spreche ein Ja und ein Nein zur Welt, also: „Ende des Kulturoptimismus und Dennochglaube an eine werdende Kultur im zerstörten Eden zugleich!“ (S. 29). Der in ethischer Verantwortung lebende Christ, der sich zum zwiespältigen So-sein der Welt bekenne, wolle die Welt weder schwarz noch weiß machen, sondern sie real anschauen, um so von ihr frei zu werden (S. 31). In seiner Anwendung dieser grundsätzlichen Sicht auf das Wesen der Kunst kommt F. zu dem Ergebnis, daß die Kunst das Letzte des Menschen nicht zu befriedigen vermöge, so wertvoll sie als Begleiterin des Menschen auf seinem religiösen Werdegang sei. „Alle in der Kunst dargestellte Schönheit kann uns nicht sättigen angesichts der Stärke des metaphysischen Verlangens, das nur durch letzten Zuspruch aus dem Metaphysischen selbst gestillt werden kann, also von oben. Die Kunst ist auch in ihren erhabensten Vorwürfen und höchsten Gestaltgebungen nur der Versuch des Menschen, von unten aufzusteigen und den Ruf des Metaphysischen durch die Symbolik des Schönen sich selbst mit Sinnhaftigkeit zu bekleiden und dadurch zu verdeutlichen. Die Ursehnsucht des Menschen nach dem Reich des bleibenden Friedens kann von der Kunst geführt und begleitet sein: gestillt wird sie nur im Zurückfinden und im Bekenntnis zum Anfang und Ende allen Lebens, zu Gott“ (S. 152). Ob manche Menschen allerdings nur durch die Kunst dazu gelangen, zu wissen, was Religion ist, wie Chamberlain und F. meinen, ist uns zweifelhaft. Wertvoll ist jedoch das aus Spranger zitierte Wort: „... die ästhetische Erlösung ist schon deshalb nicht letzte und höchste, die nur der religiöse Zustand gewährt, weil diese befreite Phantasie auch mit kleinen, willkürlichen Ausschnitten spielen mag, ohne die Sinnbeziehung zum Ganzen der Welt zu ahnen und zu suchen“ (S. 163). Man halte übrigens diesem Wort den Ausspruch von Th. Haecker gegenüber: „Es kann einer die Schönheit des Seins der Körper fühlend erkennen und als Künstler gestalten, ohne notwendig vordringen zu müssen in die Schönheit des Seins der Seelen. Wer in dieser daheim ist und daheim sich fühlt, braucht nicht notwendig zu steigen und emporgerissen zu werden zum Sein der Schönheit des Geistes und der Geister“ (Hochland 35/36, Juni, S. 220). Eine das Sein hierarchisch aufbauende Theologie mag einen solchen Künstler noch preisen, aber die pneumatische Theologie eines Müller-Erb und auch die Theologie der Krise muß hier die Entwurzelung der Kultur, „unverantwortliches Spiel im Ästhetischen“ und „Satanspomp“ sehen. So sehr nun nach F. auch Religion und Kunst sich suchen, so bricht doch an der Grenzscheide von Kunst und Religion nach einem tiefen Wort Steinhausens das stärkere religiöse Gefühl durch und flüchtet sich selbst aus der vergeistigten Kunst in die Konkretheit des biblischen Wortes und seines schlichten, aber ebenso schweren und unbedingten Anspruchs an uns: „Das Kreuz ist aufgerichtet, und der Auferstandene spricht noch heute zu uns — und dem wirft alle Kunst ihren Schmuck zu Füßen“ (S. 154 f.). Hier berühren sich die Gedankengänge mit denen Müller-Erbs, zumal wenn F. sagt: „Für jeden Menschen, der mit Begeisterung auf die Kunst trifft, wird die grundsätzliche Entscheidung einmal notwendig: Fundamentierung des Lebens entweder auf den Schönheitsglauben oder auf den Christusglauben“. Das ist das Kierkegaardsche Entweder-Oder! Wenn allerdings F. dann sagt, die aus diesen grundsätzlichen Entscheidungen folgenden Einzelentscheidungen stellten sich in concrete nicht mehr als ein Ent-

weder-Oder, sondern als eine Synthese dar, so würde Müller-Erb wohl protestieren (ob mit Recht?), weil er sakrale und sog. profane Kunst nicht als relativ gleichberechtigt nebeneinander duldet. Es handelt sich hier um die verschiedene Beantwortung der Frage: Was macht ein Werk letzten Endes zu einem frommen oder unfrommen? (S. 161). Der Unterschied zwischen sakraler und profaner Kunst ist für F. angesichts der vorausgehenden existentiellen Entscheidung des Genies für oder wider Gott relativ... da die einzige Trennungslinie im Reich der Kunst ganz zu Anfang allen Schaffens in der Geistseele des Schaffenden als gezogen und stets erneut zu ziehende erkannt wird" (S. 161). Für Müller-Erb ist dieser Unterschied ein absoluter Gegensatz: Hier Hagiographie, dort „die Kunst, die in der Sünde ist“ (Hochland 38/39, Juni, S. 219). Darum hat für ihn die Malerei, Architektur und Musik der Hagiographie nichts gemein mit der Kunst, da sie gezeugt ist aus der mächtigen und tragenden Substanz des Glaubens und ihren Ruhm nicht in der Welt, sondern im Kreuz Christi hat: sie ist die „Ikone des Logos“, das Abbild der „Ars Divina“. Mußte Müller-Erb aus dem grundsätzlichen Ansatz, den er mit F. teilt, diese Folgerungen ziehen? Diese Frage läßt sich verneinen. Wie wenig der ästhetische Werkvorwurf, sondern die existentielle Lebensentscheidung des Künstlers die tiefere und wahrhaft letzte Grenze zwischen heiliger und unheiliger Kunst ist, zeigt sich besonders bei der Stellungnahme F.s zum Werkvorwurf des Erotischen. „Dem Erotischen kann und darf die Darstellung nicht verweigert werden, sofern es sich dem Religiösen unmittelbar oder mittelbar unterordnet und damit seine Lebendigkeit und sein Wesen als von Gott empfangen bekennt. Was nämlich vom erotischen Leben gilt, gilt in eben dem Maße auch von der künstlerischen Darstellung des Erotischen, ja mehr noch: die Darstellung des gesunden, d. i. ethisch Erotischen kann allen ethisch Ratlosen Mahnung, Hilfe und Führung sein für die eigene existentielle erotische Entscheidung“ (S. 130). F. weist aber auf die unendliche Verantwortung des Künstlers hin, wenn er erotische Werkwürfe behandle: „er soll lieber die glänzendste künstlerische Form verloren geben, anstatt hinter äußerlichem Brillieren ethische Fäulnis verborgen sein zu lassen“ (S. 130, vgl. S. 180), eine Mahnung, die für den aus dem Glauben schaffenden Künstler wohl überflüssig und dem Naturalisten, dem Anhänger des: *l'art pour l'art* gleichgültig ist. An dieser Stelle des Buches tut sich die Fragwürdigkeit einer reinen Ethik der Kunst auf. Schließlich hängt alles doch an der existentiellen Entscheidung, an dem frommen oder unfrommen Sinn des Schaffenden, aus dem heraus die ethischen Einzelentscheidungen heraus von selber gefällt werden. Der Künstler schafft und lebt aus dem Glauben oder aus dem Unglauben, das ethische Handeln ist sekundär, es ist eine Frucht des Glaubens oder Unglaubens. Entweder ist sein Schaffen eine Verherrlichung Gottes oder die Apotheose des Menschen, sein Werk der Abglanz einer göttlichen Idee oder ein babylonischer Turm. Im letzteren Falle genügt keine ethische Mahnung, sondern nur die prophetische Erschütterung des den Dämonien verfallenen Menschen. Das hat Müller-Erb richtig erkannt in seiner pneumatisch-prophetischen Theologie. Allerdings überspitzt er und überschlägt sich, wenn er, was nicht notwendig aus seinem Ansatz folgt, jeden andern als den heiligen Werkvorwurf abweist und erklärt: Hagiographen hätten an eine Versuchung des Teufels geglaubt, „wenn man ihnen zugemutet hätte, ein Stilleben zu malen oder eine Landschaft oder gar ein Porträt“ (Hochland, Nov., S. 139). Da hat Haecker recht, wenn er sagt: „Es muß nicht hinter der Rose, die einer allein malt, der Verführer sein, es kann hinter ihr auch ein Engel Gottes, Ursache ihrer Schönheit und ihres Duftes, verborgen sein“. Das hängt von der existentiellen Lebensentscheidung des Künstlers ab und wird sich im Bilde auswirken. Eine Landschaft von Hans Thoma ist wahrlich keine Huldigung an Pan, man spürt an ihr, daß Gott in ihr gegenwärtig ist. Am deutlichsten wird der Unterschied der Schichten bei dem Problem der sog. „christlichen Kunst“. Haecker zufolge ist eine solche (wenn auch in seltenen Fällen) möglich. Wo sie in vollkommener Gestalt zustande kommt, sieht er „in ihr das Wunder der hierarchischen Vereinigung der Schönheit eines über-

natürlichen Seins mit der Schönheit des natürlichen, solcherart, daß sie wohl noch klar unterschieden, aber nicht mehr real getrennt werden können in übernatürliche Gnade und natürliche Genialität“. Als Beispiel führt er die Verse eines Johannes vom Kreuz und die Bildnisse des Fra Angelico an. F. seinerseits spürt wohl die Schwierigkeit, die darin liegt, daß der Genuß der Schönheit der Sinnenwelt so leicht das Licht der ewigen Wahrheit verdunkelt, glaubt aber doch, daß eine christliche Bildkunst, die nicht nur Geschichte und handelnde Menschen darstelle, sondern die Gestalten den Hauch göttlichen Geistes ausstrahlen lasse, eine läuternde Wirkung auf den Beschauer ausüben könne. Bezeichnenderweise bildet für den Lutheraner der Gekreuzigte die Höhe aller Christusdarstellung und aller christlichen Kunst! „Könnte man wohl einem Künstler einen wunderbaren Vorwurf geben als den, nach Isaias 53 einer zermarterten und entstellten Erscheinung die unauslöschlichen Spuren von unsrer Schuld und Gottes Liebe aufzuprägen?“ so fragt er mit dem Malerkünstler Eugène Burnand (S. 173). „Gerade die ‚Häßlichkeit‘ des Schmerzensmannes läßt uns die Herrlichkeit der Verkündigung, die hinter diesem Anblick steht, errahnen.“ Darum fordert er hier auch eine realistische Darstellung, da man nicht „aus einem falschen Willen zur Schönheit durch eine unwahre künstlerische Verkündigung die Wahrheit des Evangeliums umbiegen“ dürfe (S. 173). Während in der hierarchischen Theologie eines Haecker auch in der gefallenen Schöpfung der schöne Stufenbau des Kosmos (Natur-Gnade) erhalten bleibt, klingt bei F. die tiefe Paradoxie an, die seit der Ursünde in dem in Unordnung geratenen Kosmos herrscht. Und nun zu Müller-Erb! Ihm ist es belanglos, ob die Kunst einen christlichen Werkvorwurf hat oder nicht. „... ob die Kunst christlich oder achristlich ist, das Wesen der Kunst wird davon nicht berührt, so wenig wie das Wesen des Bernsteins davon berührt wird, ob er Einschlüsse hat oder nicht. Die Kunst (die ein Teil der im argen liegenden Welt ist) kann christliches Gut aufraffen, wenn solches am Wege liegt; dann vergewaltigt sie es, und als ein vergewaltigtes konserviert sie es, indem sie es ganz umschließt“ (Hochland 38/39, Nov., S. 136). „Als... im 19. Jahrhundert fromme Männer, die sogenannten Nazarener, den außenseiterischen und absurden, wenn auch bestgemeinten und großangelegten Versuch wagten, die Kunst zu christianisieren, erlitt nicht nur ihre Absicht selbst, sondern auch ihre Kunst eine entsetzliche Niederlage: die Kunst war sich in ihren größten Künstlern voll bewußt geworden, eine Welt für sich zu sein. Die Kunst ertrug keine Eingriffe in ihre unbedingten Hoheitsrechte mehr und verwandelte sich in das Haupt der Medusa jedem ihrer Jünger, der jene anzutasten wagte: so lähmte sie den Genius der Nazarener und verurteilte sie spöttisch, die ersten Lieferanten religiöser Kitschfabriken zu werden“ (a. a. O. S. 138). Goethe nannte sie „Fastenprediger mit dem Pinsel“. Diese pneumatische Theologie Müller-Erbs zeigt eine imponierende Konsequenz, das muß man zugestehen, aber man kann auch eine Idee zu Tode reiten. Woran lag es, daß diese frommen Männer versagten? Lag es am Wesen der Kunst, des Ästhetischen, das keine Sakralisierung verträgt? Oder lag es vielleicht doch daran, daß das Christentum diese Männer nicht tief genug umgewandelt hatte, so daß ihnen die Konversion noch ein romantisches Spiel vor dem Kreuze war? Daß die geheime Sehnsucht zum Mittelalter sie trieb und nicht der aus dem Pneuma geborene Wille zur Umgestaltung der Gegenwart? Sonst hätten sie wohl die heiligen Gestalten nicht in der Kleidung vergangener Jahrhunderte einherschreiten lassen. Und schließlich eine andere Frage an Müller-Erb: Auch die Hagiographie bedient sich sinnlicher Zeichen und Bilder, die Gleichnisse des Unvergänglichen sein sollen. Wo aber gibt es ein Symbol, sei es das heiligste, das nicht zum Selbstzweck erstarren und somit Götzenbild werden könnte? Wie wäre es sonst zu dem Bildersturm gekommen? Und auch die Hand des Hagiographen ist ein Teil des der Vergänglichkeit verhafteten Leibes, der im Argen liegenden Welt ebenso wie sein Auge. Ja, selbst sein vom Pneuma erleuchteter Geist ist nicht über alle Versuchung erhaben. Das in Christo-sein bedeutet keinen statischen Zustand, sondern „eine im Glauben über dem Abgrund unseres Seins vor

Gott immer neu zu ergreifende Lebensbeziehung“, um mit Althaus zu reden (S. 26).

Blicken wir zurück! Ostliche pneumatische Theologie mit ihrem radikalen Nein zur Kultur (vertreten durch Müller-Erb und Solowjeff), scholastische Theologie mit ihrem Sowohl — als auch (Haecker, Kampmann) und die lutherische Theologie der Krise mit ihrem gleichzeitigen Ja und Nein zur Schöpfung (Althaus, Brunner, Fremgen) stehen im christlichen Raum nebeneinander oder ringen miteinander. Sind sie nur verschiedene, durch den jeweiligen Volkscharakter bedingte Abwandlungen derselben christlichen Grundhaltung: die pneumatisch-prophetische durch den russischen, die scholastische durch den romanischen und die lutherische Theologie der Krise durch den germanischen? Als dann sollte man sie ruhig nebeneinander bestehen lassen. Oder liegt eine Entwicklung des christlichen Bewußtseins vor, so zwar, daß die ältere Stufe in ihrer Konservierung auf die folgende hemmend wirkt und sie an ihrer vollen Entfaltung hindert? Das sind Fragen, die in den besprochenen literarischen Erscheinungen nicht aufgerollt und beantwortet werden, aber in einer Zeit nach einer Antwort verlangen, in der das Abendland in ein Chaos zu stürzen droht. Am geistigen Aufbau der Zukunft wird die Kunst einen wesentlichen Anteil haben, sie kann es aber nur dann, wenn sie aus ihrer gegenwärtigen Not und Krise erlöst wird. Bücher wie die von Fremgen können hier wertvolle Fingerzeige geben.

z. Z. Aldekerk.

Oskar Schroeder.

Söderblom, Olaf Jonathan Nathan, Dr. theol., Dr. phil., Dr. med., Erzbischof von Uppsala, Prokanzler der Universität Uppsala.
Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte.
 Nachgelassene Gifford-Vorlesungen. Deutsch herausgegeben von Friedrich Heiler in Verbindung mit Dr. Christel Matthias Schröder und Dr. Rudolf Hafner. München, Ernst Reinhardt, 1942 (XII, 386 S. 8°).

Unter dem gemeinsamen Untertitel „Grundformen persönlicher Religion“ sollte Söderblom zwei Vortragszyklen abhalten an der *Gifford Lectureship in Natural Theology*, wo ihm bereits Männer wie Fr. M. Müller, Andrew Lang, C. P. Tiele, William James, Sir James Frazer u. a. mit religionswissenschaftlichen Vorlesungen vorausgegangen waren. Die erste Vortragsreihe konnte Söderblom erledigen, und zwar vom 19. Mai bis 18. Juni 1931, wenige Wochen also vor seinem Tode. Die zweite Serie war für den Sommer 1932 geplant, kam aber infolge des unerwarteten Todes nicht mehr zur Ausführung. Die Vorlesungen der ersten Reihe bilden den Inhalt des vorgenannten Buches. Sie behandeln wesentliche Grundformen und Voraussetzungen persönlicher Religionsübung.

Die erste Vorlesung: „Training und Inspiration in primitiver Religion“ beschreibt verschiedene Arten persönlich-menschlicher Bemühung um den Erwerb göttlicher Teilhabe im Gegensatz und auch in Beziehung zur göttlichen Berufung und Einwirkung. Es kommen zur Sprache: die religionstiftende Kraft des einzelnen und der Gemeinschaft, die religiöse Veranlagung, der Rauschtrank, die Askese, der Initiationsritus, ferner Vision, Ekstase, Mana, Magie, Mystik, Erwählung durch die Gottheit u. a. Dem Training wird jede selbständige religiöse Bedeutung abgesprochen und nur eine vorbereitende zuerkannt. — Die zweite Vorlesung: „Religion als Methode. Yoga“ spricht von den vielfältigen yogistischen Übungen, die sowohl der magischen Machtgewinnung wie der geistigen Versenkung dienstbar gemacht werden und die Vollendung des asketischen Trainings in Indien darstellen. Bei bloß

negativer Zielrichtung streben sie Entleerung an und setzen nach S. einen unpersönlichen Gottesbegriff voraus. Die positiv gewendete will Gotterfüllung und ist auch mit theistischem Denken vereinbar. Keine dieser yogistischen Praktiken vermag nach S. den eigentlich religiösen Glauben zu bewirken, der ein Phänomen ganz anderer Art ist. — In der dritten Vorlesung: „Religion als Psychologie. Jainismus und Hināyāna“ wird dargetan, daß in den genannten indischen Religionsformen die ganze religiöse Substanz in psychologische Technik aufgelöst wird. Hier wird mit dem Gedanken der Selbsterlösung radikal ernst gemacht. Diese besteht wesentlich in der Auslöschung bestimmter Seelenzuständlichkeiten. — In scharfem Kontraste zu allen bisher beschriebenen Formen steht die „Religion als gläubige Hingabe. Bhakti“, die uns in mannigfachen Formen begegnet. Sie ist der Gegenstand der vierten Vorlesung. Bhakti ist theistisch gerichtet, reicht aber gleichwohl mit ihren Wurzeln zurück bis zu frühen Upanishaden, die im übrigen völlig anders orientiert sind. In Indien kreist sie namentlich um die Gottheiten Siva, Kṛṣṇa, Rama, bietet sich allen Ständen und Klassen dar, anerkennt also keine sozialen Unterschiede. Einen besonders eindrucksvollen Niederschlag hat sie in der Bhagavadgita gefunden, wo zugleich der Versuch unternommen wird, „Werke und Glaube“ miteinander zu versöhnen: Die Pflicht muß erfüllt werden, — auch wenn sie das Töten im Kriege gebietet — weil es so der Wille der Gottheit ist. Aber der Gläubige hat sich um die Folgen seines pflichtmäßigen Tuns nicht zu kümmern. Er bewahrt sich vollkommene Indifferenz und geistige Freiheit. Darin liegt für ihn das spezifisch religiöse Moment seines Verhaltens. — Eine weitere Ausgestaltung dieses Religions-typus tritt uns im fünften Vortrag entgegen: „Religion mit einer ‚Heilstatsache‘. Mahāyāna, Bhakti im Buddhismus“. Die Heilstatsache, um die es hier geht, steht in engstem Zusammenhang mit den Versuchungen Buddhas, die ihn verleiten sollten, einmal auf die Verkündigung der von ihm gefundenen Erlösungslehre zu verzichten, sowie alsbald bei seinem Tode ins Nirvana einzugehen. Buddha aber hat — wenn auch im Widerspruch mit einer Grundanschauung des Buddhismus — seine Heilsbotschaft der Welt verkündigt und der Legende zufolge das Gelübde abgelegt, nicht eher das ihm offenstehende Nirvana zu betreten, bis allen Menschen, deren Leid er auf sich nimmt, der Zugang zu ihm ermöglicht sei. Im Anschluß daran entfaltete sich eine Buddha-Bhakti, namentlich in China und Japan. — Ein ganz anderes religiöses Bild entrollt der sechste Vortrag: „Religion als Kampf gegen das Böse. Zarathustra“. Auch in Indien kennt man den Kampf gegen das Böse, aber wesentlich in der negativen Form der Meidung und des Ausweichens. Die Predigt Zarathustras vom guten Gott dagegen ruft alle Menschen auf zum aktiven Kampfe gegen das Böse, das namentlich in der Gestalt sozialer Störung und Ungerechtigkeit gesehen wird. Ein eschatologischer Endkampf mit Weltgericht sichert die definitive Herrschaft Ahura Mazdas — nach Söderblom die früheste große „apokalyptische Deutung“ der Weltgeschichte. — Über das siebte Thema ist man zunächst etwas erstaunt: „Socrates. Die Religion des guten Gewissens“. Denn einmal pflegt man keine ausführliche Darstellung des Socrates in religionsvergleichenden Zusammenhängen zu finden, zum andern ist eine wesentlich religiöse Würdigung des großen Griechen, der keine religiöse Gemeinde um sich sammelte und kein religiöser Prophet und Religionsstifter sein wollte, etwas ungewöhnlich. Dennoch hat der Verf. gerade dieser Vorlesung besonders große Sorgfalt gewidmet und sie gehört zu den schönsten Teilen des Buches. Die Würdigung erfolgt unter ethischen, philosophischen, vor allem aber unter religiösen Gesichtspunkten. Als Grundelement seiner Persönlichkeit wird nicht die kritische Prüfung, sondern ein unerschütterlicher religiöser Glaube herausgestellt. Socrates hatte nach S. in einer übernatürlichen Weise Gemeinschaft mit Gott. Sein ganzes Verhalten wuchs aus einem starken religiösen Vertrauen, daß dem tugendhaften Manne weder im Leben noch im Tode ein Übel widerfahren könnte. Wenn S. sagt, die Gewißheit des Socrates gründe nicht in seiner Tugendhaftigkeit, sondern in der Treue Gottes, so darf doch nicht übersehen werden, daß Socrates

den Schutz Gottes nur für den Tugendhaften erwartet und die Tugend als Voraussetzung des Glückes betrachtet. S. bringt dies auch selbst zum Ausdruck durch die Formulierung des Themas. Sehr bemerkenswert ist die Abgrenzung der sokratischen Frömmigkeit gegen die platonische. Seltsamerweise unterschätzt S. die Unsterblichkeitsbeweise im Phaidon sehr: „Seine Grundstimmung und sein wesentlicher Gehalt können kaum von Sokrates stammen“ (S. 247). — Die biblische Frömmigkeit des A. T. kommt im sechsten Vortrag zur Sprache: „Religion als Offenbarung in der Geschichte. Der Mosaismus“. Charakteristisch für sie ist die Selbstkundgabe Gottes in den Ereignissen der Geschichte, die sich in gewaltiger Dramatik abspielt. Dabei treten besondere, zum Teil ganz neue religiöse Phänomene zutage: die Bedeutung der Einzelseele, die Auferstehung der Toten, die Theodizee als die Rechtfertigung einer exklusiven absoluten Gottheit. Damit steht in Zusammenhang, daß das Rituelle immer mehr zurücktritt vor dem Gehorsam gegen den Willen Gottes, daß für religiösen Training hier kein Raum bleibt, daß das Gebot Gottes unerbittlich und intolerant ist, und daß der Geschichte eine gewaltige Teleologie verliehen wird. — Der Sonderart des Christentums wendet sich die neunte Vorlesung zu: „Die Religion der Incarnation“. Hier wird ein Vergleich durchgeführt zwischen der göttlichen Menschwerdung im Christentum, den großen Religionsstiftern Buddha und Mohammed sowie den inkarnierten Erlösergottheiten in den Mysterienkulten, besonders am Ausgang der Antike. Die Ansprüche, wie sie von Christus selbst in bezug auf Absolutheit und Einzigartigkeit erhoben werden, kennen nach S. die andern Religionen nicht. — „Die fortdauernde Offenbarung“ lautet der Titel der letzten Vorlesung. Die Notwendigkeit einer Universaloffenbarung wird stark betont. Für ihre Tatsächlichkeit weist S. hin auf die ewigen Neuerzeugungen der Natur in den Bemühungen und Leistungen der Genien und Helden, auf die großen Lebensdurchbrüche der Geschichte und ihre sittlichen Gestalten, endlich auf die Vielförmigkeit und Freiheit der Kinder Gottes im Christentum. Es bleibt nicht unbetont, daß alle Arten der Universaloffenbarung ihre Norm an der biblischen haben müßten.

Es ist erfreulich, daß die Veröffentlichung dieser Vorlesungen noch ermöglicht werden konnte. Der besondere Dank gilt dafür dem Herausgeber Fr. Heiler, der viele Mühe darauf verwandte. S. hatte die Vorträge zum Teil in schwedischer, zum Teil in englischer Sprache niedergeschrieben. Nach seinem Tode wurden sie von seinem Sohn Jon Olaf in Verbindung mit Prof. Tor Andrae in Uppsala (nunmehr Bischof in Linköping) und Prof. W. P. Paterson in Edinburgh in schwedischer (Den levande Guden, Stockholm, Diakonistyrrelsens Bokförlag 1932) und englischer Sprache (The living God, London, Oxford University Press 1933) dem Drucke übergeben. Die deutsche Ausgabe stützt sich hauptsächlich auf den schwedischen Text. Bei wesentlichen Differenzen zwischen der schwedischen und englischen Fassung wurde die eine im Text, die andere in den Anmerkungen wiedergegeben. Alle Zitate wurden nach Möglichkeit nachgeprüft und verifiziert. Sachliche Änderungen vermied der Herausgeber (mit einer Ausnahme), auch wo der Verf. ihm zu irren schien. Er tat dies wohl aus Pietät gegen den Toten, dessen Vermächtnis — so hatte dieser selbst die Vorlesungen bezeichnet — er möglichst getreu der Öffentlichkeit übergeben wollte. M. E. hätte er dem Gedächtnis des Verf.'s nicht geschadet, wenn er vor gewissen Eingriffen nicht zurückgeschreckt wäre. Die Vorlesungen sind zum Teil sprachlich-textlich sehr ungleichmäßig gestaltet; es gibt mancherlei Wiederholungen und gelegentlich unnötige Breiten. Vor allem aber wirken drei Dinge störend: erstens die häufig vorkommende Unschärfe der Wesens- und Begriffsbestimmung, zweitens die Unausgeglichenheit, um nicht zu sagen die Spannung oder sogar die Widersprüche zwischen einzelnen Formulierungen und

Ausführungen (auch in grundsätzlichen Dingen ist ein gewisses Schwanken und Oscillieren zu bemerken); drittens einige konfessionell-polemische Zuspitzungen, die aus der Feder eines Mannes wie S. und noch dazu in dieser Zeit doppelt befremden. Nur an einer Stelle (S. 327) hat Heiler ein arges Mißverständnis in der Anmerkung mit bemerkenswerter Entschiedenheit richtiggestellt. Aber in allen vorgenannten Stücken hätte die verbessernde Hand des Herausgebers dem Werte des Buches und damit auch dem Andenken des Verewigten gedient. Indes bleibt trotz der erwähnten Mängel die große Bedeutung des Buches unangefochten bestehen. Und diese liegt vor allem in folgenden Momenten: die Vorlesungen bieten den Abschluß, die letzte Erkenntnis und Weisheit eines langen, großen, erfolgreichen Gelehrtenlebens; sie sind auf einer erstaunlichen Beherrschung des Quellenmaterials (ungeachtet der Vielheit der erforderlichen Sprachkenntnisse), das reichlich vor dem Leser ausgebreitet wird, aufgebaut (erwähnt seien in dieser Hinsicht besonders die Vorträge über Zarathustra, Sokrates und über buddhistisch-hinduistische Religionsformen); sie erheben das weitschichtige religionsgeschichtliche Material unter fruchtbaren neuen Gesichtspunkten; sie vermitteln nicht bloße Sachkenntnis eines oft scheinbar toten Materials, sondern bieten dieses dar als Dokument lebendigen Gottsuchens oder Gottwirkens; daß die Religionen das Dasein des lebendigen Gottes erweisen, betrachtet S. nach eigenem Bekenntnis als wertvollsten Ertrag seines reichen religionsgeschichtlichen Wissens; endlich fehlt es nicht an der Bemühung, der christlich-biblischen Welt ihr Eigenrecht zu sichern. Freilich herrschen in dieser Beziehung gewisse Unklarheiten und Schwankungen, die unausgeglichen bestehen blieben. Neben schärferer Grenzziehung gibt es Beispiele bemerkenswerter Grenzerweichungen. Vielleicht hängt dies in etwa zusammen mit einer der für Gifford-Vorlesungen gestellten Bedingungen, daß sie nämlich sich nicht auf eine besondere Offenbarung stützen, sondern menschlich gewonnene Einsichten und Bekenntnisse (welcher Art auch immer) vortragen sollten. Leider waren die Vorbereitungen für den zweiten Vorlesungszyklus beim Tode S.s noch nicht soweit gefördert, daß (wenn überhaupt) mit einer baldigen Herausgabe gerechnet werden könnte. Sie würden S.s christlich-theologischen Standort — wenigstens den vorgesehenen Themen nach — noch deutlicher in die Erscheinung treten lassen, als es hier die einschlägigen Ausführungen, die Bewertung außerchristlicher Phänomene, sowie die Kritik an Kirche und Theologie ermöglichen.

Münster (Westf.).

J. P. Steffes.

van den Oudenriijn, M. A., O.P., **Les fouilles de Lākīš et l'étude de l'Ancien Testament**. Discours rectoral prononcé le 16 novembre 1942 à l'occasion de l'ouverture solennelle de l'année académique. [Discours universitaires, nouvelle série, no. 2.] Freiburg i. d. Schweiz, Librairie de l'Université, 1942 (56 S. 8°).

Die kleine Schrift gibt in flüssiger Sprache einen Überblick über die biblischen und außerbiblischen Nachrichten, welche die palästinische Stadt Lākīš betreffen. Der Verf. schließt sich der jetzt so gut wie allgemein geteilten Auffassung an, wonach dieser Ort auf dem heutigen Tell ed-duwêr zu suchen ist, und berichtet demgemäß über die Ausgrabungen, welche der am 10. Januar 1938 ermordete englische Archäologe James Leslie Starkey seit 1932 dort

durchgeführt hat. Das Interesse des Verf. beschränkt sich freilich bald auf die dabei gefundenen Siegel und Siegelabdrucke sowie namentlich auf die achtzehn Ostraka, welche in einer Toranlage gefunden wurden und aus der Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Nabukadnezar (587/6) stammen. Diesen beiden Gruppen gelten von S. 11—42 die gesamten Ausführungen der Abhandlung. Man muß ihnen nachrühmen, daß sie auf guter Kenntnis der umfangreichen und nicht immer leicht zugänglichen Literatur beruhen, die sich um diese Funde bereits aufgehäuft hat. Was sich im Text des Vortrags nicht unterbringen ließ, wird in den 101 Anmerkungen (S. 43—52) und einem kurzen Nachtrag (S. 52—54) gesagt. Volle Zustimmung verdient, daß sich der Verf. gegen die Sucht wendet, die Eigennamen, welche sich in diesen Texten finden, gewaltsam mit gleichnamigen Personen in Zusammenhang zu bringen, die im A. T. genannt werden, also z. B. das Siegel des Šebna mit dem Jes 22, 15 und sonst genannten Würdenträger dieses Namens.

Der Anlaß, bei dem der Verf. sprach, brachte es naturgemäß mit sich, daß manches breiter ausgeführt werden mußte, als es für Fachleute nötig ist. Aber man kann trotzdem fragen, ob in dieser Hinsicht nicht zuweilen des Guten zuviel geschehen ist. War es z. B. wirklich nötig, das Vorhandensein eines profanen Schrifttums in Israel so umständlich zu beweisen, wie dies S. 18 ff. geschieht? Statt dessen hätte anderes geboten werden können, das gewiß auch weitere Kreise interessiert hätte. Es wäre z. B. angebracht gewesen, darauf hinzuweisen, daß gegen die Selbstverständlichkeit, mit der die Gleichung Tell ed-duwër = Lākiš gebraucht wird, Widerspruch erhoben worden ist. Die Stellungnahme dazu hätte wohl ganz von selbst dazu geführt, konkretere Angaben über den Inhalt der Ostraka zu machen und so den Hörern und Lesern ein anschaulicheres Bild von ihnen zu vermitteln. Oder es hätte über die Thesen des Ausgräbers berichtet werden können, daß ein in einem Stadttor gefundener assyrischer Helmbügel die Notiz 2 Reg 18, 14 und das bekannte Relief aus Nineve (vgl. S. 9) bestätige, oder daß ein auf der Spitze des Hügels freigelegter Bau die Wohnung des Stadtkommandanten in der Perserzeit (vgl. Neh 11, 30) darstelle. Aber das Interesse des Verf. war eben in erster Linie schrift- und textgeschichtlich ausgerichtet. Richtig wird in diesem Zusammenhang S. 38 f. auf eine in den Ostraka zu beobachtende stilistische „Unebenheit“ hingewiesen, welche zeigt, daß die gleiche Erscheinung im A. T. nicht als Textverderbnis betrachtet werden darf, sondern einem von dem unseren abweichenden Stilempfinden entspringt. Andererseits bin ich freilich der Auffassung, daß die Ostraka von Lākiš uns zwingen, unsere Meinung von dem Zustand der ältesten Niederschriften biblischer Texte zu revidieren. Diese offensichtlich nach Diktat eilig niedergeschriebenen Texte sind trotzdem in einem hohen Maße fehlerfrei. Man wird also sich etwa einen Prophetentext aus jener Zeit nicht in der Weise von Haplographien, Dittographien und sonstigen Schreibfehlern wimmelnd vorstellen dürfen, wie man das noch vielfach zu tun geneigt zu sein scheint.

Breslau.

F. Stummer.

Oehler, D. Dr. Wilhelm, Pfarrer in Erdmannhausen (Württ.),
Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums.
 [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 42. Band,
 4. Heft.] Gütersloh, Bertelsmann, 1941 (112 S. gr. 8°). M. 3.

Der Verf. will das Johannesevangelium als eine Missionschrift zum Zwecke der Heidenbekehrung erweisen. Damit lehnt er die ganz unmögliche Ansicht von Bornhäuser ab, daß das Ev der Judenmission diene. Aber auch seine These eines ausgesprochenen Missionscharakters für noch ungläubige Heiden wird dem Grundgedanken des Ev nicht gerecht. Es ist viel zu wenig gesagt: „Das Jo will nur Brücke sein zum Christentum, es will nur zum Glauben an Christus führen“,

und es bedeutet eine merkwürdige Umkehrung der wirklichen Sachlage, wenn es dann weiter heißt: „Für die heutige Christenheit könnten wir es auch so formulieren: Das Jo ist die Brücke zu Matthäus“ (S. 100). Der Verf. legt viel zu großen Wert auf die allerdings gut bezeugte Lesart πιστεύετε Jo 20, 31 (und 19, 35), gegenüber πιστεύετε, und preßt den Gedanken unberechtigt, wenn er es dahin versteht: „damit ihr zum Glauben kommt“. Nein, das Ev dient vor allem der Vertiefung des Glaubens bei schon gläubigen Christen, wie ja auch z. B. am Schluß des Weinwunders (2, 11) vom Glauben der Jünger gesprochen wird, die natürlich schon vorher gläubig waren. Gewiß stecken trotzdem viele Missionsgedanken im Jo, wie das bei Heidenchristen, die durch die Mission gewonnen wurden und in heidnischem Milieu leben, ganz begreiflich ist. Und diese Missionsgedanken stellt der Verf. recht gut zusammen.

Münster (Westf.).

M. Meinertz.

Ketter, Dr. Peter, Die Apokalypse übersetzt und erklärt.
 [Herders Bibelkommentar. Die Hl. Schrift für das Leben erklärt.
 Band XVI, 2.] Freiburg, Herder & Co., 1942 (XI, 322 S. 8°).
 Hlw. M. 7,80.

Ketter hat eine sehr glückliche Art, die Hl. Schrift für das Leben zu erklären. Er bringt dazu nicht nur ein gewaltiges wissenschaftliches Rüstzeug und eine auffallend große Belesenheit auch in der nichttheologischen Literatur mit, sondern auch ein feines Verständnis für die praktischen Bedürfnisse unserer Tage. Das konnte man bereits bei seinen früheren Beiträgen zu Herders Bibelkommentar feststellen (vgl. Theol. Rev. 36 [1937] 446 u. 37 [1938] 12 f.). Hat man bereits des Verf. Erklärung der beiden Korintherbriefe ein „Meisterstück einer volkstümlichen Bibelerklärung“ (Holzmeister) genannt, so darf man ruhig jetzt die Behauptung wagen, daß dieser Schlußband des Kommentarwerkes der bis jetzt am besten gelungene der ganzen Reihe, ja die vorzüglichste Apokalypse-Erklärung überhaupt ist, die bisher erschien.

Die Übersetzung des Textes ist „möglichst getreu an den Urtext angepaßt worden, soweit der Geist unserer deutschen Muttersprache es duldet“ (Vorwort). In der Auslegung, die gelegentlich etwas zu weit ausläßt, findet man nur ganz selten etwas zu beanstanden. Besonders erfreulich ist die außerordentlich reichliche Heranziehung der übrigen Teile der Hl. Schrift. Dabei hat der Verf. seine eigene früher erhobene Forderung verwirklicht, die Hl. Schrift dürfe nicht nur dazu dienen, „um unsere eigenen Ideen biblisch zu verbrämen“. Seine Bibelerklärung ist im wahrsten Sinn des Wortes schriftdurchblutet. Daß dabei vielleicht manchmal des Guten etwas zuviel geschehen ist, verzeiht man gern. Die Lektüre auch dieses Bandes mit seiner gewählten Sprache, dem klaren, gewandten Stil ist geradezu ein Genuß. Eine Glanzpartie ist neben der Einführung des Verf. Betrachtung der Gemeindeengel als überzeitliche Typen priesterlicher Gestalten. Die reichliche Verwendung, die gerade die Apokalypse in der Liturgie gefunden hat, wird nicht nur sorgfältig aufgezeigt, sondern es wird auch immer hingewiesen auf die recht bedeutsamen Unterschiede zwischen Text bzw. seinem ursprünglichen Sinn und seiner liturgischen Auswertung. Der Verf. hat damit zugleich einen wertvollen Beitrag geliefert zu der bisher noch nicht genügend erforschten Frage nach der Umformung, die der Bibeltext bei seiner Verwendung in der Liturgie erfahren hat.

Daß der Verf. nicht in allen bislang noch strittigen Fragen der Geh. Offb. eine restlos befriedigende Lösung bringt oder manche Probleme noch offen läßt, wie z. B. S. 35 die Frage nach der Bedeutung der sieben Geister vor dem Throne Gottes, ist begreiflich. Ob aber nicht 3,1, wo diese sieben Geister mit den sieben Sternen in eine Linie gerückt werden, besonders stark gegen Augustins und seiner Epigonen Deutung auf die göttliche Person des Hl. Geistes spricht? — Der S. 51 gegebenen Deutung der sieben Gemeindegel auf die Gemeindegelbische kann man viel freudiger beipflichten als etwa Sickenbergers Deutung auf die Schutzengel der Gemeinden, bei deren Begründung eine Reihe von Fragezeichen anzubringen waren. — Der Reiter auf dem weißen Roß 6,2 wird S. 103 f. ganz richtig als Unglücksbote gedeutet. Ebenso wird man dem Verf. zustimmen, wenn er die zwei Zeugen 11,3 ff. als Einzelpersonlichkeiten auffaßt, wenn er S. 175 f. die Deutung der Frau von Kap. 12 auf die Gottesmutter ablehnt und S. 238 ff. die Vision des 17. Kapitels endgeschichtlich erklärt.

S. 92 f. vermißt der Leser die Erklärung, wie die einzelnen der sieben Siegel gelöst werden können, ohne daß die übrigen verletzt werden. — Es geht wohl nicht an, Jak 4,1—2 mit dem Krieg, speziell einem Bürgerkrieg, in Zusammenhang zu bringen, wie dies S. 105 geschieht. Bei Jak handelt es sich ebensowenig wie bei der gleichfalls angezogenen Stelle Mt 10,34 um politische Kämpfe. — S. 134 ist der Hinweis auf den Mt 24,28 genannten „Adler“ fehl am Platz. Denn mit dem *ἀετός* dieser Stelle ist nicht, wie Offb 8,13, ein Adler, sondern ein Aasgeier gemeint (vgl. dazu: Bauer, Griech.-deutsches Wörterb. 31). — S. 157 sollte nicht von Warnungstafeln im Tempel zu Jerusalem gesprochen werden. Ein Steinblock von 58 × 86 × 37 cm (Deißmann, L. v. Osten⁴ 62 Anm. 5) widerstrebt einer solchen Bezeichnung. — Die S. 211 auf 70—80 angegebene Zahl der Unschuldigen Kinder dürfte reichlich hoch gegriffen sein; vgl. Verb. Dom. 15 (1935) 373—79 (Holzmeister) und Lex. Th. Kirche 2, 257 (Mader). — S. 246 f. wird nur eine negative Antwort gegeben und gesagt, wer die sieben Könige von 17,9 ff. nicht sind. Der Leser aber interessiert sich am meisten dafür, wer sie nun wirklich sind, zumal so Verschiedenartiges von ihnen ausgesagt wird. Die erwartete positive Auslegung wird leider vermißt. — Der Druck des Werkes ist sehr sorgfältig und, soweit ich feststellen konnte, fehlerfrei. Bei den außerordentlich zahlreich angeführten Schriftstellen haben die vielen angestellten Stichproben auch nicht ein einziges Versehen feststellen können.

Der dankbare Leser dieses Apok.-Kommentars wertet die kürzlich erfolgte Ernennung des Verf. zum Domherrn von Trier und zum canonicus theol. mit dem speziellen Auftrag, im Dom öffentlich dem Volk in Bibelstunden die Hl. Schrift zu erklären, als hohe Anerkennung der von Prof. Dr. Ketter bisher geleisteten Bibelarbeit. Er hofft aber auch, daß die Erklärung des letzten Buches der Bibel noch lange nicht auch die letzte Bibelerklärung ist, die Domkapitular Ketter uns geschenkt hat.

Mainz.

Nikolaus Adler.

Braun, F. M., O.P., Professeur à l'Université de Fribourg, **Aspects nouveaux du problème de l'Église**. Fribourg en Suisse, Librairie de l'Université, 1941 (234 S. kl. 8°).

Seit F. Chr. Baur ist die protestantische Forschung über die urchristliche Kirche mit ihren Ergebnissen der katholischen Auffassung vielfach näher gekommen. Darüber berichtet das vorliegende, J. M. Lagrange gewidmete Buch. Seine Ausführungen lassen sich nach drei Gesichtspunkten ordnen: 1. biblisch-ekklesiologische Einzelfragen, 2. der neue „Consensus“, 3. Abweichungen vom katholischen Standpunkt.

Der erste Abschnitt: „L'Église et les Églises“ (S. 31—59) stützt sich auf K. L. Schmidt und legt dar, daß *ἐκκλησία* nach der neuen Auffassung zunächst nicht die Einzelgemeinde, sondern die Gesamtkirche meint, die überall da ist, wo Gott sein Volk sammelt. Damit entfällt die seit Baur angenommene, besonders von K. Holl vertretene These von dem ursprünglichen Gegensatz zwischen der Gemeinde von Jerusalem und den paulinischen Gemeinden. Holls These wurde neuerdings wieder aufgenommen von M. Goguel, der sich auf den Unterschied der charismatischen Erscheinungen zu Jerusalem und zu Korinth beruft; gegen ihn hat der Löwener Professor L. Cerfeaux auf Grund einer eingehenden Analyse von Apg 2,41—5,42 dargetan, daß die Darstellungen der Charismen bei Lukas und Paulus weitgehend übereinstimmen, daß aber Verschiedenheiten aus dem verschiedenen literarischen Charakter von Apg und 1 Kor sowie aus der verschiedenen Umwelt erklärbar sind.

Der folgende Abschnitt lautet: „L'Église fondée par Jésus“ (S. 63—98). Während Goguel und Ch. Guignebert noch dafür eintreten, die sichtbare Kirche sei eine deutero-paulinische Schöpfung und das Ergebnis einer langen Entwicklung, daher sei das Wort *ἐκκλησία* bei Mt 16,18 als Einschlebung anzusehen, erblickt man neuerdings in der Berufung der 12 Apostel einen Beweis für die Gründung der Kirche durch Christus (so K. L. Schmidt und O. Linton); Mt 16,17—19 gilt durchweg als echt (so K. L. Schmidt und F. Kattenbusch).

Ein längerer Exkurs (S. 113—142) erörtert das Buch von Folke Holmström über „Das eschatologische Denken der Gegenwart“ (übersetzt von H. Kruska, Gütersloh 1936). Holmström unterscheidet in den eschatologischen Auffassungen drei Etappen: 1. die zeitgeschichtliche von J. Weiß bis A. Schweitzer, die in den eschatologischen Ausdrücken des N. T. zeitbedingtes, für uns nebensächliches Beiwerk sah; die Überwindung dieser Hypothese wurde angebahnt durch E. Billing, E. Tröltsch und M. Kähler; 2. die übergeschichtliche Etappe mit K. Barth und P. Alt-haus, die gerade das eschatologische Moment als das wesentliche betrachtete; 3. die offenbarungsgeschichtliche, die eine Verbindung des Eschatologischen mit dem Gegenwarts-sinn sucht (K. Heim, E. Lohmeyer, Ph. Bachmann, C. Stange, W. Künneth, G. Hoffmann, H. Steubing und Holmström selbst). Der Verf. findet die rechte Lösung in einer Fortführung der Ansätze Holmströms; er sagt, das Eschatologische sei die zeitgeschichtlich beeinflusste Ausdrucksweise für das zugleich kommende wie gegenwärtige, zugleich zeitliche wie überzeitliche Reich Gottes.

Das Kapitel: „Vers un nouveau consensus“ (S. 101—112) gibt im Anschluß an O. Linton eine Zusammenstellung der heutigen Meinungen. Weithin stimmt man überein in Folgendem: Das Reich Gottes, künftig und transzendent, ist nicht mehr das innere, moralische, individuelle Reich des Ritschlschen Liberalismus; es hängt nicht von uns ab, sondern kommt von oben, als eine unverdiente Gnade; es findet seine volle Verwirklichung in der Endzeit, und doch ist es schon unter uns. Die Gründung der Kirche gehört wesentlich zum messianischen Werk. Der durch die Propheten angekündigten messianischen Gemeinschaft entspricht die Gruppe der Zwölf, die zugleich symbolische Darstellung wie Kern der *ἐκκλησία* ist; Mt 16,17—19 ist echt. Die Kirche ist nicht bloß charismatisch; sie ist sichtbar; Reich Gottes und Kirche sind zwar verschieden, aber sie sind ineinander: das Reich wirkt in der Kirche, die

Kirche strebt zum Reich hin. Die Kirche, dem endgültigen Reich zugewandt, ist wesentlich eschatologisch. Als Zeugen für diese Auffassungen werden genannt F. Kattenbusch, T. Schmidt, A. Schlatter, G. Gloege, H. D. Wendland.

Dieser neue Consensus weicht von dem katholischen Standpunkt hauptsächlich in drei Beziehungen ab (S. 145—209): 1. Reich Gottes und Eschatologie: Gloege, inspiriert von Schlatter, faßt das Reich dynamisch auf; Wendland betont seine Transzendenz; K. L. Schmidt greift des Origenes Ausdruck *αυτοβασιλευα* auf und sagt, das Reich sei im Wesen Christus selbst. Alle drei berufen sich auf die Messiaseigenschaft Christi, aber sie gelangen nicht zur klaren Erkenntnis seiner Gottessohnschaft, die allein die volle Lösung bringen kann. 2. Reich Gottes und Kirche: Wenn auch der neue Consensus Reich und Kirche nahe aneinander rückt, so lehnt er doch die volle Gleichsetzung ab. 3. Apostolische Sukzession: Loisy's berühmte Formel: „Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Eglise qui est venue“ ist zwar überwunden. Wendland sagt, daß „ein eschatologischer, vom Reichsbegriff abhängiger Gemeindebegriff schon in der Geschichte Jesu tief verwurzelt ist“ (S. 182). Aber alle lehnen auch heutzutage die apostolische Sukzession entschieden ab. K. L. Schmidt erklärt sie als unstatthafte Vermengung der *res juris divini* und *res juris humani* in der nachapostolischen Zeit.

Den Schluß macht eine Zusammenfassung: „Conclusions générales“ (S. 211—217).

Dem Buche fehlt eine Übersicht über die verschiedenen Gruppen und Richtungen der protestantischen Forschung. Viele Autoren werden angeführt, aber der Leser gewinnt kein klares Bild ihres wissenschaftlichen Standortes und ihrer Bedeutung. Hier hätte gute Dienste getan H. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus (Berlin 1938). Insbesondere bei dem neuen Consensus erwartet man eine Darlegung über Umfang und Einfluß dieser Strömungen; statt dessen werden lediglich sechs Namen aufgezählt. Unter der umfangreichen Literatur, die verwertet wurde, vermißt man vor allem die Exegeten, wie J. Schniewind, Feine, C. Klostermann, J. Jeremias, F. Hauck; unter den 18 Zeitschriften fehlt die „Theologische Literaturzeitung“; auch die „Biblische Zeitschrift“ wird nicht genannt. Die Erörterung über den Kirchenbegriff in der Gegenwart (Peterson, Dibelius, Kähler, Stange usw.) blieb unberücksichtigt.

Bei dem weitschichtigen Stoff werden die einzelnen Punkte teilweise zu sehr vereinfacht. Z. B. bei dem Reich-Gottes-Begriff wird nicht beachtet, daß *basileia* vielfach als Herrschaft Gottes, nicht als Reich Gottes aufgefaßt wird (K. L. Schmidt!). Die in diesem Begriff steckende Spannung wird übersehen; auf die Stellen, wo das Reich Gottes die inneren Heilsgüter bedeutet (Lk 17, 21; Mt 6, 33; Röm 14, 17; 1 Kor 4, 20) wird nicht Bezug genommen; ebenso nicht auf die Frage des Reich-Gottes-Begriffs in der nachapostolischen Zeit (vgl. R. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche, Gießen 1928). N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Oslo 1941, war dem Verf. wohl noch unbekannt. Für F. Heilers Stellung zum Primat wird nur sein Werk aus dem Jahre 1923: „Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung“, verwertet; sein Werk „Alt-kirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus“ 1941, wird in der Bibliographie angeführt, ist aber nicht benutzt.

Auch äußerlich fehlt der Arbeit in manchem die letzte formende Hand. Vorangestellt ist ein Verzeichnis von 27 Abkürzungen, die aber keineswegs im Werke selbst, sondern nur in der „Bibliographie“ verwandt werden, einzelne davon nur ein einziges Mal. Dort findet sich mehrmals die Abkürzung NF, die nirgendwo erklärt ist; sie soll wohl bedeuten „Neue Folge“; ob der französische Leser das erraten kann? Zweifelhaft ist es auch, ob der französische Leser die richtige Deutung weiß für die unübersetzten

und unerklärten deutschen Fachausdrücke wie „Aufklärung“ oder „Formgeschichte“, von der es gar heißt, daß ihr Prinzip „bien connu“ sei (S. 122). Die Bibliographie ist umfangreich, enthält aber längst nicht alle zitierten Werke. Manche Autoren fehlen, die eingehend behandelt und die auch im alphabetischen Register genannt werden, wie M. Kähler, E. Billing, F. Bachmann, B. Rigeaux. S. 119 f. beschäftigt sich der Verf. mit dem System von Billing; er nennt aber nirgendwo ein Werk von ihm, sondern nur die Jahreszahl 1907/08. S. 175 steht ein 15 Zeilen langes Zitat von Gloege, das S. 179 mit orthographischen Abweichungen wiederholt wird. Auch inhaltliche Wiederholungen sind nicht selten. Die Überschrift des 4. Kap. lautet im Buch (S. 143): „Reflexions et essais de mise au point“; die Seitenüberschrift: „R. et mises au point“ in der Table des Matières heißt es: „R. et essai de mises au point“. — Druckfehler sind sonst selten. Als Erscheinungsjahr wird auf dem äußeren Titelblatt 1942, auf dem inneren 1941 angegeben.

Der Verf. zeigt eine vornehme irenische Haltung und eine reiche Belesenheit; sein inhaltvolles Buch ist begrüßenswert und wertvoll im Hinblick auf das gegenseitige Verständnis der Konfessionen.

Telgte i. W.

B. Nisters.

Vranken, Dr. Gerard, Der göttliche Konkurs zum freien Willen des Menschen beim h. Augustinus. Libreria Herder, Roma, Piazza Costanzo Ciano, 1943 (88 S. 8°).

In der vorliegenden theologischen Dissertation der Gregorianischen Universität in Rom wird ein Teilgebiet der augustianischen Gnadenlehre behandelt. Der Verf. versucht die Frage zu klären, in welcher Weise Gott bei den menschlichen Handlungen mitwirkt. So wird im 1. Kap. (S. 9—53) gezeigt, daß der Mensch sowohl vor wie nach dem Sündenfall seine guten bzw. schlechten Handlungen mit freiem Willen vollbringt. Die Darlegungen basieren in der Hauptsache auf Texten, die der Schrift *De libero arbitrio* und in zweiter Linie aus *De civitate Dei* entnommen sind. Das göttliche Vorauswissen der menschlichen Handlungen begründe keine absolute Notwendigkeit des Handelns und schalte die Freiheit des Willens nicht aus. Man könne nur von einer Notwendigkeit im Sinne der gegebenen Tatsächlichkeit sprechen. Immer wieder konstatiert V., daß diese Anschauung Augustins geraden Weges zu der später entwickelten molinistischen „scientia media“ führe, und daß von da aus keine Brücke zu irgendwelcher Prä-determination im Sinne des Thomismus geschlagen werden könne. In den anschließenden Bemerkungen (S. 54—59) will der Verf. dartun, daß Augustinus in *De libero arbitrio* nur einen von den zwei semipelagianischen Grundrührümern vertreten habe: der Mensch gelange zum „initium fidei“ aus eigener Kraft, ohne Mitwirkung der göttlichen Gnade; dagegen werde die Notwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit von ihm bereits damals einschlußweise gelehrt. Das 2. Kap. (S. 60—65) will den Beweis dafür erbringen, daß der Kirchenvater in *De correptione et gratia* (aus dem Jahre 426) eine genaue Beschreibung der Wirkweise der „gratia sanans“ gebe. Schließlich bemüht sich V. im 3. und letzten Kap. (S. 66—81) aufzuzeigen, daß Augustinus die wesentlich übernatürliche Ordnung kenne und, auf dieser Grundlage weiterbauend, bereits die „gratia elevans actualis“ gelehrt habe.

Soviel über den Inhalt und die Tendenz der Schrift. Auf eine Einzelkritik der Textinterpretation möchte ich mich nicht einlassen. Ich begnüge mich vielmehr damit, zur Charakterisierung der in der Studie zur Anwendung kommenden Methode einige allgemeine und grundsätzliche Bemerkungen zu machen. Da die Arbeit mit den Maßstäben, die an eine dogmenhistorische Monographie angelegt werden, zu messen ist, müssen wesentliche Ausstellungen gemacht werden. Der selbstverständliche methodische Grundsatz, daß alle Textinterpretation aus den historischen Zusammen-

hängen erfolgen muß, ist nicht einwandfrei befolgt. Der Verf. hat sich den Zugang zum historischen Augustinus ganz unnötig erschwert, weil er von den in der neueren Dogmatik gebräuchlichen Termini ausgeht. Dadurch ist er teilweise der Versuchung erlegen, Vorstellungen und Aussagen des Kirchenvaters in das Begriffsschema der heutigen spekulativen Dogmatik einzuzwängen. Die Aufgabe des Dogmenhistorikers, die augustiniischen Gedanken in einer Darstellung vorzulegen, die aus einer genauen Kenntnis und psychologischen Einfühlung in eine zum Teil längst verklungene Begriffs- und Vorstellungswelt herauswächst, vermochte V. nicht zu lösen. Seine Ausführungen liefern wohl den Beweis dafür, daß er, im Sinne der heutigen Dogmatik logisch scharf zu gliedern und zu unterscheiden vermag, jedoch steht ihm als Anfänger die sehr schwer zu erwerbende tiefere Vertrautheit mit der philosophisch-theologischen Gedankenwelt der Zeit um 400 erklärlicherweise nicht zur Verfügung. Die Lehre des Bischofs von Hippo muß auf dem Hintergrund des vorausgehenden patristischen Denkens und unter entsprechender Berücksichtigung der antiken, speziell der neuplatonischen Philosophie entwickelt werden. Nur auf diesem mühevollen Wege werden sichere wissenschaftliche Erkenntnisse erarbeitet. Das vom Verf. befolgte Verfahren ist sehr einfach, führt jedoch niemals zu abschließenden Ergebnissen.

Die hier angewendete Methode führte auch dazu, die Untersuchungen auf einer zu schmalen Basis aufzubauen und verschiedene Schriften Augustins und eine Menge von Texten ungenutzt zu lassen oder nicht gründlich auszuschöpfen. Dem Verf. erschien das zu erforschende historische Problem in einer zu einfachen Sicht, weil er es in ungebührlicher Weise isolierte. Man kann in der Frage der göttlichen Mitwirkung zum freien Willensakt des Menschen zu keinem quellenmäßig gesicherten Resultat gelangen, wenn man nicht auch die angrenzenden Probleme, die Lehre von der Prädestination und der Erbsünde, in ihrer allmählichen Entwicklung bei Augustinus mit in die Untersuchung einbezieht. Ganz unzureichend ist auch die Berücksichtigung und fortlaufend notwendige Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten Forschung. Nicht einmal die vom Verf. S. 85 f. verzeichnete Spezialliteratur ist genügend herangezogen worden; dabei sind hier zahlreiche Arbeiten nicht genannt, und vor allem fällt auf, daß V. nichtkatholische Autoren, abgesehen von einem Fall, überhaupt nicht anführt und bei der Diskussion ganz außer Acht läßt. Aus meinen Ausführungen ist zu ersehen, daß die in Angriff genommene historische Frage nicht befriedigend und abschließend gelöst wurde.

Für die S. 84 gebotene chronologische Liste von Augustinuschriften hätten noch die Arbeiten von G. Krüger in M. Schanz-Hosius-G. Krüger, Geschichte der röm. Literatur IV, 2, 1920, 406—408; S. M. Zarb, Chronologia Operum S. Augustini, Romae 1934, und Goldbacher im CSEL 58, 1923, 12—63 benützt werden sollen.

Breslau.

Berthold Altaner.

Pfleger, Luzian, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter. [Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß VI.] Kolmar, Alsatia-Verlag (264 S. 8°). Geb. M. 6,50.

Auf dem Gebiete der heimatlichen Kirchengeschichte bekundet das Elsaß eine erfreuliche Regsamkeit. Seit 1926 erscheint alljährlich das angesehene Archiv für Elsässische

Kirchengeschichte; ihm treten seit 1928 die „Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß“ zur Seite, deren vorliegenden 6. Band der Altmeister der Elsässischen Kirchengeschichte L. Pfleger verfaßt hat. Bereits 1936 veröffentlichte er eine rechts- und kulturgeschichtliche Studie unter dem Titel: „Die elsässische Pfarrei“, der er nunmehr eine Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter folgen läßt. Es ist nicht allzu häufig, daß das kirchliche Leben einer deutschen Stadt in einer Monographie dargestellt wird. Von anderen Gründen abgesehen mag die Tatsache, daß oft die Quellen noch nicht kritisch bearbeitet vorliegen oder infolge der Verluste in der Vergangenheit dürftig sind, davon abgeschreckt haben, ein so reizvolles Thema, wie es die Kirchengeschichte einer alten deutschen Stadt ist, zu bearbeiten. Freuen wir uns, daß jetzt die Stadt Straßburg mit ihrer großen kirchlichen Vergangenheit eine Bearbeitung gefunden hat, der wir gern unsere volle Anerkennung zollen.

In vier großen Abschnitten sucht der Verf. den umfangreichen Stoff zu bewältigen. Das erste Kapitel bringt die Anfänge bis zum Neubau des Münsters, also etwa bis 1200. Während uns manche rheinische Städte auch lapidare Zeugnisse für das altchristliche Leben in ihren Mauern liefern, ist Straßburg an solchen Zeugen arm. Als ältester Bischof tritt uns um die Mitte des 4. Jahrh. Amandus entgegen. Die älteste Kirche ist wohl Alt-St. Peter; sie wurde vor den Mauern des römischen Kastells inmitten der Zivilbevölkerung gegründet und wird wohl die einzige Kirche des römischen Straßburg gewesen sein. Der erste fränkische Bischof, den wir mit Namen kennen, ist der hl. Arbogast in der Mitte des 6. Jahrh. Er erbaute innerhalb der alten römischen Befestigung seine Bischofskirche, die Vorgängerin des heutigen Münsters, und den Bischofshof. Unter tüchtigen Bischöfen, unter denen Adaloch, Bernold, Werner I. und Erchembald hervorragen, setzt ein gesundes Wachstum der Stadt und des kirchlichen Lebens ein. Rechtsgeschichtlich ist bemerkenswert, daß der Bischof über die Straßburger Gotteshäuser als Eigenkirchenherr verfügen konnte. Das zweite Kapitel trägt die Überschrift: „Bischof, Münsterbau und Erstarken des klösterlichen Lebens im 13. Jahrh.“. Was wir in anderen mittelalterlichen Städten beobachten, erleben wir auch in Straßburg, daß die Bischöfe allmählich aus ihren Rechten als Stadtherren herausgedrängt werden. Hier war das Jahr 1262 für die bischöfliche Herrschaft das kritische Jahr; in der Schlacht bei Hausbergen erleidet das Ritterheer des Bischofs eine vernichtende Niederlage. Das hat abgesehen von dem Verlust der politischen Herrschaft des Bischofs auch die Folge, daß nunmehr der Bischof auch nicht mehr der Bauherr des Straßburger Münsters ist. Die Leitung des Baues geht an das Domkapitel über. Im 13. Jahrh. ist dieser herrliche Bau im wesentlichen fertig. Das gleiche Jahrhundert bedeutet auch für das geistige Leben der Stadt einen Höhepunkt. Die Gründung der Klöster der Mendikanten — führend sind hier vor allem die Dominikaner — hat einen mächtigen geistigen Aufschwung zur Folge. Doch zeigen sich schon hier neben den Lichtseiten die Schattenseiten jeder menschlichen Institution; schon sehr bald gerät der Ordensklerus mit dem Weltklerus in häßliche Streitigkeiten um die Seelsorge, Streitigkeiten, die sich bis zur Reformation für das kirchliche Leben verhängnisvoll auswirken. „Die ewigen Zänkereien der Welt- und Ordensgeistlichen“, so beurteilt abschließend der Verf. diesen Streit (S. 169), „entfremdeten auf die Dauer

beiden die Gemüter der Gläubigen. Welche der streitenden Parteien trug die Hauptschuld? Das zu entscheiden ist uns heute kaum mehr möglich. Für jede kann man mildernde Umstände geltend machen. Beide kämpften für das, was sie rechtens glaubten. Beide ließen der menschlichen Leidenschaft zu sehr die Zügel schießen. Die Gier nach Erwerb und der Wille zur Macht traten hüben und drüben zu stark hervor.“

Das dritte Kapitel zeichnet die Straßburger Kirche im 14. Jahrh. Wir sehen, wie die Ereignisse der Zeit, der Streit zwischen Kaisertum und Papsttum, das große Sterben und die Geißlerfahrt, das abendländische Schisma sich im religiösen Leben der Stadt auswirken. Eine besonders liebevolle Darstellung erfährt die Mystik, in den schweren und bewegten Zeiten des 14. Jahrh. erblüht sie an stillen, gottgeweihten Stätten wie eine Wunderblume. Das letzte Kapitel behandelt das kirchliche Leben im 15. Jahrh. und ist ausgezeichnet durch eine eingehende Behandlung der religiösen Kulturgeschichte. Wir hören u. a. von der Volksfrömmigkeit, den Zünften und Bruderschaften, den Wallfahrten in die Ferne, den Ablasspredigten, der Devotion des Stadtrates, dem Wunder- und Aberglauben. Der Abschnitt schließt mit einer eingehenden Schilderung des großen Münsterpredigers Geiler von Kaysersberg.

Zur Kritik sei nur wenig angemerkt. Es läßt sich wohl nicht bestreiten, daß die kirchlichen Zustände im Laufe der Jahrhunderte sich verschlechtert haben, sonst wäre es doch wohl kaum zu begreifen, daß innerhalb weniger Jahre sich Straßburg von der alten Kirche losriß und sich der Lehre Luthers zuwandte. Das Urteil des Verf., daß neben manchen Schlagschatten doch das Licht vorherrsche, klingt wenigstens für das ausgehende Mittelalter reichlich optimistisch. Das Hauptübel war der Fiskalismus, der auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens eingerissen war, der vor allem auch die Seelsorge beeinträchtigte. Es ist doch bezeichnend, daß, um ein Beispiel anzuführen, eine Pfarre einfach verpachtet wurde, wie es 1372 der Kustos Heinrich zu Rhein tat, der dafür die beträchtliche Summe von 70 Pfund löste. Was nach Abzahlung dieser Summe noch übrigblieb, war das Einkommen des pachtenden Priesters Nikolaus von Ensingen. Merkwürdig berührt uns heute die Ehrfurchtlosigkeit, mit der der städtische Rat das Münster, das er als seine Kirche betrachtete, behandelte. Nicht nur wurden dort Versammlungen und Beratungen für städtische Angelegenheiten abgehalten, noch schlimmer war es, daß während des Gottesdienstes der Rat seine Boten ins Münster schickte, der Geistlichkeit Schweigen gebot, um seine Anordnungen zu verkünden (S. 130). Der Satz S. 172: „Seit dem 10. Jahrh. trat in der Christenheit eine merkwürdige Erkaltung im Eifer für den Kommunionempfang ein“ dürfte wohl in dieser Form im Hinblick auf die Forschungen P. Browes nicht zu halten sein. Schon in der Merowingerzeit ist der häufige Empfang der Kommunion eine Ausnahme (vgl. P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938). Gewünscht hätte ich die Beigabe einer Karte des mittelalterlichen Straßburg, auf der die wichtigsten kirchlichen Gebäude eingetragen sind.

Im Vorwort bemerkt der Verf., daß er bereits das Material gesammelt habe, um die Kirchengeschichte Straßburgs bis in unsere Zeit fortzusetzen, daß ihm aber durch einen widrigen Zufall der Kriegstage dieses Material verloren gegangen sei. Möge der Verf. durch diese Schwierigkeit sich nicht abhalten lassen, uns auch den Abschluß seines schönen Werkes zu schenken! Des aufrichtigen Dankes aller Freunde der Kirchengeschichte darf er versichert sein.

Siegburg.

W. Wilbrand.

Schreiber, Georg, Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich. [Sonderabdruck aus Archiv für Urkundenforschung XVII. Band, 3. Heft, S. 359—418.] Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1942.

Es ist bekannt und Schreiber hat selbst in rechtsgeschichtlichen Abhandlungen wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß sich Kluny aus seinem hochgesteigerten Transzendentalismus heraus nachdrucksamst um Befreiung der Niederkirchen aus laikaler Gewalt bemühte. Diesen kluniazensischen Kampf um die Entlaisierung der Eigenkirche auf einem kleineren Raum, im Bereich des Priorats Saint-Mont (Gascogne) genauer herauszuarbeiten ist Aufgabe und Kern der vorliegenden Studie. Saint-Mont eignete sich für eine derartige Untersuchung besonders gut, da im Cartulaire du Prieuré de Saint-Mont, herausgegeben von Jean de Jaugain (1904), ein etwa sechs Jahrzehnte (um 1055— gegen 1120) umspannendes Urkundenbuch mit zahlreichen Traditionsnotizen zur Verfügung steht. Nicht wenige Eigenkirchen hat Saint-Mont in dem angegebenen Zeitabschnitt, meist auf dem Wege der Vergabung, an sich gebracht und somit der unmittelbaren kirchlichen Verfügungsgewalt zurückgegeben. Schreiber begnügt sich jedoch nicht mit einer Statistik dieser Vergabungen. Er untersucht — und das sehr eingehend — auch die Beweggründe, von denen sich die Schenkgeber leiten ließen, die Gegenleistungen des Priorats, die Stellungnahme des Diözesanbischofs zu der Überführung der Niederkirchen in klösterliche Hand, die Rückwirkung dieses ausgedehnten Besitzerwerbes auf die kluniazensische Grundhaltung, die Eigenart des Urkundenstils der kluniazensischen Priorate. Darüber hinaus erfahren wir Näheres über die Entstehung und Sonderart dieser Priorate, die an die altbenediktinische Cella anknüpfen. Und schließlich oder genauer gleich zu Beginn bietet uns Schreiber eine kritische Überschau über neuere Arbeiten zur kluniazensischen Geschichte und eine Fülle von Hinweisen auf Fragen, die auf diesem Gebiet noch offen stehen und nach Lösung verlangen. Auch diese Abhandlung bekundet somit die außerordentliche Belesenheit des Verfassers, seine gründliche Vertrautheit mit den einschlägigen Problemen und seine Fähigkeit, eine Frage nicht nur bis zu Ende durchzudenken, sondern sie auch, mag sie noch so abseitig und örtlich begrenzt erscheinen, aus weiteren Entwicklungen heraus zu verstehen und von ihr aus umgekehrt wiederum die Hauptlinie zu beleuchten. Das gilt besonders vom letzten Abschnitt, der die kluniazensische Tragik, die eben in der erstrebten Besitzgewalt über die Niederkirche beschlossen war, bespricht und von ihr her den Aufstieg der Zisterzienser und Prämonstratenser verständlich macht. Die Studie bildet somit einen gewichtigen Beitrag zur Geschichte der kluniazensischen Idee und Wirklichkeit.

Zu S. 389 A. 1 wäre noch hinzuweisen auf Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 2, 332—355, zu S. 393 im besonderen auf S. 343 Abb. 7.

Dillingen a. d. D.

Friedrich Zoepfl.

Oswald, Josef, Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewalt über die altpreußischen Bistümer. [Beigabe zum Vorlesungsverzeichnis der Akademie Braunsberg W.-S. 1942/43.] Braunsberg 1943 (78 S.).

Es ist ein interessantes Kapitel aus der Kirchengeschichte des deutschen Ostens, das hier unter Heranziehung des einschlägigen gedruckten und zum Teil noch ungedruckten

Quellenmaterials und mit völliger Beherrschung der neueren deutschen Fachliteratur zur Darstellung kommt. Mit zu-treffendem Urteil wird ein wichtiger Abschnitt aus dem jahrhundertelangen Ringen zwischen Deutschtum und Polen-tum im Osten geschildert.

Nachdem durch die Begründung der Erzbistümer Gnesen und Gran um das Jahr 1000 der deutschen Kirche die Fortführung der großen Aufgabe im Osten unmöglich geworden war, die ihr Otto I mit der Errichtung des Erzbistums Magdeburg zuge-dacht hatte, war ihr nur noch die Möglichkeit der Missionierung und Ausbreitung nach dem Nordosten verblieben. Im Jahre 1201 wurde Riga als erstes deutsches Bistum in den baltischen Landen errichtet; als dann der weitere Ausbau der kirchlichen Organisation erfolgt und namentlich Preußen missioniert und hier vier Bistümer geschaffen worden waren, wurde durch Innocenz IV Riga zur Metropole für die baltisch-preußischen Gebiete erhoben. Die Handhabe für Gnesen, Ansprüche auf Eingliederung der preußischen Bistümer, besonders von Kulm, in den eigenen Metro-politanverband zu erheben, war dadurch geboten, daß die ersten Missionsversuche in Preußen polnischerseits unterstützt worden waren, und daß Innocenz III den Gnesener Erzbischof mit der Wahrnehmung bischöflicher Funktionen betraut hatte, solange in Preußen noch kein eigener Bischof eingesetzt war; auch die Prüfung und Beglaubigung der in die Preußenmission gehenden Zisterzienser war ihm übergeben worden. Doch mit dem Er-scheinen des Deutschen Ritterordens auf dem preußischen Missions-feld hörten die Einwirkungen von polnischer Seite auf; ebenso-wenig wurden aber auch die Ansprüche und Aussichten auf die Leitung der verselbständigten preußischen Kirche als Erzbischof verwirklicht, für die der erste preußische Missionsbischof Christian in erster Linie in Betracht gekommen wäre. Mit verschiedenen neueren Historikern ist der Verfasser geneigt, diesen Christian mit dem Abt Gottfried von Lekno zu identifizieren, und zu-treffend bemerkt er, daß Christian keineswegs polnischer Her-kunft gewesen zu sein braucht, wenn er auch von einem polnischen Zisterzienserkloster ausging. — Es entsprach dem Wunsch des von dem päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena unterstützten Deutschordens, der „in seinem Streben nach Autonomie auch in kirchlichen Dingen keine geistliche Zentralgewalt im neuen Staats-wesen zulassen wollte“ (S. 25), daß Preußen in mehrere Bistümer aufgeteilt wurde und diese dann dem fern gelegenen Erzbistum Riga unterstellt wurden. — Solange der Deutschorden seine Macht-stellung aufrecht erhielt, blieben Versuche der Gnesener Erz-bischöfe, das Bistum Kulm ihrer Metropolitangewalt zu unter-stellen, die zweimal im Ausgang des 13. und in den ersten Jahr-zehnten des 14. Jahrh. unternommen wurden, ohne Erfolg, obwohl Johannes XXII im Interesse der Entrichtung des Peterspfennigs sich die polnische These von der ursprünglichen Zugehörigkeit Kulms zur Gnesener Kirchenprovinz zu eigen machte. Anders wurde es, als seit Beginn des 15. Jahrh. der Niedergang des Deutschordens unaufhaltsam einsetzte. In dem für ihn so überaus ungünstigen zweiten Frieden von Thorn vom Jahre 1466, an dessen Verhandlung polnischerseits der bekannte Historiker Johannes Dlugosz teilnahm, der in seinen Geschichtswerken den Tatsachen zuwider den Herzog Miska als den Organisator der polnischen Kirche hinstellt, wurde gemäß dieser These die ursprüngliche Zugehörigkeit Kulms zur Gnesener Kirchenprovinz behauptet und dieses Bistum, dessen Gebiet an Polen abgetreten werden mußte, demgemäß Gnesen unterstellt. Aber trotzdem hat sich Kulm noch volle hundert Jahre bis zum Untergang des Erz-stiftes Riga im Jahre 1566 zäh gegen die Eingliederung in den Gnesener Metropolitanverband gewehrt. In diesem vom Verfasser eingehend geschilderten Ringen tritt vor allem die tapfere Persön-lichkeit des Bischofs Tiedemann Giese (1538—1549) hervor. Die Schlußkapitel der Arbeit befassen sich mit der Exemtion Ermlands und mit den Metropolitanverhältnissen des Bistums Pomesanien seit dem Thorner Frieden. — S. 16 Anm. 35 steht versehentlich Klemens VI statt Klemens IV.

Breslau.

Franz Xaver Seppelt.

Siedler, D., **Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus**. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 2.] Münster (Westf.), Aschendorff, 1941 (XV, 256 S. 8°). M. 12.

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit der Willens-lehre Alberts des Großen, die nicht zuletzt deshalb von Interesse ist, weil in ihr der durch die arabische Philosophie und den lateinischen Averroismus, aber auch durch den neuen Aristoteles hochgetriebene Intellektualismus mit dem traditionellen Voluntarismus nicht bloß in den die Theo-logie berührenden Fragen, sondern auch auf rein philo-sophischem Gebiet zu einem Ausgleich drängte. Albert hatte eben auch auf diesem Gebiet die der Hochscholastik ge-stellte Aufgabe zu lösen, den neuen Aristoteles in den über-kommenen Augustinismus einzubauen.

Verf. zeigt nun, wie Albert sich dieses Auftrages er-ledigte, indem er zuerst darstellt, was Albert über den menschlichen Willen lehrt. Er sondiert so Alberts Stellung-nahme zum menschlichen Willen als Naturtrieb und Wille, zum freien und überlegt freien Handeln, zum *liberum arbitrium* und zwar dessen metaphysischem Wesensgrund, physischer Wesensgestalt und Freiheit und endlich zum Verhältnis zwischen der Freiheit auf der einen Seite und Gnade und Sünde auf der andern Seite. An zweiter Stelle wird dann die Lehre Alberts vom göttlichen Willen geboten und hier, was Albert zu sagen hat von Dasein, Wesen und Freiheit des göttlichen Willens, von Gottes Willen als Grund des Geschöpflichen (Allmacht und Heiligkeit) und schließlich vom Objekt des göttlichen Willens, wobei auch der göttliche Heilswille und die Frage berührt wird, ob Gott Böses be-fehlen kann.

In seiner theologischen Willenslehre wird Albert als gemäßigter Voluntarist erfunden, der sich an den traditio-nellen Augustinismus hält, dabei es aber versteht, aristote-lische Ideen zu verwerten und platonisches und neuplato-nisches Gedankengut einzubauen. In der philosophischen Willenslehre neigt Albert in seiner Frühzeit zu Aristoteles und dessen Intellektualismus; er gerät aber mit zunehmendem Alter (in *De 15 problematibus* und in der *Summa theologiae*) stärker in den Bann des Augustinismus.

Sehr aner kennenswert ist, daß Verf. auch ungedruckte Werke Alberts heranzieht, und daß er ferner bestrebt ist, Albert nicht bloß in sein Milieu zu stellen, sondern auch seine Quellen und sein Nachwirken aufzudecken. Hierbei konnte er sich in vielen Punkten auf die bahnbrechenden und ungemein wertvollen Untersuchungen des wie nur ganz wenige um die Erforschung der Scholastik verdienten O. Lottin stützen.

Interessant sind die Feststellungen hinsichtlich des Ver-hältnisses Alberts zu Odo Rigaldi. Verf. möchte Alberts *Summa de creaturis* vor Odo Sentenzenkommentar und Quaestiones disputatae ansetzen, während umgekehrt Albert 1246 das 2. Buch der Sentenzenklärung Odo eingesehen und in seinem Sentenzenkommentar in überlegen selbständiger Weise verwertet hätte. Auch die *Summa Alexandrina* wird als von Odo Rigaldi gespeist erwiesen. Des fernereren wäre eine Abhängigkeit von Alberts *Summa theologiae* gegenüber der *Summa Alexandrina* auszusprechen.

Die Arbeit verdient volle Anerkennung und läßt wünschen, daß Verf. ihr weitere folgen lasse. Wir bedauern lediglich das Fehlen eines einleitenden Kapitels, das über die bereits vorliegenden Untersuchungen und deren Wert Aufschluß hätte geben sollen, und ebenso eines abschlie-

findenden Überblickes über die neuen Ergebnisse des vorliegenden Werkes, das allein schon mit Rücksicht auf die Nichtfachleute unter den Benützern nötig gewesen wäre.

Die einschlägige Literatur ist nicht restlos herangezogen worden. Zu S. 114 wäre auch mein Buch über das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) zu berücksichtigen gewesen. Zu S. 111 wäre eine Einsicht in meine Arbeit über die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik (Zeitschrift für kath. Theologie 55 [1931]) von Nutzen gewesen. Die auf S. 114 zweimal zitierte Arbeit: „Partes animae norma gravitatis peccati“ von „M. Landgraf“ stammt von mir. O. Lottin, von dem Verf. das Zitat unbesehen übernommen hat, meint aber mit M. nicht meinen Vornamen, sondern nach Art der Franzosen das höfliche *Monsieur*.

Bamberg.

Artur Landgraf.

Barbi, Michele, Dante, Leben, Werk und Wirkung, übertragen von Georg Engelhardt. Regensburg, Pustet, 1943 (256 S. kl. 8°). Geb. M. 4,20.

Wer die Ausgabe *Le opere di Dante, Testo critico* der Società dantesca (Florenz 1921) kennt, der kennt und ehrt schon lange den Namen M. Barbi. Er war der Dante-Forscher Italiens, dem schon als Dreiundzwanzigjährigem die Società Dantesca das Vertrauen entgegenbrachte, ihm die Vorbereitung der kritischen Ausgabe der *Vita Nuova* und der *Rime* zu übertragen. Seinem Organisationstalent verdanken wir die kritische Gesamtausgabe der Werke Dantes. Jetzt bringt Georg Engelhardt uns das Leben und Schaffen Barbis in der Studie zur intimen Kenntnis, die er seiner Übersetzung von Barbis Dantebuch vorausschickt: Michele Barbi, Ein Leben für Dante (S. 7—37). E. zeigt uns Barbis „manzonianische Seele“, zeigt ihn uns als den Sammler toskanischer Volkslieder, vor allem aber als den Dantisten seines Landes. Wir bekommen durch Engelhardt einen Überblick über die Beiträge Barbis zur zeitgeschichtlichen Forschung, zur Dante-Philologie und vor allem eine gute Einführung in das von Engelhardt übersetzte Buch, in dem Barbi uns das Ergebnis eines fast 50jährigen Dante-Studiums vorlegt: *Dante, vita opere e fortuna*, Firenze 1940.

Die Dantephilologie von heute hält gegenüber der vor 50 Jahren die Briefe Dantes für echt. Wer allerdings die Untersuchung von F. X. Kraus über die Dante-Briefe und die Ekloger auf den Seiten 282—317 seines großen Dante-werkes (1897) mit Barbis S. 113—119 und 131—133 vergleicht, wird außer einigen für die Echtheit sprechenden Hinweisen vergeblich eine gründliche Widerlegung der von Kraus und seinen Zeitgenossen vorgebrachten Bedenken gegen die Echtheit suchen. Barbi geht gar nicht in das Einzelne dieser sehr ernststen Bedenken ein. Mit der Bezeichnung „spitzfindige Tüfteleien einer schon einige Jahrzehnte zurückliegenden Kritik“ sind die tatsächlichen Unstimmigkeiten in den Briefen nicht geklärt. Man muß deshalb Friedrich Schneider „Dante, eine Einführung in sein Leben und Werk“, Weimar 1935 (S. 64—68), und die dortigen zusammenfassenden Ausführungen über die Echtheitsfrage der Briefe zu Hilfe nehmen, um sich gegenüber F. X. Kraus ein begründetes Urteil darüber zu bilden. Vor allem aber muß man Schneiders sorgfältige Spezialarbeiten zu Rate ziehen: „Dantis Monarchiae liber et epistolae ex Codice Vaticano Palatino 1729“, Romae 1930, und: „Die Handschriften des Briefes Dantes an Can Grande mit den bisher unbekannten, zum ersten Male veröffentlichten Hss der Biblioteca Nazionale in Florenz, Magliabechiano Cl. VII

1028 und Filza Rinuccini 19“, Zwickau 1938. Endlich „Dantes Briefe an die Fürsten Italiens und an Kaiser Heinrich VII aus Cod. 101 San Pantaleo 8 der Bibliothek Vittorio Emmanuele in Rom und Cod. Marcianus Latinus XIV 115 der Bibl. San Marco in Venedig“, Zwickau 1930.

In der Einleitung besonders der erstgenannten Ausgabe findet man die neuere Kontroverse kritisch dargestellt und besprochen. Ein Hinweis auf diese Arbeiten sollte in Engelhardts gelehrten Anmerkungen und Ergänzungen zu Barbis Buch nicht fehlen.

Völlig verändert hat sich gegenüber F. X. Kraus die Beurteilung der Eklogen durch Barbi (S. 131—133), und Friedrich Schneider hat diesem zugestimmt (Dante, S. 71—74). Auch die *Quaestio de aqua et terra*, die F. X. Kraus für eine 100 Jahre nach Dante liegende Fälschung hielt, ist durch Barbi als ein magistraler Akt in Verona anerkannt worden, dem sich Dante noch als 55jähriger unterzog (S. 78 und 133 ff.).

In der Beurteilung der *Vita Nuova*, des *Convivio*, der Schrift *De Vulgari eloquentia*, und der *Monarchia* herrscht zwischen Barbi und der zu Kraus' Zeiten geltenden Meinung größere Übereinstimmung. Bezüglich der Ausarbeitung der *Divina Commedia* vermißt man beim deutschen Herausgeber des Buches von Barbi einen Hinweis auf die sehr beachtenswerte Studie von Bassermann über die „Ur-Comedia“ im Dante-Jahrbuch 1930 (S. 211—235). Ihre Anregungen scheinen Barbi zu den ersten 4 Zeilen der S. 139 bestimmt zu haben. Friedrich Schneider ist hier — allerdings ohne Bassermann zu zitieren — viel ausführlicher in seinem Dante (S. 88—92). Er stützt sich auf Ferrettis Studie „I due tempi della composizione della Div. Com.“ (Bari 1935) und kommt zu dem Schluß, daß mindestens die Möglichkeit anzuerkennen ist, daß Dantes Arbeit an den ersten Gesängen der Hölle schon in die Florentiner Zeit fällt. Übereinstimmung besteht dann bei allen, daß mit 1307 die Hauptarbeit an der großen Dichtung beginnt, deren beide ersten Teile wohl zur Zeit von Heinrichs VII Römerzug (1310—1313) fertig vorlagen, während das *Paradiso* die letzten Lebensjahre des Dichters in Anspruch nahm.

In der Erklärung der *Divina Commedia* erquickt bei Barbi die entschlossene Realistik der Auffassung, die den hinter den wirklichen Gestalten stehenden Lehrgehalt nicht verkennt, aber eben doch den Figuren der Dichtung ihre Lebenswirklichkeit und ihre persönliche Bedeutung für Dantes Leben und geistiges Schicksal beläßt. „Die eigentliche Poesie erwächst der *Commedia* von wirklichen Menschenwesen her . . . und aus der Gestalt Dantes selbst, des Lebendigen, der unter die Verdammten tritt“ (S. 145). „Das *Purgatorio* kann man das Lied der Zärtlichkeit und der in sich gesammelten Melancholie nennen . . . Auch in ihm gibt es die Mannigfaltigkeit der Gestalten und Szenen . . . Die Wucht fehlt . . . aber in keiner anderen *Cantica* findet der Affekt des Dichters einen süßeren Ausdruck“ (S. 150—153). — „Wenn Poesie nicht nur Abbildung der sinnlich wahrnehmbaren Naturen oder Wiedergabe der gewöhnlichsten Empfindungen ist, wenn Poesie auch in der Glut liegt, mit der tiefe Wahrheiten erfaßt und ausgedrückt werden, dann darf man nicht sagen, daß sie im *Paradiso* schwächer wird oder sich verliert“ (S. 157). Auch Beatrice ist im *Paradiso* keine Allegorie der Theologie oder der ewigen Weisheit (Kraus), sondern: „Sie ist eine Selige und spricht von dem, was jeder Selige ganz natürlich bei seiner beständigen An-

schauung Gottes erfährt“ (S. 154). — Es tut wohl, nach all den allegorischen Verflüchtigungen in der früheren deutschen und noch in der neueren französischen Dantedeutung (Mandonnet noch 1935!) diese sachliche Würdigung bei Barbi zu lesen, die auch dem anderen italienischen Dantebuch eigen ist, das wir jüngst in deutscher Übersetzung vorgelegt erhielten: Gallarati-Scotti, Dante, übersetzt von Rich. Hoffmann (Berlin 1939).

Wenn ich der Realistik Barbis einen Vorwurf zu machen habe, so ist es der, daß er der Beichte Dantes im Purgatorio nicht genügend realen Ernst beimißt: „Er hat nichts Schweres begangen, doch . . . muß er gestehen, daß er sich nicht immer von Flecken und erdenhaften Gelüsten freizuhalten gewußt habe“ (S. 182). „*Tanto giù cadde*“ sagt Beatrice — und Dante haucht sein unhörbares Ja aus tiefster Scham! (Purg. 30, 136 und 31, 14). Diesen Ernst, den er noch unterstreicht durch Nennung seines Namens „*che di necessità qui si registra*“ (Purg. 30, 63), wollen wir weder mit Mandonnet noch mit Barbi abschwächen. Ich darf hier auf meine Purgatorio-Studie im Dante-Jahrbuch 1936 verweisen (S. 1 ff.). „*A tanta accusa tua confession conviene esser congiunta*“ (Purg. 31, 5 f.). Dieses ernste Wort Beatrices an den Dichter muß auch vom realistischen Dante-Interpreten ernst genommen werden.

Noch eine Bemerkung ist zu machen: S. 90 spricht Barbi von der „gebräuchlichen Stilform“ der „Vision“, die Dante in der Vita nuova häufig anwendet. S. 137 wird der Schluß der Vita nuova zitiert, der von jener entscheidenden Vision spricht, aus welcher der feierliche Entschluß zur Lebensarbeit an dem großen Lob- und Dankeslied auf Beatrice erwachsen ist. Der wirklich realistische Dante-Erklärer hat meines Erachtens auch die Realität dieser Vision, dieser „una mirabile visione“ anzuerkennen, eben deshalb, weil sie als Quelle seines „feierlichen Entschlusses“ von Dante selbst bezeichnet wird. Ich möchte heute annehmen, daß dem Dichter jene mystische Vision der Trinität einmal gnadenhaft gewährt wurde, die er im Schluß des Paradiso in Worte gekleidet hat. Denn das Kennzeichen echter mystischer Erfahrung ist es gerade, grundlegende Lebensentschlüsse zu begründen, denen der Empfänger solcher Gnade zwar wieder untreu werden kann, wie Dante tatsächlich wieder Jahre lang untreu wurde, die aber, wenn in Reue und Zerknirschung wieder aufgenommen, zu größter Lebensleistung führen können. Die Geschichte der echten kirchlichen Mystik zeigt dafür manche Belege bis zur Gegenwart. Die bedeutendste Parallele zur Danteschen Vision und Dichtung bietet das mystische Geschehnis dar, das Johannes vom Kreuz in dem Einleitungsgedicht seines „Aufstiegs zum Berg Karmel“ schildert. — Einmal deutet Barbi Ähnliches an, wenn er S. 166 schreibt: „Wichtiger ist es, festzuhalten, daß die Commedia . . . nicht als ein allegorisches Gedicht entworfen wurde, sondern als die Darstellung einer Offenbarung . . . damit Dante verkünde, was ihm Gott während seiner schicksalhaften Wanderung zum Heil der verirrtten Menschheit schauen und hören lassen wollte“. Dante war Empfänger wirklicher mystischer Erfahrungen, das scheint mir, je länger, je mehr, die wahre Erklärung für „die Geburt der Commedia“ zu sein.

Freiburg i. Br.

Engelbert Krebs.

Van Helmond, B. L., O.P., *Mas'oud du Tour 'Abdin. Un mystique syrien du XV^e siècle. Étude et Texte.* [Bibliothèque du Muséon, Vol. 14.] Louvain, Bureau du Muséon, 1942 (XIV, 64, 103* S.).

In der Hs 256 (geschr. um 1481/2) des chaldäischen Klosters „U. L. F. der Saaten“ bei Alqoš ist unter dem Titel „Das geistliche Schiff“ eine Sammlung asketischer Abhandlungen eines Mönches Mas'ud erhalten, über die J.-M. Vosté, *Le Muséon* 39 (1936) S. 1—30 Näheres berichtete; geschrieben ist sie von 'Aziz, einem Schüler des Verfassers, der auch eine Biographie seines Lehrers bis zu

dessen Erhebung zur Bischofswürde beifügte. Vosté hat außer letzterer noch zwei kürzere Texte der Sammlung mit französischer Übersetzung ebenda veröffentlicht: eine Paraphrase des Johannesprologs im siebensilbigen Metrum und einen Traktat über die geistliche Freude. Das bemerkenswerteste Stück legt nun P. van Helmond vor: eine lange Abhandlung im zwölfsilbigen Metrum über die Trinität, Inkarnation und die göttlichen Gnadengaben. Inhaltlich bietet freilich dieser Text nichts, was uns neue Erkenntnisse über Dogma und Askese der syrisch-jakobitischen Kirche brächte; der Herausgeber sagt selbst (S. 29): „(Son discours) constitue plutôt une suite plus ou moins cohérente de méditations théologico-mystiques, écrites dans un style simple et sans relief“. Trotzdem verdient die Schrift als Specimen der theologischen Geisteshaltung aus einer sonst fast literaturlosen Spätperiode einige Beachtung.

Der Herausgeber schickt dem Text eine umfangreiche Studie voraus, in der er über Leben und Werke Mas'uds und besonders über den edierten Traktat berichtet. Aus der Biographie des 'Aziz erfahren wir, daß M. im Alter von etwa 22 Jahren, um 1452/3, Mönch wurde, wahrscheinlich im Kreuzkloster bei Zāz, das unter der Leitung des Bischofs Dionysius stand. Nach fünf Jahren zog er sich in eine Einsiedlerzelle zurück, bis er nach weiteren fünf Jahren an die Spitze des Klosters gestellt wurde; als Oberer bemühte er sich um die Wiederherstellung seines und anderer Klöster des Tūr-'Abdīn, über die der Herausgeber alle erreichbaren Notizen gesammelt hat. Etwa 1480/1 wird M. zum Bischof des Kyriakosklosters in Zargel bei Ḥisn-Kēphā gewählt und nimmt den Namen Basilius an; damit schließt die Biographie des 'Aziz; eine unvollständige Autobiographie, die in der Hs enthalten ist, soll nur Angaben über Visionen und geistliche Betrachtungen bringen ohne irgendwelche geschichtliche Nachrichten. Die Frage, ob unser M. identisch sei mit dem gleichnamigen Gegenpatriarchen des Tūr-'Abdīn, muß nach den Untersuchungen H.s unentschieden bleiben. Ich möchte hier noch auf eine Notiz hinweisen, die sich in der Hs 159 C der Sammlung Mingana findet (A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Vol. I. Cambridge 1933, S. 364). Die Vorlage dieser ist ein Codex der Thomaskirche in Mossul, geschrieben im Kyriakoskloster in Zargel im Jahre 1483, zwei Jahre nach Erneuerung des Klosters; der Mönch David schrieb ihn „für seinen geistlichen Vater, Basilius Mas'ud, Bischof von Zargel, Ḥisn-Kēphā, der festen Stadt Se'ert und Hamrud (?)“; die folgenden Synchronismen der kirchlichen Obern seiner Zeit geben, falls sie von Mingana vollständig wiedergegeben sind, auch keine Lösung der Frage.

Das in der einzigen Hs überlieferte Werk des M. enthält außer dem hier herausgegebenen Stück Traktate über das asketische Leben, zum Teil auch unter dem Titel von Briefen, über biblische Themen, ferner zwei Reden über den Tod des Bischofs Dionysius. Der Form nach sind sie größtenteils im sieben- und zwölfsilbigen Metrum abgefaßt, einige auch mit alphabetischer Akrostichis. Mit letzterer bringt van H. die Bezeichnungen „wardūne“ (Vosté las „wazzūne“) und „masqanē“ der Biographie in Zusammenhang und möchte darunter die fallende und steigende Abfolge des Alphabets verstehen; nach Chabot wäre eher an die wechselnden Zustände der geistigen Hochspannung und Niedergeschlagenheit zu denken. Da M. angeblich Illiterat war, haben seine Schüler auf Anordnung des Bischofs Dionysius die Ansprachen niedergeschrieben; M. soll auch nach 'Aziz „Sedrē“ verfaßt haben und nach einer späteren Randnotiz sogar drei „Anaphoren“. — Van H. widmet dem edierten Text eine gründliche Behandlung hinsichtlich aller wichtigen Punkte: über die sprachliche Form, besonders aber über die Lehre M.s; seine Anschauungen über Trinität, Angelologie, Anthropologie, Sakramente, das zukünftige Leben, Mystik und Askese werden eingehend analysiert, Quellen und Abhängigkeit von älteren Lehrern der Theologie und Mystik nach Möglichkeit festgestellt.

Der zweite Hauptteil des Buches gibt den syrischen Text der Abhandlung wieder, nach dem Metrum (Strophen zu zwei Versen mit je dreimal vier Silben) gesetzt; es folgt die lateinische Übersetzung mit ausführlichen sprachlichen und sachlichen Anmerkungen, und die bereits von Vosté herausgegebene Biographie, ebenfalls mit lateinischer Übersetzung. Ein Register der Bibelfstellen und Eigennamen ist beigelegt.

Die Ausgabe dieses Textes, der kaum etwas Neues bietet, sondern als eine Quelle für das Fortleben älterer theologischer und asketischer Überlieferungen in einer Spätzeit bewertet werden muß, ist mit größter Sorgfalt hergestellt; alle Fragen, die Text und Inhalt stellen, sind nach Möglichkeit beantwortet, Quellen und Literatur sind ausgiebig benutzt. Man darf darum wünschen, daß P. van H. nach dieser ausgezeichneten Arbeit, die aus dem Orientalistischen Institut der Universität Löwen hervorgegangen ist, uns noch weitere Beiträge zur Erforschung der syrischen Literatur schenkt.

Münster (Westf.).

Adolf Rücker.

Simon, Matthias, Evangelische Kirchengeschichte Bayerns.
2 Bände. München, Paul Müller, 1942 (785 S. 8°). M. 16,60.

Sehen wir von dem allerdings sehr weitgreifenden Artikel „Bavière“ im Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 6, 1932, 1524—1626 (A. Bigelmair) ab, so besitzen wir eine Geschichte der katholischen Kirche in Bayern nicht. G. Pfeilschifter-München beabsichtigte, in Verbindung mit Fachgenossen sich an eine mehrbändige bayerische Kirchengeschichte zu machen (vgl. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 7, 1934, 86—92). Allein er nahm die Absicht mit ins Grab und ein Erbe seines Planes scheint nicht erstanden zu sein.

Da ist die evangelische Kirche Bayerns r. d. Rheins nun besser daran. Sie erhält mit dem vorliegenden Werk eine allseitige, erschöpfende Darstellung ihrer Geschichte. Verfaßt hat sie ein einzelner, und noch dazu einer, der von Schule und Kirchenamt stark in Anspruch genommen ist und sich nicht mit gesammelter Kraft dem großen Werk widmen konnte. Allerdings bekennt der Verf. dankbar, daß er von den verschiedensten Seiten, vor allem von dem Herausgeber der Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte Archivdirektor K. Schornbaum in Nürnberg Hilfe und Förderung erfahren hat. Aber die Hauptarbeit hat er doch selbst geleistet. Und die war nicht gering. Wenn der Verf. auch auf archivalische Forschungen anscheinend verzichtet hat, den kaum übersehbaren, vielverzettelten Stoff zu sammeln, zu sichten, in übersichtliche Gliederung zu bringen, das war eine Leistung, die vorbehaltlose Anerkennung verdient.

Simon beginnt seine evangelische Kirchengeschichte Bayerns nicht wie einst (1863) E. F. H. Medicus erst mit der Tat Luthers. Ausgehend von dem Gedanken, daß die Reformation nicht etwas völlig Neues bringen, sondern eine Reinigung der mittelalterlichen Kirche und ihre Erneuerung aus dem Evangelium erstreben wollte, setzt Simon ganz richtig mit der Christianisierung Bayerns ein und verfolgt die Schicksale der bayerischen Kirche durch das ganze Mittelalter. Allerdings ist den etwa 1500 Jahren mittelalterlicher Geschichte ein weit engerer Raum (158 S.) zugewiesen als den etwa 400 Jahren der Folgezeit (526 S.). Die Darstellung bricht, was viele bedauern werden, mit der Neugestaltung der bayerischen Landeskirche nach der Staatsumwälzung von 1918 ab.

Eine besondere Schwierigkeit für jede bayerische Kirchengeschichte und für eine solche der evangelischen Kirche in verstärktem Maß liegt darin, daß Bayern seine heutige Ausdehnung über Schwaben und Franken hin erst in der napoleonischen Zeit erhielt, daß also bis dahin zahlreiche heute bayerische Gebietsteile eine ganz andere Entwicklung durchliefen als das Kernland. Soll man mit der Geschichte dieser Gebietsteile erst in dem Zeitpunkt einsetzen, in dem sie zu Bayern kamen und ihre frühere Geschichte an dieser Stelle etwa kurz nachholen? Oder soll man die Geschichte der einzelnen bayerischen Gebietsteile bis zu Beginn des 19. Jahrh. unverbunden nebeneinander hinsetzen? Oder soll man das heutige Bayern gedanklich bis an den Anfang zurückverlegen und so die Geschichte einer gedachten und später erst verwirklichten Einheit schreiben? Simon hat sich für die letztere Möglichkeit entschieden und wie ich glaube, ganz mit Recht. Allerdings besteht bei solcher Anlage die Gefahr, daß die Darbietung auf lange Strecke im Annalistischen stecken bleibt, eine Gefahr, der auch Simon nicht ganz entgangen ist. Erst vom 19. Jahrh. ab ist der Stoff ganz durchgeformt.

Eine andere Gefahr hat Simon dagegen mit Glück vermieden, die Ausfälligkeit gegen die alte, besonders gegen die mittelalterliche Kirche. Der Katholik würde ja manches anders sagen, manche Schärfe mildern, auch die eine oder andere kleine Bosheit unterdrücken. Aber im großen und ganzen hat sich Simon einer vornehmen Sachlichkeit beflißen und auch an der mittelalterlichen Kirche die lichten Seiten offen und freudig anerkannt. Man freut sich z. B. der durchaus gerechten Beurteilung des h. Bonifatius, der Klöster der Frühzeit und ihrer Kulturleistungen, des Investiturstreites. Auch das spätere Mittelalter wird nicht in Bausch und Bogen verdammt; es wird gerne zugegeben, daß auch in der hierarchischen Kirche der mittelalterlichen Endzeit „reiches, echtes Leben blühte“ (S. 132).

Ein Werk, das eine solche Fülle von Stoff zu bewältigen hat, das jede Seite des kirchlichen Lebens (Kirchenbildung, Lehre, Kult, Frömmigkeit, Zucht, Kunst usw.) behandelt, kann nicht beim ersten Wurf an allen Ecken und Enden ausgereift sein. Es muß sich erst in der Benützung vollenden. Wenn ich, vornehmlich aus meinem engeren Arbeitsgebiet heraus, für die kommende Neuauflage verschiedene Einzelverbesserungen empfehle, so möge der Verf. das nicht als Beckmesserei, sondern als Mitarbeit an der Ausreifung des verdienstvollen Werkes betrachten.

Der S. 21 genannte Abt Valentin war kaum Bischof von Augsburg; vgl. M. Heuwieser, Geschichte des Bistums Passau I, Passau 1939, 42 f. — Die Moosbergsiedlung bei Murnau (S. 28) war eine einfache *mansio* und hatte nicht die Bedeutung, die ihr von mancher Seite zugeschrieben wird. — Ob der h. Magnus ein Ire war (S. 32), wissen wir nicht. Er kann auch Alamanne gewesen sein. Gegen die Vermutung, er habe St. Gallen verlassen, weil dort die Columbanregel durch die Benediktusregel ersetzt worden sei, hat bereits Baumann, Geschichte des Allgäu 1, 97 f. Stellung genommen. — Die in alamannischen Gräbern, auch bei Schretzheim, gefundenen Löffelchen als eucharistische Löffelchen anzusprechen (S. 32), ist abwegig; vgl. J. Braun, Das christliche Altargerät in seiner geschichtlichen Entwicklung, München 1932, 265—279. — Die Uffilafibel wird um 700, nicht um 600 (S. 33) anzusetzen sein. — Benediktbeuren (das die übliche Schreibweise!) ist nicht 740 geweiht worden (S. 44), sondern um 752, wie S. 47 auch richtig gesagt ist. — Zur Frage des Bistums Neuburg-Staffelsee (S. 46 f.) ist nun zu vergleichen Zeitschrift f. bayerische Landesgeschichte 13, 1941, 94—101. — Pippin war nicht Hausmeister (S. 50),

sondern Hausmaier. — Die Entwicklung der klösterlichen Niederlassung bei St. Afra in Augsburg (S. 545) ist wohl so zu denken, daß sich beim Grabe der Heiligen eine Mönchsgemeinde bildete, deren Abt Bischof und deren Kirche Kathedrale des Augsburger Sprengels war. Die Mönchsgemeinde stellte den Domklerus dar, dem sich nach und nach weltliche Kleriker für die Seelsorge beigesellten. Mit der Zeit wird es sich als vorteilhafter herausgestellt haben, den Bischofssitz in die Stadt Augsburg selbst zu verlegen. Dorthin zogen mit dem Bischof die weltlichen Domkleriker, während die Mönche bei St. Afra verblieben. Später verwandelte sich auch die Mönchsgemeinde von St. Afra in ein Kanonikerstift. 1012 zog dann dort die Benediktusregel ein. — Ottenbeuren ist der Überlieferung nach 764 gegründet, nicht erst nach 800 (S. 54). — Ellwangen wurde um 750 gegründet, nicht um 764 (S. 55). — Bischof Udalrich hat nicht persönlich an der Lechfeldschlacht teilgenommen (S. 78). — Um Mißverständnisse auszuschalten, wäre S. 54 letzte Zeile vor „niedergeschrieben“ einzuschalten „erstmal“. Auch wäre zu empfehlen, die von M. Weigel übernommene Auffassung, das sog. Wessobrunner Gebet sei bei St. Emeram in Regensburg entstanden und dort erstmals niedergeschrieben worden, als Hypothese zu kennzeichnen. — St. Stephan in Augsburg ist sicher unter Bischof Udalrich gestiftet worden (968), und zwar von ihm selbst (S. 85). — Als letzter deutscher Papst gilt Hadrian VI (S. 88). — B. Embriko von Augsburg scheint sich von dem Verdacht der Simonie gereinigt, sich also nicht einfach unterworfen zu haben (S. 90). — Das Gottesgericht, das Bischof Embriko 1075 auf sich genommen haben soll, fand der Überlieferung nach nicht in Augsburg (S. 90), sondern auf einem königlichen Tag zu Ulm statt. Im übrigen wird der Vorgang von dem gregorianisch gerichteten Annalisten von St. Blasien überliefert und hält nicht jedem Zweifel an seiner Geschichtlichkeit stand; nach den Augsburger Quellen ist Embriko selig im Herrn entschlafen. — Nach Bischof Embrikos Tod hatten die Augsburger Wigolt zum Bischof gewählt, worauf König Heinrich seinen Kaplan Siegfried zum Bischof bestellte. Die Reihenfolge der Ereignisse ist also umgekehrt als wir S. 91 lesen. — Windberg war Prämonstratenser-, nicht Benediktinerkloster (S. 95; richtig S. 101). — Der Satz S. 133, es seien erst Früh-, dann Mittel-, schließlich Engel- und andere Messen gestiftet worden, erweckt beim Leser, der in der Sache nicht zu Hause ist, die falsche Vorstellung, als hätten sich die genannten Messegruppen zeitlich abgelöst, was keineswegs der Fall ist. Übrigens gab und gibt es Engelmessen verschiedener Art; Simon meint anscheinend die am Donnerstag gebräuchlichen Ämter coram exposito zu Ehren des Brotes der Engel. Bepfründete Engelmessen sind kaum namhaft zu machen; es gab wohl gestiftete, aber nicht bepfründete Engelmessen und Engellämter. — Die Entstehung Ettals ist anders verlaufen als es S. 136 dargestellt wird. Ettal wurde 1330 als Benediktinerstift gegründet und 1332 mit Mönchen aus Reichenbach besiedelt. Dem Benediktinerstift war ein Ritterstift angegliedert, das um 1350 wieder einging. — Nach den neuesten Forschungen (vgl. B. Kraft, *Andechs* Studien 1, München 1937, 155–260) entstand in Andechs um 1392 ein Benediktinerkloster, das um 1410 durch ein Augustinerchorherrnstift abgelöst wurde, um 1455 wieder einem Benediktinerkloster Platz zu machen (zu S. 136). — Kloster Zimmern (S. 136) ist nicht wiederholt gewandert, sondern nur einmal, von Stahelsberg nach Zimmern. — Die Augustinereremiten (S. 137) haben in Mindelheim nicht einen anderen Eremitenorden abgelöst, sondern das Wilhelmitenloster zu Bedernau hat sich um 1256 in einen Augustinerkonvent umgewandelt, und dieser ist dann 1263 nach Mindelheim übersiedelt. — Maihingen (S. 137) ist bereits 1437 gegründet und von Gnadenberg aus besiedelt worden. — Zu den Hostienwundern wäre P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938, heranzuziehen. — Unter Jahrtag (S. 139) verstehen wir den jährlichen Gedächtnisgottesdienst für einen Verstorbenen, nicht die alljährliche Feier eines Kirchenfestes. — Druckereien (S. 143) gab es vor 1500 auch noch in anderen heute bayerischen Städten, z. B. in Lauingen, Memmingen. — Ablässe wurden einer Kirche nicht ausschließlich gegen Geld

verliehen (S. 148). — Nicht recht verständlich ist mir der Satz (S. 148): Von solchen örtlichen Ablässen konnte schon ein kleiner Privatmann wie Degenhart Pfeffinger in seiner Kirche zu Salmannskirchen etwa für 750 Jahre besitzen. — Wenn Bischöfe gegen eine Stadt, die einen sittenlosen Geistlichen bestrafen wollte, Stellung nahmen, so nicht deshalb, weil sie die Unsittlichkeit des Klerus zu schützen beabsichtigten, sondern deshalb, weil sie das Vorgehen des Rates als Einbruch in die geistliche Rechtssphäre betrachteten (S. 150). — In Mindelheim bestand nicht ein Klarissen- (S. 170), sondern ein Franziskanerinnenkloster. Daß der Augsburger Bischof auf Betreiben der Oberin dieses Klosters gegen Johannes Wanner einschritt, ist nicht bekannt. — Es steht nicht unbedingt fest, daß Sebastian Lotzer die 12 Artikel der Oberländer Bauernschaft verfaßt hat (S. 189). Für die Verfasser-schaft können auch Hubmaier und Schappeler in Frage kommen. — Wiedertäufer (S. 200) gab es auch (1528) in Mindelheim, worüber ich Näheres in meiner Geschichte der Stadt Mindelheim bringen werde. — Statt Kaiser (S. 208) schreibt man zutreffender Käser; vgl. F. Leeb, Leonhard Käser, Münster (Westf.) 1928, 18 f. — Der S. 365 angeführte Schwenckfeldianer hieß Adam Reiser, nicht Reisner. Er wird mit dem Mindelheimer Stadtschreiber Adam Reißner, der übrigens auch zu Schwenckfeld Beziehungen hatte, kaum etwas zu tun haben. — Der Augsburger Kardinal-bischof hieß Otto Truchseß v. Waldburg, nicht Otto v. Truchseß (S. 372). — Als Verfasser der Schrift „Deutschland in seiner tiefen (!) Erniedrigung“ (S. 541) wird neuestens der Nürnberger Jurist Dr. Johann G. Leuchs zu erweisen gesucht; vgl. *Historische Zeitschrift* 166, 1942, 196. — Sehr mißverständlich ist die Ausdrucksweise, am Himmelfahrtsfest sei „eine Puppe zur Kirchen-decke“ hinaufgezogen worden (S. 564). Es handelt sich um die Figur des Auferstehungschristus. — Zur katholischen Erweckungsbewegung (S. 592 f.) wäre J. Rottenkolber, *Geschichte des Allgäus*. Das 19. Jahrhundert, München (1938), 236–238, heranzuziehen gewesen. — Statt Hüttenried S. 592 A. 1. Huttenried. — Feneberg (S. 593) war nicht an der Hochschule, sondern am Gymnasium zu Dillingen Professor. — Schmid war in Thannhausen Benefiziat, nicht Pfarrer (S. 594). — Bei den Ausführungen über Sailer vermißt man Hinweis auf Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, München 1925. — S. 724 A. 32 wäre als das maßgebende Werk Th. Specht, *Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen*, Freiburg i. Br. 1902, anzuführen gewesen. Überhaupt weist das Literaturverzeichnis trotz seines Umfangs (S. 687–701) manche Lücken auf. Vor allem vermißt man so wichtige Reihenwerke wie das *Corpus Catholicorum* und die Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte.

In der Ausstattung ist geschehen, was gegenwärtig möglich ist. Dank verdient die Beigabe von Karten und von Abbildungen kirchengeschichtlich bedeutsamer Persönlichkeiten und Stätten. Wenn ich vorschlage, bei einer Neuauflage die Anmerkungen größer zu drucken und an anderer Stelle unterzubringen als sämtliche am Schluß des 2. Bandes, so spreche ich wohl den meisten Benützern aus dem Herzen.

Dillingen a. d. D.

Friedrich Zoepfl.

Aland, Kurt. Spener-Studien. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus I. [Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von E. Hirsch und H. Lietzmann †, 28.] Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1943 (213 S. gr. 8°). M. 14.

Diese Studien setzen sich aus zwei ungleichartigen Abschnitten zusammen. Im ersten Teil sind sie Untersuchungen zu Philipp Jakob Speners „*Pia desideria*“. Ihre zweite umfassendere Hälfte macht Angaben über Archivbestände zu Speners letztem Lebensabschnitt als Konsistorialrat und Propst an St. Nicolai in Berlin und teilt einschlägige Aktenstücke mit.

Die Untersuchungen des ersten Teils gelten der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der berühmten Abhandlung, ihrem Inhalt samt den Gutachten von Speners Schwägern zu ihr, ihren Quellen und Abhängigkeiten, ihrem Echo und ihrer Wirkung. Bekanntlich erschienen die „*Pia desideria*“ im Jahre 1675 zum erstenmal als Einleitung zu einem Neudruck der „*Postille*“ Johann Arndts von 1606 und kamen unmittelbar nachher in neuer Bearbeitung als Sonderdruck heraus. Von dieser Einzelausgabe „ist die historische Wirksamkeit ausgegangen“ (S. 7). Sie liegt auch dem selbständigen Abdruck zugrunde, den Aland schon kurz vor dem Erscheinen unseres Buches besorgt hat (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von H. Lietzmann, Nr. 170, Berlin 1940). Über Speners Verhältnis zu verwandten theologischen Schriftstellern, insbesondere zu dem vielgenannten Labadie, urteilt Aland recht abwägend, der Beweis einer unmittelbaren Abhängigkeit lasse sich nicht erbringen. „Wir befinden uns immer in der gleichen Atmosphäre des Strebens nach einer Reformation der in der Kirche und im Christentum eingerissenen Mißstände, nach einer Verwirklichung der christlichen Theorie, nach einer praktischen Auswirkung der Frömmigkeit auf das Leben der Christen“ (S. 57). Sehr starken Einfluß auf Speners Auffassungen übte die Straßburger evangelisch-theologische Fakultät, insbesondere — worüber freilich auch in unserer Arbeit noch nicht endgültig befunden werden kann — ihr Mitglied Dannhauer aus. Es können zahlreiche Urteile über die „*Pia desideria*“ nachgewiesen werden, die in der Hauptsache zustimmend lauten.

Aland rechnet in dem Buch mehr als in den „*Kleinen Texten*“ damit, daß der als B bezeichnete Druck der „*Pia desideria*“ vom Herbst 1675 überhaupt nicht existierte. Lag dieses Ergebnis nicht von vorneherein nahe? Andererseits wäre die Aufzählung der Ausgaben aus „*Kleine Texte*“ S. III f. im Buch wohl am besten wiederholt worden.

Daß Spener von 1691 bis zu seinem Tode 1705 hier in Berlin wirkte, war Anlaß, die Materialien über ihn im Geheimen Staatsarchiv, in der Staatsbibliothek, im Stadtarchiv und im Archiv der Nikolaikirche zu besprechen und Wesentliches aus ihnen gleich zu drucken. Auf Einzelmitteilungen aus den Angaben über die Archive und aus dem Aktenbefund muß ich an dieser Stelle verzichten. Der Aktenanhang unseres Buches zählt nicht weniger als 73 Nummern. Es mag nur vermerkt sein, daß zum Beispiel die „nahezu unbekannte“, aber für ihresgleichen bezeichnende Geschichte des Archivs von St. Nicolai erörtert wird, obwohl „der tatsächliche Beitrag, den“ es „zur Berliner Wirksamkeit Speners liefert . . . an dem gemessen, was man hier eigentlich erwarten sollte, sehr dürftig“ ist (S. 96).

Der Verf. geht seinen Fragen meist bis in ihre letzten Verästelungen nach. Besonders viel Sinn zeigt er für bibliographische Ermittlungen und literarische Abhängigkeitsverhältnisse. Er tut viel nützliche Vorarbeit für die Spener-Biographie auf archivalischer Grundlage, durch die das bis heute maßgebliche Werk von Paul Grünberg, Göttingen 1893—1906, einmal ersetzt werden soll.

Berlin.

A. Schnütgen.

Rougt de Journal, M. J., S. J., Nonciature de Litta, 1797—1799. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943 (LXVIII, 452 S. gr. 8°).

Lorenzo Litta, Sprößling einer Mailänder Grafenfamilie, war von 1794 bis 1797 Nuntius in Warschau gewesen.

Da er sich hier als tatkräftigen und begabten Diplomaten bewährt hatte, wurde er anschließend von Papst Pius VI als außerordentlicher Nuntius an den russischen Zarenhof geschickt. Seit zwölf Jahren war dort kein offizieller Vertreter Roms mehr erschienen. Littas Sendung war äußerlich durch die Feierlichkeiten der Krönung des Zaren Paul I (1796—1801) veranlaßt. Ihr eigentlicher Zweck war aber die Neuorganisation der katholischen Kirche in Rußland, die durch die Zarin Katharina II, die Mutter Pauls I, weitgehende Einschränkungen erlitten und durch die Teilungen Polens beträchtlichen Zuwachs bekommen hatte. Litta löste seine Aufgabe gut. Nach geschickter Überwindung verschiedener Schwierigkeiten gelang ihm im Jahre 1798 die Errichtung einer russischen lateinischen Kirchenprovinz mit dem schon seit 1783 bestehenden Erzbistum Mohilew (Mogilew in Weißrußland) und den fünf Suffraganbistümern Wilna, Samogiten, Luzk-Schitomir, Kamenetz und Minsk. Auch die Wiederherstellung der von Katharina II gänzlich unterdrückten Hierarchie des griechisch-unierten Ritus brachte er zuwege (ruthenisches Erzbistum Polozk mit den beiden Suffraganbistümern Brest-Litowsk und Luzk). — Littas russische Nuntiatur ist aufs engste auch mit der Leidensgeschichte des Papstes Pius VI verknüpft. An ihn hatte sich nämlich der Papst nach dem Überfall der Franzosen auf den Kirchenstaat im März 1799 gewandt, um die Vermittlung des ihm von einem früheren Besuch her persönlich bekannten Zaren zu erlangen. Welchen Widerhall sein Hilferuf in Petersburg weckte, erhellt daraus, daß Paul I ihm nicht bloß Petersburg oder Moskau als Regierungssitz anbot, sondern sich auch bereit erklärte, bewaffnete Streitkräfte zu senden, was indes beides der Pontifex ablehnte. — Auch für die Geschichte des Malteser Ritterordens ist Littas Petersburger Tätigkeit von Bedeutung geworden. Unter seiner Beratung errichtete Paul I ein russisches Großpriorat dieses Ordens, ernannte Litta Bruder, den Grafen Julius Litta, zum Großprior desselben, ihn selber aber zum Großalmosenier, und als Napoleon Malta besetzte, da nahm er zuerst den Titel eines Protektors des Ordens an, ja schließlich ließ er sich sogar zu seinem Großmeister erwählen (an Stelle des abgedankten Großmeisters Ferd. Hompesch). Da der Papst einen Schismatiker in dieser Würde nicht bestätigen konnte, gab es eine starke Abkühlung zwischen diesen beiden bisher so freundschaftlich sich gegenüberstehenden hohen Machträgern. Eine von Paul I vermutete Indiskretion des Papstes bzw. seiner Umgebung in Sachen der russischen Hilfeleistung gegen die Franzosen vertiefte die Verstimmung. Als ihr Opfer mußte Litta im Mai 1799 beinahe über Nacht die Stätte seines zweijährigen erfolgreichen Wirkens verlassen.

Damit sind die Hauptpunkte der Petersburger Tätigkeit Littas, wie sie sich in der vorliegenden Aktenpublikation widerspiegelt, kurz umschrieben. Versteht sich, daß daneben noch manches andere vorkam. So enthalten z. B. die Dokumente für die Geschichte des nach seiner Aufhebung zunächst in Rußland noch weiterbestehenden Jesuitenordens einige neue Einzelheiten. Auch auf die kirchlichen Zustände im deutschen Nordosten, in den durch die polnischen Teilungen an Preußen gekommenen Gebieten fallen Streiflichter. Bemerkenswert erscheint hier vor allem, daß die Diözese Ermland vom Nuntius als zur Metropole Gnesen gehörig erklärt wird, während doch die Ermländer seit dem Untergang des Erzbistums Riga in der Reformationszeit behaupteten, exempt

zu sein (siehe insbesondere die umfangreiche Schlußrelation des Nuntius, deren neunter Artikel von der Lage der katholischen Kirche in jenen Teilen des ehemaligen Polens handelt, die zur preußischen Krone gekommen waren; S. 441—443).

Wie es sich bei den Herausgebern von Nuntiaturreportagen als Brauch herausgebildet hat, verarbeitet auch Rouët de Journal sein dargebotenes Aktenmaterial (S. 1—445) in einer umfänglichen Einleitung (S. VII—LXV) zu einem geschichtlichen Gesamtbild der Petersburger Nuntiaturreportagen Littas. Man kann über diese Gepflogenheit verschieden denken. Sicher scheint zu sein, daß die der Öffentlichkeit erstmals unterbreiteten Berichte dadurch viel von dem Reiz der Unmittelbarkeit verlieren. Manch einer, der sonst gezwungen wäre, diese selbst zu studieren, begnügt sich mit den abgeleiteten Ausführungen des Bearbeiters. Andererseits muß zugegeben werden, daß zur monographischen Verwertung des edierten Materials in der Regel niemand so geeignet ist, als eben sein Herausgeber. Dies trifft gerade auch in unserem Falle zu. Es wird nicht viele geben, die die etwas verworrene Geschichte der katholischen Kirche Rußlands so beherrschen wie Rouët de Journal. Die Aktenedition selbst aber ist mit jener vorbildlichen Exaktheit besorgt, von der schon die Bearbeitung der russischen Nuntiaturreportagen Arezzos durch ihn Zeugnis abgelegt hat (*Nonciature d'Arezzo en Russie, 1802—1806. 2 Bde., Vat. Druckerei 1922/27*).

Bemerkt sei noch, daß das vorliegende Werk Papst Pius XII zum 25jährigen Bischofsjubiläum von der Verwaltung der Vatikanischen Bibliothek gewidmet ist.

Braunsberg (Ostpr.).

Josef Oswald.

Kühle, Heinrich, Sakramentale Christusgleichgestaltung.
Braunsberg 1939 u. 1943.

Unter diesem Titel gab der Braunsberger Dogmatiker Heinrich Kühle eine sehr beachtenswerte Studie zur allgemeinen Sakramententheologie heraus¹. Es handelt sich um die Frage, inwiefern die Sakramente eine Gleichgestaltung mit Christus bewirken. Näherhin ist das eigentliche Anliegen, aufzuzeigen, inwiefern die sakramental bewirkte Gnade uns Christus gleichgestaltet; allerdings wird in der Untersuchung die Gleichförmigkeit mit Christus, dem Hohenpriester, die der sakramentale Charakter bewirkt, mitberücksichtigt.

Der I. Teil behandelt die Grundlagen. § 1: „Mysterium Christi“ ist ein lichtvolles Kompendium der gesamten Christologie, das den inneren Konnex der einzelnen Teile dieses Traktates: *Unio hypostatica*, *Perichorese*, *Einheit der Sohnschaft*, *Communicatio idiomatum*, *theandrische Tätigkeiten* gut aufweist. Da der Verf. sich aufs engste an den h. Thomas anlehnt, vertritt er auch die Einheit des Daseins bei Christus und macht diese Lehre seinem Zwecke, den inneren Zusammenhang zwischen den Teilen aufzuheben, dienstbar.

§ 2: „Mysterium reparationis“ skizziert kurz die Wiederherstellung des Menschen im Geheimnisse der Gnade. Die Ausführungen, die die thomistische Lehre von der Menschheit Christi als der *causa instrumentalis* oder dem Heilsorgan der Gottheit voraussetzen (vgl. n. 19, S. 30), wurzeln in der Feststellung: Die

Wiederherstellung der gefallenen Menschheit „ist ganz Wirkung des Logos und ganz Wirkung der Menschheit Christi, jedoch unter verschiedener Rücksicht. Und deshalb ist die Wirkung im Sein ähnlich dem Sein des Logos und ähnlich der Menschheit Christi als dem Werkzeug. M. a. W.: die vollendete Wirkung, die Wiederherstellung, ist ‚consortium divinae naturae‘, Ähnlichkeit mit dem Sein Gottes und Fähigkeit zur beseligenden Anschauung Gottes, da sie Wirkung der Gottheit als *causa principalis* ist, und insofern ist der erlöste Mensch übernatürliches Ebenbild des dreieinigen Gottes. Indes, nur der Logos hat die menschliche Natur mit seiner Person vereinigt, und darum ist die Wiederherstellung als Gnade der Kindschaft in der Kraft der *causa principalis* die Gleichförmigkeit mit dem ewigen Sohne Gottes. Aber der Logos hat die Wiederherstellung bewirkt durch seine heiligste Menschheit als *instrumentum conjunctum*, und darum ist die Gnade der Kindschaft zugleich und unabtrennbar Gleichförmigkeit mit dem Menschen Jesus Christus, Gottes natürlichem Sohne aus Maria, der Jungfrau“ (n. 18, S. 27). „Wie wohl die Heiligungsgnade in ihrem Ansichsein stets die gleiche ist, so ist jedoch die in ihr und mit ihr gegebene Christusförmigkeit (als instrumental bewirkt) unterschieden. Die Einzigkeit des Mittlers und die Einmaligkeit des Verdienstes im Todesleiden hindern nicht eine Verschiedenheit in der Ausübung der instrumentalen Tätigkeit. Es leuchtet ein, daß die mittlerische Tätigkeit *per meritum* allein nicht die gleiche instrumentale Verähnlichung bewirkt, wie die *per meritum et efficaciam* quondam durch die h. Menschheit Christi bewirkte“ (n. 19, S. 30). Daß auch auf manche andere Lehren, z. B. von dem Mittlertum Christi, der *gratia capitis* und dem *Corpus Christi mysticum*, Licht fällt, sei nebenbei bemerkt.

Nach diesen Prolegomena kommt der II. Teil zu dem eigentlichen Gegenstande der Studie, § 3: *Mysterium christianum*. Die Untersuchungen gehen davon aus, daß die Sakramente sowohl Bilder als auch Zeichen sind, kurz Bildzeichen, und zwar der Wirkung (Gnade), die sie hervorbringen, und der übergeordneten Ursache (Gott und Menschheit Christi als *instrumentum conjunctum* der Gottheit). Näherhin ist das Sakrament bekanntlich *signum demonstrativum*, *prognosticum* (*propheticum*) und *rememorativum*. K. sagt wohl mit Recht, daß das *signum prognosticum* nur einschlußweise im *signum demonstrativum* enthalten ist: beide liegen nicht auf einer Ebene (vgl. n. 28, S. 12 f.). Der Satz: „*sacramenta efficiunt, quod significant*“ trifft im eigentlichen Sinne nur für das *signum demonstrativum* zu. Inwiefern sind die Sakramente *signa rememorativa*, Zeichen der Erlösungstat Christi? Das ist die Frage, auf die es vor allem ankommt. K. geht soweit, daß er meint, jedes Sakrament versinnbildet ein konkretes Datum aus dem Leiden oder Leben (es ist nicht gerade notwendig, daß die *passio ipsa* symbolisiert wird) Christi. Er hält es sogar für angängig, daß eine Haltung, eine opferbereite und durch das Opfer erhärtete Gesinnung als vorbildliches Konkretum gelte. In diesem Sinne ergibt sich eine siebenfach verschiedene Teilnahme am Herrenleiden. Im einzelnen symbolisiert die Taufe das Begräbnis des Herrn, die Firmung die Herabkunft des Hl. Geistes auf Christus bei der Taufe, die Buße das (ungerechte) Gericht vor Pilatus, dem der Herr sich freiwillig stellte, die Letzte Ölung die Ölbergstunde Christi, die ihn in größter seelischer und körperlicher Qual zeigte, die Priesterweihe die feierliche Stunde im Abendmahlssaale, wo er selbst zum ersten Male das nt. Opfer feierte. Das Urbild der Ehe sieht K. in jener ständigen Gesinnung Christi der Hingabe an seine Kirche, der unwandelbaren Liebe und Treue bis zum äußersten Einsatz. Bei der Eucharistie wird das *sacramentum in fieri* und *in factum esse* unterschieden. Während jenes Nachbildung des Opfers am Kreuze ist, ist in diesem „nur ein Abbild des am Kreuze gestorbenen Herrn

¹ Als Beilage zum Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis der Staatlichen Akademie (Lyceum Hosianum) zu Braunsberg. I: Wintersemester 1939/40 (38 S.), II: Sommersemester 1943 (54 S.). Da in beiden Teilen die Nummern durchlaufend sind, wird nach ihnen zitiert.

gegenwärtig“ (n. 34^{bis}, f, II, S. 39). Die sakramentale Gnade der einzelnen Sakramente ist nichts anderes als diese „je und je verschiedene anteilsweise Gleichgestaltung mit Christus“.

Im Gegensatz hierzu ist die Vorbildlichkeit beim sakramentalen Charakter nicht in einem Einzelereignis des Lebens Christi zu suchen. „Die causa exemplaris liegt vielmehr in jenem Können Christi, wodurch er den Cultus divinus legitim vollzog“ (n. 36, S. 50).

Aus dieser kurzen Übersicht dürfte sich ergeben, daß es sich bei allem engen Anschluß an Thomas, den K. klar und lichtvoll zu interpretieren weiß, um eine durchaus selbständige spekulative Leistung handelt. Auf manche bislang weniger geklärte Fragen der allgemeinen Sakramentenlehre fällt überraschendes Licht. Manche Schriftstellen und Vätertexte erhalten eine tiefere Deutung. Widerspruch dürfte vor allem die Beziehung des signum rememorativum der einzelnen Sakramente auf konkrete Einzelereignisse des Lebens und Leidens Christi und damit die Bestimmung der gratia sacramentalis begegnen, so asketisch wertvolle Anregungen auch gerade diese Ausführungen bieten. Ein Beweis hierfür wird sich wohl schwerlich führen lassen. Eine Schwierigkeit liegt vor allem darin, daß der Begriff „Geschehnis im Leben Christi“ so weit gefaßt werden muß. Man denke an das Ehesakrament, das ein Abbild einer Gesinnung Christi ist. Wenn somit auch manches noch einer weiteren Klärung und einer eingehenderen Begründung bedarf, so ist doch die Dogmatik dem Verf. für seine überaus anregende und originale Studie zu nicht geringem Dank verpflichtet.

Paderborn.

J. Brinktrine.

Arseniew, Nikolaus von, Ostkirche und Mystik. 2. vermehrte Auflage. München, Ernst Reinhardt, 1943 (VIII, 202 S. 8°).

Der erste Teil des überaus ansprechenden und anregenden Werkes beschreibt allgemein den Geist der morgenländischen Kirche. Es ist der Geist der Auferstehung und Verklärung, der auch bei uns in den letzten Jahrzehnten so viele Freunde gewonnen hat, seit wir ihn von den Mosaiken der alten Basiliken abgelesen haben, sicherlich auch nicht unbeeinflusst von der wachsenden Kenntnis der Liturgie des Ostens. Mit diesem Geist eint sich, wieder ähnlich wie in unserer neuzeitlichen Religiosität, der Gemeinschaftsgedanke, der in der Eucharistie seine konkrete Erfüllung findet. Trotzdem fehlt ihm keineswegs der Bußgeist.

Im 2. Teil arbeitet A. besonders gut den Gegensatz von griechischer und christlicher Mystik heraus: dort die rein gedankliche Verbindung mit der höchsten Idee und die Erfolglosigkeit einer kosmischen Harmonie wegen der in sich bösen Materie, hier die ganz persönliche Verbindung mit dem menschengewordenen Gott und die erst durch die Sünde gebrachte, aber durch die Erlösung aufgehobene Disharmonie. Das der griechischen Ratlosigkeit notwendige Übel wird durch die eschatologische Schau des Christen vollständig überwunden.

Für die Gegenüberstellung der östlichen und westlichen Mystik des Christentums scheint wichtiger als das Aufzeigen der feinen Unterschiede das Hervorheben der richtigen Mitte: Mystik ist ein wahres Gegenwartserlebnis, das aus dem Glauben geschöpft ist. Es muß ein brennendes und doch nüchternes Gefühl auslösen, das weder die Schlechtigkeit der

Welt, noch die Macht des Teufels, noch die Realität und Härte des Kreuzes verkennt. Gerade der im Glauben mit dem verklärten lebenden Christus vereinte Mystiker wünscht nichts sehnlicher als die ethische Vereinigung und Verähnlichung mit dem gekreuzigten Herrn. Die jubelnde Begeisterung für Christus muß — und das betont gerade der Osten — nüchtern sein und darf nicht in sinnliche Gefühle zerflattern, wie es die Brautmystik des Mittelalters in allzu konkreter Schau des historischen Christus nicht selten hat geschehen lassen. Besonders befruchtend ist der Gedanke des „Keims“: das gottförmige und gottverbundene Leben kommt nicht erst mit der Parusie, es ist schon da, man muß nur lebendig davon durchdrungen sein.

Den Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Mystik scheint der Osten nicht zu kennen. In der Wahrheitsfrage weist A. mit Recht darauf hin, daß selbst wenn das Unterbewußtsein am Zustandekommen des mystischen Erlebens beteiligt ist, dessen außergewöhnliche Kraft noch eine Ursache fordert. Auch das uns so wichtige Problem der Notwendigkeit der Mystik für die Vollkommenheit behandelt A. nicht ausdrücklich; er löst es aber doch indirekt durch seine ganze Darstellung: Mystik ist wesentlich Liebe, nicht Schauen und sie stellt das rechte Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer her. Dieser Einigungsweg ist zweifellos der letzte und notwendige Abschluß des Vollkommenheitsstrebens, während das Gleiche weder von Extasen noch von dunkler Schau des Trinitätsgeheimnisses gilt.

So kann man für A.s vorzügliches Werk nur dankbar sein.

Königstein i. T.

E. Raitz v. Frentz.

Wenger, Leopold, Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wortstudie. [Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 220. Bd., 2. Abhandlung.] Wien und Leipzig, Holder — Pickler, Tempsky, 1942 (194 S. 8°).

Dem von Franz Joseph Dölger † in Angriff genommenen Problem Antike und Christentum will auch W.s Studie dienen. Denn wie der Kirchensprache, so ist auch der heidnischen Antike Canon ein geläufiger Terminus (S. 8). Für die Antike ist „ein vortrefflicher Wegweiser“ die Arbeit von Herb. Oppel, *KANON*, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma), in: Philologus, Supplementband 30, 4, 1937, die aber kulturgeschichtliche Zwecke verfolgt. Demgegenüber war die Aufgabe des Rechtshistorikers naturgemäß eine andere. Dabei war Verf. bemüht, die Zeugnisse in den Quellen des römischen Rechts, soweit möglich, in vollständiger Sammlung und übersichtlicher Anordnung darzubieten.

Ausgehend von der sinnlichen Grundbedeutung κανόν = Meßgerät, wird im ersten Abschnitt Canon und Aequitas behandelt. Der zweite zeigt Canon als wirtschaftsrechtlichen Terminus, singular schon in einem Papyrus aus der Zeit Hadrians vorkommend, aber erst seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert geläufig, um die regelmäßige, fest umschriebene Steuerabgabe (im Gegensatz zu allen Zuschlägen) oder sonstige Abgabe (Pachtzins) zu bezeichnen. Hier wird die Grundbedeutung des griechischen Lehnwortes, die auf Ordnung, Geradheit, Festigkeit hinweist, sichtbar. Verf. hätte in diesem Zusammenhange darauf hinweisen können, daß auch im heutigen kirchlichen Gesetzbuch noch sich Canon in der Bedeutung Mietzins, Pachtzins findet (cc. 1541 s.). Der dritte Abschnitt untersucht die entsprechenden lat. Termini für κανόν: regula und norma und ihre verschiedenartige Verwendung in der Jurisprudenz und der kaiserlichen Gesetz-

gebung. Der folgende beweist den synonymen Gebrauch von *canon* und *regula* bei Justinian und der letzte die Verwendung des Wortes *Canon* in der kaiserlichen Gesetzgebung des 5. und namentlich des 6. Jahrh. im Sinne einer kirchenrechtlichen Vorschrift. Den gegebenen Anlaß benutzt der Verf., um zu Justinians Cäsaropapismus Stellung zu nehmen. Zum Schluß weist er auf weitere Forschungsaufgaben hin und nennt darunter an erster Stelle eine seiner Arbeit entsprechende Untersuchung, die aus den kirchlichen Quellen aller Art geschöpft ist.

Die gründliche und gediegene Studie, deren reicher Inhalt nur angedeutet werden konnte, empfiehlt sich selbst.

Freiburg i. Br.

Theodor Gottlob.

Liuzzi, Ferrutus A., Dr. iur. can. et civ., Commentarius de singulis delictis in iure canonico — De delictis contra auctoritates ecclesiasticas (cann. 2331—2340). Rom, Officium Libri Catholici, 1942 (XVI u. 164 S. gr. 8°).

Die bedeutsamste Reform, die uns die kirchliche Rechts-erneuerung gebracht hat, ist die gemeinrechtliche Wiederherstellung des kirchlichen Gerichtswesens, das im Laufe der letzten Jahrhunderte zur Bedeutungslosigkeit abgesunken und zum fast völligen Erliegen gekommen war. Mit dem Wiedererstehen der gemeinen Gerichte war jedoch die seit einem halben Jahrtausend in der Kirche vorherrschende Abneigung gegen die Justiz keineswegs überwunden. Dies zeigt sich heute u. a. noch auf dem Gebiet der Strafrechtspflege, die nach wie vor überwiegend in den Händen der Verwaltung liegt, obwohl der gemeingerichtliche Weg in Strafsachen fast allgemein freisteht und wenigstens bei Verhängung der schwersten Sühnstrafen auch beschritten werden müßte. Es ist daher — von den Bedürfnissen der Praxis her gesehen — nicht verwunderlich, wenn der besondere Teil des kirchlichen Strafrechtes bislang nicht die ihm gebührende Behandlung erfahren hat.

Dieser mangelnden theoretischen Würdigung will Liuzzi, ein Rechtsgelehrter aus dem Laienstande, abhelfen und legt uns als Probe seines Könnens eine Untersuchung über die Straftaten gegen die kirchliche Autorität vor (cc. 2331—2340). Es handelt sich hier um jene Strafsatzungen, die unmittelbar dem Schutz der Kirchenverfassung und der Betätigung der kirchlichen Hirtengewalt dienen, ohne Zweifel die schwierigste, aber auch interessanteste Materie aus dem besonderen Teil des Strafrechtes. Unter ausgiebiger Verwertung der kirchlichen wie der weltlichen, insbesondere der deutschen Strafrechtswissenschaft zeigt Verf. eine gute Methodik und versteht es, in der sachlichen Abwägung der Probleme den Weg der Mitte zu finden.

Nach einer kurzen Einleitung über die Straftaten gegen die Kirche im allgemeinen werden im 1. Kap. die formalen Besonderheiten der Straftaten gegen die kirchliche Autorität aufgezeigt und einige Probleme, die das allgemeine Strafrecht aufgibt, im Hinblick auf die in Rede stehenden Delikte gestreift. In den Kap. 2—12 werden die einzelnen Straftatbestände in folgender Ordnung abgehandelt: Ungehorsam und Verleitung zum Ungehorsam gegen Befehle des Papstes bzw. des eigenen Oberhirten (Kap. 2), Verschwörung gegen dieselben (Kap. 3), Anrufung eines Allgemeinen Konzils gegen Anordnungen des Papstes (Kap. 4), Verletzung der Verkehrs- und Anordnungsfreiheit des Hl. Stuhles (Kap. 5), Anordnungen gegen Freiheit und Rechte der Kirche (Kap. 6), Behinderung der kirchlichen Hirtengewalt (Kap. 7), Zugehörigkeit zu Freimaurerverbänden und ähnlichen Vereinigungen (Kap. 8), Behinderung der kirchlichen Hirtengewalt in den Pfarreien (Kap. 9), Mißachtung und Verletzung von Besserungsstrafen (Kap. 10), un-

rechtmäßiges Gewähren des kirchlichen Begräbnisses (Kap. 11) und das hartnäckige Ausharren in der Besserungsstrafe (Kap. 12). Von der Systematik des Gesetzes wird dabei nur insofern abgewichen, als für die Verschwörung (c. 2331 § 2 S. 1) ein eigenes Kapitel angesetzt und bezüglich des c. 2338 § 4 kritisch bemerkt wird, daß diese Bestimmung besser in der Lehre vom Interdikt angebracht sei (p. 141). M. E. hätte sich Verf. um eine weitgehendere Aufgliederung und Zusammenfassung unter dem Gesichtspunkt des jeweils geschützten Rechtsgutes bemühen dürfen.

Bei der Darstellung der einzelnen Straftatbestände schickt Verf. einen kurzen Überblick über die jeweilige geschichtliche Entwicklung voraus und erörtert sodann das geschützte Rechtsgut, den Täterkreis, den Kreis der von der Straftat Betroffenen, den objektiven Straftatbestand, die subjektiven Voraussetzungen der Tatbegangenschaft und die vorgesehene Strafdrohung. Besonders verdienstlich sind die von gutem juristischen Verständnis zeugenden Auseinandersetzungen über die Fragen, wann ein Formdelikt vorliegt, in welchen Fällen ein Deliktsversuch möglich ist und inwieweit eines der in Rede stehenden Delikte durch Tatfahrlässigkeit begangen werden kann.

Mit der Schwierigkeit, den Tatbestand des hartnäckigen Ungehorsams (c. 2331 § 1) in das Strafrechtssystem des CIC einzubauen, hat sich Verf. etwas leicht getan. Er schließt den Ungehorsam gegen Gesetze aus, weil hierfür die gesetzlichen Strafdrohungen bzw. die allgemeine Strafdrohung des c. 2222 § 1 hinreichen, und ebenso den Ungehorsam gegen Strafgebote (S. 24). Dazu bietet c. 2331 § 1 keinerlei Handhabe; mit den Worten *legitime praecipere vel prohibere* werden Hoheitsakte jeder Art (Gesetz, Urteil, Befehl) bezeichnet, die irgendetwas gebieten oder verbieten, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob das Zuwiderhandeln bereits anderwärts mit Strafe bedroht ist oder nicht. Den Schlüssel zum richtigen Verständnis gibt das Wort *pertinaciter*: es muß eine hartnäckige Gehorsamsverweigerung sein, die sich praktisch als Verleugnung der Autorität des Papstes bzw. des eigenen Oberhirten darstellt. So hat die Bestimmung im Rahmen der Straftaten gegen die kirchliche Autorität ihren guten Sinn, und es besteht kein Anlaß, den Ungehorsam gegen Gesetze und Strafgebote auszunehmen. Der wichtigste Anwendungsfall ist der Ungehorsam gegen einen Befehl (*praeceptum*), sowohl in der Form des Gebotes (*ad instar legis*) wie auch der Verfügung (*ad instar sententiae*). Daß der formlose Befehl, wie Verf. will (S. 25), als hinreichend zu gelten habe, ist jedoch im Hinblick auf c. 24 unbedingt abzulehnen. Ferner darf die Frage der Nachprüfung der Rechtmäßigkeit des Befehls durchaus nicht, wie Verf. mit irriger Berufung auf die Kirchenverfassung behauptet (S. 26), auf die bloß formelle Seite beschränkt werden. Vielmehr ist gegen Verwaltungsbefehle des Bischofs immer die Beschwerde an die zuständige Kardinalkongregation möglich (c. 1601), soweit subjektive Rechte verletzt worden sind, in der Regel auch eine gemeingerichtliche Nachprüfung (c. 1667), und zwar in beiden Fällen sowohl der Form wie der Sache nach. Gegen Hoheitsakte des Papstes gibt es kein Rechtsmittel, wohl aber eine Bitte um neues Gehör, mit deren Gewährung auch eine Nachprüfung in der Sache selbst nicht nur möglich, sondern Regel ist.

Universitas in c. 2332 ist nicht fachlicher Gesamtheitsbegriff, bedeutet vielmehr — wie auch sonst im CIC mit großem Anfangsbuchstaben! — Hochschule, Universität. Von *promulgatio* im fachlichen Sinne spricht man nur bei Gesetzen; in c. 2333 handelt es sich aber um die Behinderung jedweder Hoheitsakte (*litterae vel acta quaelibet*) des Hl. Stuhles und seiner Gesandten; schon aus dieser Überlegung folgt, daß p. hier nicht fachlich gemeint sein kann, sondern im weiteren Sinne von Bekanntgabe zu verstehen ist (S. 62). Unverständlich ist die Deutung von *iurisdic-tio* in c. 2334 n. 2 (S. 83 ff.). Unter Berufung auf c. 2279 § 1, wo *iurisdic-tio* von *potestas mere administrativa* unterschieden wird, hat Verf. ein *dubium iuris* geltend gemacht und als die in strafrechtlichen Dingen vorzuziehende mildere Ansicht behauptet, daß i. hier nicht die Verwaltung umgreife. Dadurch würde aber gerade die bedeutsamste Funktion der Hirtengewalt des in c. 2334 n. 2 vorgesehenen Schutzes beraubt. Zudem ist die Berufung auf

die Sprechweise des c. 2279 abwegig, weil *potestas mere administrativa* hier eine wohl mit dem Amt gegebene, aber nicht-hoheitliche Verfügungsgewalt kennzeichnet und durchaus nicht mit Verwaltung gleichzusetzen ist. Dagegen wäre es angesichts des engeren und weiteren iurisdiction-Begriffes im CIC wohl der Untersuchung wert gewesen, ob und inwieweit auch die Hirtengewalt der Nicht-Ordinarii den Schutz des c. 2334 n. 2 genießt. *Recurrere ad (quamlibet) laicam potestatem* (cc. 2333, 2334 n. 2) wird m. E. zu eng dahin ausgelegt, daß nur das Angehen eines mit staatlicher Gewalt (*publica potestas*) ausgestatteten Organs gemeint sei (S. 56, 88); dagegen scheint mir das mißbräuchliche Angehen einer beliebigen weltlichen Macht, auch einer ohne staatliche Gewalt (z. B. Wirtschaftsverband, politische Partei u. ä.) unter die Strafdrohung zu fallen. Den Ausdruck *sepultura ecclesiastica* (c. 2339) will Verf. entgegen der gesetzlichen Begriffsbestimmung (c. 1204) im engeren Sinne von Beerdigen verstanden wissen (S. 147 f.), geht aber in der Erklärung des *sepulcrum donantes* unverständlicherweise so weit, daß auch Totengräber, Leichenträger und andere Hilfskräfte einbezogen werden sollen (S. 153). Dagegen dürfte es dem Sinn der Strafdrohung besser entsprechen, wenn allein der für die Veranstaltung des Begräbnisses Verantwortliche, d. i. in der Regel der Pfarrer, dieser aber nicht nur für das Begräbnis i. e. S., sondern auch für die Überführung der Leiche zur Kirche und die Abhaltung der Totenfeier getroffen werden soll.

Münster (Westf.).

Klaus Mörsdorf.

Hegemann, Hans W., Der Engel in der deutschen Kunst. Brunn, München, Wien, Rudolf M. Rohrer-Verlag, 1943 (38 S. u. 64 Bildtafeln gr. 8°).

Auf 34 Textseiten können unmöglich alle Fragen behandelt werden, die das Thema „Der Engel in der deutschen Kunst“ umschließt. Der Verf. muß von vornherein verzichten auf eine eingehende Ikonographie, auf erschöpfende Behandlung der biblischen und legendären Szenen, in denen Engel auftreten, auf Herausarbeitung der volkhafte Einschläge im Engelsbild, auf Bloßlegung aller Fäden, die zwischen deutscher und nichtdeutscher Engelsauffassung hin- und herlaufen. Er muß sich darauf beschränken, in großen Zügen die Wandlungen aufzuzeigen, die das Engelsbild in der deutschen Kunst durchgemacht hat. Die Entwicklungslinie führt über den noch stark von der christlichen Antike abhängigen karolingischen Engel zu den apokalyptisch gewaltigen Gestalten der ottonischen und den liturgisch feierlichen der salischen Zeit, die wiederum abgelöst werden durch den himmlischen Ritter der staufischen Epoche. Den Höhepunkt erreicht die mittelalterliche Engelsdarstellung um die Mitte des 13. Jahrh. in den Bildwerken des Straßburger Engelpfeilers, in denen formale Schönheit und seelische Durchstrahlung eine wundervolle Einheit bilden. Im späteren Mittelalter steigt der Engel mehr und mehr in die Sphäre des Menschlichen herab, ohne freilich seine Zugehörigkeit zur Welt des Jenseits zu verleugnen. Die Aufgewühltheit des ganzen Zeitalters dringt in die Engelsdarstellungen des 16./17. Jahrh. ein. Michael, der mit titanischer Anstrengung den Drachen in den Abgrund schleudert; wird zum bevorzugten Ausdruck einer kämpferischen Zeit. Das Barock entäußert bei aller Ekstase den Engel seiner Geistigkeit. Im 19. Jahrh. wird der Engel, von der kirchlichen Kunst im engeren Sinn abgesehen, zur schönen Allegorie. Der Verf. glaubt und hofft, daß in der deutschen Kunst der Zukunft der Engel als Idealisierung des Menschentums neue Bedeutung gewinnen werde. Alle Sonderprägungen der verschiedenen Zeitalter stehen nach des Verfassers Meinung jedoch auf

einem Grund: die deutsche Kunst sucht in ihrer Engelsgestaltung der transzendenten Wesenheit des Engels gerecht zu werden, während die italienische Kunst wie überall so auch hier Schönheit und die französische Formenklarheit anstrebt. Diese und manche andere These, die uns der Verf. vorträgt, vereinfacht allzusehr den Tatsachenbestand, und Hegemann widerspricht sich selbst, wenn er S. 30 sagt, daß das Engelsbild im Barock „so ganz vermenschlicht auftritt“ und „seines einstigen überpersönlichen (soll wohl heißen übermenschlichen, überirdischen, übernatürlichen) Gehaltes... entledigt ist“. Auch Behauptungen wie die (S. 8), daß „den deutschen Engel im Gegensatz zu den Engeln anderer Völker die unerhörte Strahlkraft und Geladenheit auszeichnet, durch die er den Menschen emporreißt und lebendig macht“, müssen — man denke nur an Lochner! — stark eingeschränkt werden.

Im übrigen ist der Textteil mehr als Einführung zu den 64 Bildtafeln gedacht, die mit sicherem Blick ausgewählt und innerhalb des heute Möglichen technisch gut wiedergegeben sind. Bevorzugt ist bei der Bildauswahl die Plastik.

Dillingen a. d. D.

Friedrich Zoepfl.

Kleinere Mitteilungen

»Martin, J., **Systematisierung des *Traité de l'amour de Dieu* des h. Franz v. Sales.** [Sonderdruck aus Theol. Quartalschrift 1943, Heft 1.]« — Martin hatte bei der Veröffentlichung seiner Dissertation „Die Theologie des hl. Franz v. Sales“ (Rottenburg 1934; besprochen in der Theol. Revue 1935) wegen Druckschwierigkeiten eine Reihe von Kürzungen vornehmen müssen. Der vorliegende Aufsatz erscheint als Ergänzung zu der richtigen Feststellung: Während Thomas v. Aquin den Traktat *De caritate* nach ontologischen Prinzipien aufbaute, ließ sich Franz bei der Abfassung des *Traité* von psychologischen Gesichtspunkten bestimmen. (Vgl. „Theologie des hl. Fr. v. S.“ 56—58; Aufsatz 48—53.) Zum Beleg veröffentlicht nun M. zwei große Tabellen, in denen er den Aufbau des *Traité* und der Abhandlung *De caritate* darlegt. Die mühevollen Arbeit des Verf. ist gewiß sehr anzuerkennen; aber der Versuch, Franz an Thomas anzunähern und die große Verschiedenheit mehr aus der „Taktik“, der „Opportunität“ (Theologie 84—88), den „pädagogischen Absichten des Genfer Bischofs“ (Aufsatz 52) zu erklären, kann doch nicht überzeugen. Thomas und Franz sind eben beide selbständige Persönlichkeiten, zwischen denen ein geschichtlicher Abstand von 350 Jahren liegt.

M. Müller.

»Lotz, Johannes B., **Angst und Geborgenheit oder Furcht und Liebe.** Kolmar i. E., Alsatia-Verlag (32 S. 16°).« — Gemeinverständlich werden skizziert das Wesen und die Formen der Angst; die unechten Haltungen zur Angst, nämlich das Betäuben der Angst, das Zerbrechen an der Angst sowie der heroische Tragizismus Heideggers; im Gegensatz dazu steht die Furcht des Christen, „die in die Liebe hineingebundene Angst“. Alles dieses wird veranschaulicht an Gestalten aus dem Roman „Das Schweißtuch der Veronika“ von Le Fort. Der Inhalt des Schriftchens ist besser und solider als der unphilosophische Anfangssatz: „Angst kann nicht im eigentlichen Sinne definiert, sondern nur beschrieben werden, weil sie zu den Urfahrungen des Menschen gehört.“ „Angst“ ist ein psychologischer Begriff. Es ist heutzutage Mode geworden, damit auch einen metaphysischen Sinn zu verbinden: die Bedrohung der menschlichen Existenz durch eine übermächtige Gefahr. Wäre es nicht richtiger, um unklaren Vermengungen vorzubeugen, für diesen metaphysischen Sinn einen anderen Ausdruck zu wählen, etwa „Unsicherheit“ oder „Bedrohtheit“? Nisters.

Bücher- und Zeitschriftenschau¹

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Salvoni, F., Apporti etnologici di recenti opere italiane (Scuola Catt 1942, 5, 388/403).
- Bloesch, H., Agalma. Kleinod, Weihgeschenk, Götterbild. Ein Beitrag zur frühgriech. Kultur- u. Religionsgeschichte. Bern, Benteli (40, mehr. Taf.). Fr 3,80.
- Mensching, G., Das Wunder im Völkerglauben. Amst.-Lpz., Pantheon, 1942 (60). M 4,80.
- Allevi, L., Dal culto alla preghiera dei morti (ScuolaCatt 1942, 6, 428/40).
- Thausing, G., Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten. Lpz., Harrassowitz (VIII, 188). M 12.
- Junker, H., Giza. Bericht über die von d. Akad. d. Wiss. in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza. Bd. 6. Wien-Lpz., Hölder-Pichler-Tempsky (VII, 273; 24 Taf., 106 Textabb. u. 1 Pl. 4^o). M 65.
- , Zu einigen Reden u. Rufen auf Grabbildern des Alten Reiches. Wien-Lpz., Hölder-Pichler-Tempsky (55; 14 Abb.). M 4.
- Cramer, M., Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten. Eine kultur- u. religionsgeschichtl. Studie. 2. durchges. u. verb. Aufl. Wien-Lpz., Harrassowitz in Komm. (66; 65 Fig. u. 54 Abb., mit Kt. 4^o). M 12.
- Ebeling, E., Altbabylonische Briefe amerikanischer Sammlungen aus Larsa. Lpz., Harrassowitz (153). M 15.
- Bartheel, C., Unter Sinai-Beduinern u. Mönchen. Berl., Limpert (293 mit Abb.). Pp. M 9,60.
- Brandenstein, C. G. von, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten. Lpz., Hinrichs-Verlag (104; XII S. Abb., mehr. Taf.). M 12.
- Mlaker, K., Die Hierodulenlisten von Maccin nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte u. Chronologie. Lpz., Harrassowitz (127; 1 Bl. Abb.). M 8.
- Meier, F., Vom Wesen der islamischen Mystik. Basel, Schwabe (52). Fr 3,80.
- Rempis, Chr. H., Neue Beiträge zur Chajjām-Forschung. 1. Sagen um 'Omar Chajjām. 2. Die ältesten Auszüge aus 'Omar-e Chajjāms Rubā 'ijjāt. Lpz., Harrassowitz (53). M 6.
- Filchner, W., Om mani padme hum. Meine China- u. Tibetexpedition 1925/28. 23. Aufl. Lpz., Brockhaus (IX, 352; 103 Abb. u. Skizzen sowie 1 Übersichtskarte). Pp. M 9,60.
- Zenker, E. V., Der Taoismus der Frühzeit. Die alt- u. gemeinchines. Weltanschauung. Wien-Lpz., Hölder-Pichler-Tempsky (56). M 3,50.
- Gundert, W., Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner u. Koreaner in geschichtl. Abriß dargestellt. Stuttg., Gundert (XVII, 267; 4 einseitig u. 40 doppelseitig bedr. Bildtaf. u. 5 Kt. [Neudr., 2. Aufl.]) Hlw. M 9.
- Ogata, K., u. Heyer, S., Vom Glauben des japanischen Volkes. 3 Vorträge. Marburg, Elwert (81). M 1,50.
- Huth, O., Vesta. Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult. H. 2. Lpz.-Berl. Teubner (VIII, 166). M 10.
- Hermansen, G., Studien über den italischen u. den römischen Mars. Übers. von F. Glöde. København, Gyldendalske Bogh. (zu beziehen: Lpz., Harrassowitz), 1940 (191). M 13.
- Snell, B., Leben u. Meinungen der Sieben Weisen. Griech. u. latein. Quellen erläutert u. übertr. 2. verm. Aufl. Mchn., Heimeran (174). Pp. M 4.
- Klingner, F., Römische Geisteswelt. Essays über Schrifttum u. geistiges Leben im alten Rom. Lpz., Dieterich (XI, 503; 12 Abb.). Pp. M 7.
- Liegle, J., L. Aemilius Paullus als Augur Maximus im Jahre 160 u. das Augurium des Heils (Hermes 1942, 3/4, 249/312).
- Justinsky, H. U., Kaiser u. Ewigkeit (Ebd. 313/55).
- Vries, J., Die geistige Welt der Germanen. Halle, Niemeyer (196; mehrere Bl. Abb., 1 Titelb.). M 5,20.
- Stiefenhofer, Th., Die germanische Gestalt. Betrachtungen aus der Vorwelt unserer Ahnen. Mchn., Zinnen-Verlag (136). Pp. M 3,80.

Biblische Theologie.

- Vandervorst, J., Les emprunts bibliques dans la numismatique italienne (RevHistEcccl 3/4, 379/451).
- Philipp, H., Kremation oder Erdbestattung? Eine biblische Antwort. Basel, Brunnen-Verlag (47). Fr 1,50.
- Meurers, H. v., Die Erklärung der Hl. Schrift in den Domkirchen (ThSeels Nov. 43, 53/59).
- Closen, G. E., Die Hl. Schrift u. das Beten des Christen (ZAszMyst u. ZKathTh 43, 128/40).
- Junker, H., Die schriftstellerische u. religiöse Eigenart des Psalms 119 (ThSeels Nov. 43, 66/72).
- Hölscher, G., Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung. Hdlb., Carl Winter, 1942 (115). M 5,80.
- Schoeps, H.-J., Die jüdischen Prophetenmorde. Uppsala-Zürich, Max Niehans (22). Kr 1.
- Hopfner, Th., Die Judenfrage bei Griechen u. Römern. Reichenberg, Kraus (84 4^o). M 5.
- Fridrichsen, A., Svensk Exegetisk Årsbok VIII. Uppsala, Wretmans Boktryckeri 43 (210). Kr 8. Inhalt: Fridrichsen, A., u. Wetter, D., Gillis Wetter. Minnesord (5/11); Lindeskog, G., Förnyelse, nyskapelse, nyfödelse (12/29); Fridrichsen, A., Herdekapitlet, Joh 10 (30/48); Reicke, B., Lagen och denna världen hos Paulus. Några tankar inför Gal 4,1—11 (49/70).
- Figol, V., De Cyrilli T. Stavroveckyyi Evangeliiario [Finis] (ukr.) (Bohoslovija t. 17/20, 118/59).
- Morgenwache. Eine Hilfe zum täglichen Bibellesen. 1944. St. Gallen, Verl. d. Evang. Ges. (112). Fr 0,60.
- Winterswyl, L. A., Die Botschaft von Jesus, dem Herrn. Eine Einführung in die Lesung des Neuen Testamentes. Kolmar i. E., Alsatia-Verlag (80). Hlw. M 1,80.
- Blinzler, J., Jesus u. seine Mutter nach dem Zeugnis der Evangelien (Klerusblatt 1942, 349/50. 359/61; 1943, 4/6, 18/19).
- , Der Auferstandene u. seine Mutter (Klerusblatt 16/17, 113/16).
- Holzmeister, U., Der Auferstandene u. seine heiligste Mutter (Ebd. 31/32, 238/42).
- Blinzler, J., Nochmals zur Frage der Christophanie vor Maria (Ebd. 242).
- Stelzenberger, J., 3 Vorträge gehalten auf Frontlehrgängen für die kath. Kriegspfarrr in Riga 1943. 1. Exegese von Mt 22, 21; 2. Die Ostkirche; 3. Christliche Existenz als Überwindung der Zeit. Berlin, Jos. Bernard (30).
- Rahner, H., Ströme fließen aus seinem Leib. Die asketische Deutungsgeschichte von Joh 7, 37. 38 (ZAszMyst u. ZKathTh 141/49).
- Grossouw, W., Het Christendom van Johannes. Een inleiding tot de lectuur van het vierde Evangelie. s'Hertogenbosch, Malmberg, 1942 (124). Fl 1,25.
- Schneider, R., Petrus (Klerusblatt 26, 189/90).
- Blinzler, J., Petrus u. Paulus. Über eine angebliche Folge des Tages von Antiochien (Ebd. 190/93).
- Florit, E., Il primato di S. Pietro negli Atti degli Apostoli. Roma, Libr. ed. „Verbum“, 1942 (24). L 3.
- Meinertz, M., Zur Zerstörung des Tempels in Jerusalem (ThSeels Nov. 1943, 103/4).

Kirchengeschichte.

- Droysen, J. G., Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie u. Methodologie der Geschichte. Hrsg. von R. Hübner. 2. Aufl. Mchn.-Berl., Oldenbourg (XIX, 444; 1 Titelb.). Hlw. M 16.
- Hönn, K., Augustus u. seine Zeit. 3. erw. u. verb. Aufl. Wien, A. Schroll & Co. (396; 64 Bildtaf. u. 1 Kt.). M 8,50; Hlw. M 10.
- Altheim, Fr., Die Krise der Alten Welt im 3. Jahrh. n. Zw. u. ihre Ursachen. Mit Beitr. von E. Trautmann-Nehring. Bd. 1. Berl., Ahnenerbe-Stiftung-Verlag (222; 180 S. Abb.). Hlw. M 19,50.
- Taeger, F., Das Altertum. Geschichte u. Gestalt. Bd. 1. 2. 3. Aufl. Stuttg., Kohlhammer, 1942 (XI, 477, 24 Taf., 2 Kt.; 491, 24 Taf., 2 Kt.). Hlw. M 18.
- Courcelle, P., Les lettres grecques en Occident — De Macrobe à Cassiodore. Paris, E. de Boccard (440).
- Alfonsi, L., Appunti sull'Octavius di Minucio Felice (Scuola Catt 1942, 1, 70/73).

¹ Die Schriften, bei denen keine Jahresbezeichnung angegeben ist, gehören dem Jahre 1943 an.

- Pellegrino, M., L'attualità dell'apologetica di S. Giustino (ScuolaCatt 1942, 2, 130/40).
- Lundström, S., Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung. Lund, Gleerupska Univ.-Bokh. (141). Kr 8,50.
- Escoula, L., S. Irénée et la connaissance naturelle de Dieu (RSciencesRel 1940, 3/4, 252/70).
- Nicolaas, Th. W. J., Praetextatus. Nijmegen, Dekker, 1940 (XVI, 122).
- Ernout, A., Liber de consolatione Valentiniani (RPhilologie 1941, 3/4, 166/73).
- Madoz, J., Los „Excerpta Vincentii Lirinensis“ en la controversia adopcionista (RevEspTeol 475/83).
- Vega, A. C., El comentario al Cantar de los Cantares atribuido a Cassiodoro, es español? (CiudadDios 154, 1942, 143/55).
- Courcelle, P., Histoire d'un brouillon Cassiodorien (REtudes Anciennes 1942, 65/86).
- Schuster, Ild., Come finì la Biblioteca di Cassiodoro? (Scuola Catt 1942, 6, 409/14).
- Noordeloos, P., et Halkin, F., Une histoire latine de S. Antoine: La „Légende de Patras“ (AnalBoll 43, 211/50).
- Schoemann, J. B., Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie (Scholastik 1, 31/53).
- Vancourt, R., Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: L'Ecole d'Olympiodore; Etienne d'Alexandrie. Lille, Faculté catholiques, 1941 (65).
- Amand, D., A propos d'un livre récent. „Bildersprache“ et critique d'authenticité des œuvres Basiléennes (RevBénédict 1942, 145/50).
- , Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite) (RevBénédict 1942, 124/44).
- Ogara, F., De typica apud Chrysostomum prophetia (Gregorianum 11, 62/77).
- Diehl, Ch., Théodora, impératrice de Byzance. P., de Boccard, 1940 (320).
- Lazzati, G., Osservazioni intorno alla doppia redazione delle opere di Prudenno (AttiIstVenetoScienzeLettArti CL, 1941/2, 217/33).
- Lambot, C., Les œuvres complètes de Saint Césaire d'Arles (RevBénédict 1942, 151/53).
- , Sermon pseudo-ambrosien attribuable à S. Grégoire le Grand (RevBénédict 1942, 12/15).
- Madoz, J., Autenticidad de las cartas de San Braulio de Zaragoza (EstEcccl n. 67 vol. 17, 433/85).
- González, S., Tres maneras de penitencia. La disciplina penitencial de la Iglesia española desde el siglo V al siglo VIII (RevEspTeol 1941, 5, 985/1019).
- , La disciplina penitencial de la Iglesia española (Ebd. I, 2, 1941, 339/60).
- Stach, W., König Sisebut, ein Mäzen des isidorianischen Zeitalters (Antike 1, 63/76).
- Heintjes, J., De opgang van den menschelijken Geest tot God volgens S. Maximus Confessor I (BijdrNedJezuiten 1942, 2, 260/307).
- Tarchnisvili M., Die Legende der h. Nino u. die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins (ByzZ 1940, 1, 48/75).
- Peeters, P., S. Syméon Stylite et ses premiers biographes (AnalBoll 1943, 29/71).
- de Gaiffier, B., Le martyrologe de Saint-Cyrique. Son influence sur le martyrologe Romain (Ebd. 72/90).
- Rehdantz, C., Die Jahrbücher von Fulda u. Xanten. Übers. Neu bearb. von W. Wattenbach. 3. Aufl. [Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesamtausgabe. Bd. 23.] Lpz., Lorentz, 1941 (XIV, 184). M 5,60.
- Hüffer, H., Das Leben des Bischofs Adalbert von Prag. Übers. Neu bearb. von W. Wattenbach. 3. Aufl. [Dass. Bd. 34.] Ebd. 1941 (XIV, 54). M 2.
- Pfund, Th. G., Der Hrotsvitha Gedicht über Gandersheims Gründung u. die Taten Kaiser Oddo I. Übers. Neu bearb. von W. Wattenbach. 3. Aufl. [Dass. Bd. 32.] Ebd. 1941 (XII, 62). M 2.
- Prutz, H., Herbord: Leben des Bischofs Otto von Bamberg. Übers. Neu bearb. von W. Wattenbach. 3. Aufl. [Dass. Bd. 55.] Ebd. 1941 (XVI, 200). M 5,80.
- Weiland, L., Die Werke des Abtes Hermann von Altaich nebst den Fortsetzungen seiner Jahrbücher. Übers. Neu bearb. von O. Holder-Egger. 3. Aufl. [Dass. Bd. 78.] Ebd. 1941 (XX, 188). M 5,60.
- Kohl, H., Otto von St. Blasien: Die Chronik (Fortsetzung der Chronik Ottos von Freising). Übers. 2. Aufl. [Dass. Bd. 58.] Ebd. 1941 (XI, 120). M 3,20.
- , Rahewins Fortsetzung der Taten Friedrichs von Bischof Otto von Freising. Übers. 2. Aufl. [Dass. Bd. 60.] Ebd. 1941 (XIX, 248). M 5,40.
- Winkelmann, E., Bernold von St. Blasien: Die Chronik. Übers. Neu bearb. von W. Wattenbach. 3. Aufl. [Dass. Bd. 48.] Ebd. 1941 (XI, 120). M 3,20.
- Hertel, G., Das Leben des h. Norbert, Erzbischofs von Magdeburg. Nebst der Lebensbeschreibung des Grafen Gottfried von Kappenberg u. Auszügen aus verwandten Quellen. Übers. Mit einem Nachtrag von W. Wattenbach. 2. Aufl. [Dass. Bd. 64.] Ebd. 1941 (XII, 188). M 4,40.
- Conti Rossini, C., Iyāsu I re d' Etiopia e martire (RivStudiOr 1942, 65/128).
- Turk, J., Prevotna Charta Caritatis. Lubiana, Accad. delle Scienze, 1942 (56).
- Coduri, T. F., Il Cantico di Frate Sole (ScuolaCatt 1942, 1, 80/83).
- Felder, H., Der Christusritter aus Assisi. Zürich-Altstetten, Götschmann, 1941 (165 ; 1 Titelb.). Lw. Fr 5,80.
- Alonso, M., Alvaro de Toledo: Comentario al „De substantia orbis“ de Averroes. Ed. y anot. Madrid, Instit. Filos. Luis Vives, 1941 (282).
- Koch, J., Zu der Durandus-Hs der Biblioteca Antoniana in Padua (DThomasFr 1942, 4, 409/14).
- Camis, A., S. Alberto Magno psicologo (1193 [o 1207?])—1280 (ScuolaCatt 1942, 3, 221/26).
- Bihl, M., Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae a. 1260, Assisi a. 1279 atque Parisiis a. 1292. Editio critica et synoptica (ArchFranciscHist 1941, 1/2, 13/94; 3/4, 284/358).
- Maccaferri, A. M., Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand. Thèse. Le Saulchoir, Revue des sc. philos. et théol., 1940 (278/303).
- Kaeppli, Th., Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243—1344). Roma, Instit. S. Sabina, 1941 (XVIII, 405). L 65.
- Resende, S., O Sacrificio da Missa em D. Frei Gaspar do Casal. Porto, Tavares Martins, 1941 (XLII, 194).
- Garcías Palou, S., El Primado romano en los escritos del B. Ramón Llull I (RevEspTeol 1942, 3, 521/46).
- Monti, G. M., Cino da Pistoia, Le „Quaestiones“ e i „Consilia“. Milano, Vita e Pensiero, 1942 (VIII, 147).
- Fantozzi, A., Bughetti, B., Il Terz'Ordine Francescano in Perugia dal secolo XIII al s. XIX (contin. e fine) (ArchFranciscHist 1940, 1/2, 55/113; 3/4, 319/65).
- Delorme, F.-M., Les Cordeliers dans la Limousin aux XIII^e—XV^e s. (fin.) (ArchFranciscHist 1940, 1/2, 114/60).
- Thurm, H., Das Dominikaner-Nonnenkloster Cronschwitz bei Weida. Jena, Fischer (in Komm.), 1942 (XII, 347; 1 Kt.-Beil. u. 3 Abb.). M 15.
- van den Wijngaert, A., Frère Willaumes des Cordeliers dans la chronique rimée de Philippe Mousket (RHistEcccl 1942, 3/4, 422/35).
- Schmid, Toni, Trois légendes de S. Sigfrid (AnalBoll 1942, 82/90).
- Dini, G. A., Ottaviano, C., Barth, T., Belevi, G., Intorno a Ockham e a Duns Scoto (Sophia 1, 154/69).
- Bruni, G., Incerti auctoris impugnaciones contra Aegidium Romanum contradicentem. Thomae super Primum Sententiarum. Romae, Typis Polyglottis Vatic., 1942 (VIII, 106).
- De Fraine, J., De methodiek der Formgeschichte (BijdrNedJezuiten 1942, 2, 397/415).
- López, A., Obispos en el Africa septentrional desde el siglo XIII. Ed. II. Tánger, Tip. Hispano-Arábica, 1941 (282). Pes 15.
- Henquinat, F. M., La canoniste Fr. Mainfroid de Torton O.F.M., disciple d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle (Ebd. 1940, 1/2, 221/25).
- Grabmann, M., Thomas von Erfurt u. die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus. Mchn., Beck in Komm. (103). M 6,50.

- Schilling, D., War der selige Odorich von Pordenone O. F. M. in Japan? (ArchFranciscHist 1942, 3/4, 153/76).
- Zunzunegui, J., El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente. Pontificado de Clemente VII. San Sebastián, Fax, 1942 (387).
- Römer, F., Jeanne d'Arc u. die Franzosen. Berl., Junker & Dünhaupt (157). M 4,20.
- Pacetti, D., Le prediche autografe di S. Giacomo della Marca 1393—1476 (ArchFranciscHist 1942, 1/2, 296/327).
- Eijo Garay, L., La finalidad de la Encarnación según el B. Raimundo Lulio (RevEspTeol 1942, 2, 201/27).
- Blásquez Hernández, J., Teólogos españoles del siglo XV: El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación (RevEsp Teol 1, 1, 1940 oct., 211/42).
- Platzeck, E.-W., Observaciones del P. Antonio Raimundo Pascual O. Cist. sobre Lulistas Alemanes. A. El Lulismo en las obras del Card. Nicolás Krebs de Cusa (RevEspTeol 1941, 4, 731/65; 1942, 2, 257/324).
- Bughetti, B., Un sermonario di autore Franciscano del sec. XV (Bibl. Univ. di Padova, cod. 2065) (ArchFranciscHist 1940, 3/4, 400/25).
- Weise, G., Der Realismus des 15. Jahrh. u. seine geistigen Voraussetzungen u. Parallelen (Forts.) (WeltAlsGesch 1942, 5/6, 300/22).
- Peuckert, W. E., Theophrastus Paracelsus. 2. verb. Aufl. Stuttg.-Berl., Kohlhammer (471; zahlr. Taf. Lw. M 6,50).
- Rüfner, V., Die Geschichtsphilosophie Giambattista Vicos. Bonn, Bonner Univ.-Buchdr. (28). M 0,50.
- Tromp, S., S. Roberti Bellarmini Opera oratoria postuma. T. I: Introductio generalis. Ratio formandi conciones. Sermones dominicales Romani. Roma, Univ. Gregor., 1942 (XIV, 352) L 30.
- Cardia, G., La posizione del De Lugo nella dottrina della universale necessità e possibilità della fede. Cagliari, Trois, 1941 (X, 188).
- Serini, P., Pascal. Torino, Einaudi, 1942 (346).
- Blaschke, W., Galilei u. Kepler. Lpz.-Berl., Teubner (14). M 2.
- Bunck, F., Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrh. (Scholastik 1, 54/77).
- Metz, R., La politique royale et la sécularisation des abbayes unies de Murbach et de Luce (RSciencesRel 1940, 3/4, 271/89).
- Todesco, L., Corso di storia della Chiesa. 2ª ed. Vol. V: La Chiesa nei tempi moderni. Parte II (1870—1914). Torino, Marietti, 1942 (VIII, 311). L 15.
- Bozetti, G., Marrucchi, P., Fossi, P., Ciampini, R., Rosmini, l'asceta, il filosofo, l'uomo, l'amico. Roma, Editrice Studium (125). L 20.
- Orban, L., Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum. Roma, Univ. Gregor., 1942 (208). L 30.
- Madoz, J., La Iglesia Cuerpo místico de Cristo según el primer esquema „De Ecclesia“ en el Concilio Vaticano (RevEspTeol 1, 159/81).
- Biancardi, D., La personalità dogmatica di Cristo nelle opere di A. Rosmini. Mantova, Tip. industriale Rosminiana, 1942 (IX, 99).
- Abbate, T. M., Una pregiudiziale di A. Rosmini. Appunti per la giovinezza di A. Manzoni (ScuolaCatt 1942, 1, 74/79).
- Vistalli, F., Mons. Guindani nei suoi tempi e nella sua opera (1834—1904). Vol. I. Bergamo, Soc. ed. S. Alessandro (XX, 743). L 50.
- Giancane, F., Saggio su Rosmini. Lecce, Tip. „La Modernissima“ (64 16º). L 10.
- Van Tichelen, Th., De grootmeester der katholieke Bijbelstudien, M. J. Lagrange. Antw., Geloofsverdediging, 1942 (89 16º).
- Cantini, G., De S. D. N. Pio Papa XII oratore (Antonianum 2, 69/80).
- Maier, Anneliese, An der Grenze von Scholastik u. Naturwissenschaft. Essen, Essener Verlagsanstalt (384).
- Nishida, Kitarō, Die intelligible Welt. 3 philos. Abhandlungen in Gemeinschaft mit Motomori Kimura, Iwao Kōyama u. Ichirō Nakashima ins Dt. übertr. u. eingel. von R. Schinzinger. Berl., de Gruyter (VIII, 216). Pp. M 7.
- May, E., Am Abgrund des Relativismus. 2. verb. Aufl. Berl., Lüttke, 1942 (305). M 9,50.
- Kuhn, O., Die Deszendenztheorie. Eine kritische Übersicht (ZKathTh 1, 45/74).
- Medicus, F., Von der doppelten Basis der menschlichen Dinge. Zürich, Polygraph. Verlag (31). M 1,45.
- Picard, N., Notae ad metaphysicam Carmeli Ottaviano (Antonianum 3, 177/92).
- Hubatka, C., Die materialistische Geschichtsauffassung, ihr Recht u. Unrecht im Lichte der Scholastik. Rorschach, Cavalt-Hubatka, 1942 (111).
- Ceriani, G., La filosofia di Carmelo Ottaviano (ScuolaCatt 5, 383/87).
- Cortesi, L., Note per uno studio dell'individualità umana (ScuolaCatt 1, 29/40).
- Schulien, M., L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche. Milano, Vita e Pensiero (56 16º). L 4.
- Engelson, M., Leben u. Geist. Der Mensch in Raum u. Zeit. Aus dem Franz. Bern, Haupt (VI, 70). M 1,50.
- Haensel, C., Über den Irrtum. Eine Kritik unserer Anschauungen. 9.—13. Aufl. Berl., Suhrkamp, 1942 (249). Pp. M 5,80.
- Koehler, O., Die Aufgabe der Tierpsychologie. Halle, Niemeyer (35 4º). M 2,50.
- Carruccio, E., Dimostrazione gnoseologica dell'esistenza d'un Essere onnisciente (ScuolaCatt 1942, 5, 378/82).
- Epping, A., De structuur van Scotus' godsbewijs (StudiaCath 1942, 89/97).
- Marcozzi, V., Le origini dell'uomo. Roma, Editrice A. V. E., 1942 (107 16º). L 8.
- Guzzetti, G. B., Itinerari umani a Dio e alla religione (Scuola Catt 1942, 4, 318/23).
- Montanari, F., Il tempo eterno. 2ª ed. Roma, Editr. Studium, 1942 (152 16º). L 15.
- Nink, C., Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung u. metaphysische Seinserschließung (Scholastik 2, 239/61).
- Pelloux, L., Attualità e tempo nella speculazione filosofica contemporanea (RivFilosNeoscol 1, 60/63).
- Rausch, J., Der Urteilsinn. Eine logische Untersuchung. Berl., Junker u. Dünhaupt (88). M 3,80.
- Barth, T., De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi (Antonianum 2, 91/117).
- Carosi, P., La serie infinita di cause efficienti subordinate (DThomasPl 1/2, 29/77).
- Ricchetti, D., La creazione passiva nella scuola tomistica. Diss. Roma, Tip. Poliglotta Vatic., 1942 (XXIV, 375). L 50.
- Romualdus, P., Christus de eerstgeborene der schepping (Studia Cath 1942, 155/71).
- Cools, J., La présence mystique du Christ dans le baptême. Paris, Mémorial Lagrange, 1940 (295/305).
- Adam, K., Jesus, der Christus, u. wir Deutsche I (WissWeish 3/4, 73/103).
- Manyá, J. B., La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor (RevEspTeol 1, 3/30).
- Tyciak, J., Die Mysterien Christi. Von sakramentaler Wirklichkeit. Pad., Bonifacius-Druckerei (165). Pp. M 3,30.
- Bonnefoy, J.-Fr., Raison de l'Incarnation et primauté du Christ. Réflexions sur une controverse (DThomasPl 1/2, 103/20).
- Journet, Ch., L'Eglise du Verbe Incarné. P., Desclée, 1941 (XVIII, 731).
- Lettera encyclica di S. S. Pio P. XII „Del Corpo místico di Gesù Cristo e della nostra unione in esso con Cristo“ (CivCatt lugl. 17, 73/95).
- Malmberg, F., Onze eenheid met den Godmensch in de Kerk II (BijdrNedJezuïeten 1942, 2, 360/96).
- Bring, R., Das Subjektive u. das Objektive in der Auffassung von der Kirche (Luthertum 1942, 11/12, 184/92).

Systematische Theologie.

- Clauß, L. F., Rasse u. Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt. 18. Aufl. Mchn.-Berl., J. F. Lehmanns Verlag (195; 118 Abb.). Pp. M 6,60.

Praktische Theologie.

- Boggiano Pico, A., Manuale di diritto canonico con riferimento alla legislazione civile. Milano, CETIM, 1942 (422 16^o). L 24.
- Liuzzi, F. A., De delictis contra auctoritates ecclesiasticas, Roma, Off. Libri catt., 1942 (XVI, 164).
- Restivo, F., Personalità dell'ufficio nell'ordinamento canonico. I. Palermo, Libr. Agata, 1942 (181). L 35.
- Sánchez Aliseda, C., La doctrina de la Iglesia sobre Seminario desde Trento hasta nuestros días. Granada, Facultad Teol. S. J., 1942 (274).
- Spinelli, L., La presunzione di morte nel diritto della Chiesa. Roma, Edizioni Universitarie (124). L 18.
- Stocchiero, C., Il beneficio ecclesiastico sede plena. Vicenza, S. A. T., 1942 (399).
- Walz, A., De laurea doctorali velut summo gradu academico (Angelicum 1941, 2/3, 205/14).
- Ivárez Martín, J., Hacia un renacimiento de los estudios eclesiásticos (RevEspTeol I, 2, 1941, 249/78).
- De Meester, Pl., De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. [Codificazione canonica orientale. Fonti, serie II fasc. 10.] Roma, Tip. Vatic., 1940 (XL, 523). L 225.
- Hindo, P., Disciplina antiochena antica. Siri. III. Textes concernant les sacrements. [Idem, fasc. 17.] Ebd. 1941 (XVI, 301). L 75.
- Dosti, J. M., Caldei. Diritto nuovo. Les actes du synode chaldéen du 7 au 21 juin 1882. [Idem, fasc. 18.] Ebd. 1942 (175).
- Burger, Lisbeth, Il parroco dei matrimoni. Roma, S. A. L. E. R., 1942 (272). L 18.
- Herrera, A. A., La doctrina canónico-legal del contrato esponsalicio en la legislación y jurisprudencia posttridentina (RivItaScienzeGiurid 1941, 193/328).
- Kesler, P. J., Untersuchungen über die Novellen-Gesetzgebung Papst Innozenz IV. 1. Teil (ZSavignyStift. Kan. Abt. 1942, 142/320).
- O'Connell, G., De intima natura assistentiae matrimonialis ad normam can. 1094. Roma, Cath. Book Agency, 1940 (90).
- Lang, A., Zur Entstehungsgeschichte der Brocardasammlungen (ZSavignyStift. Kan. Abt. 1942, 106/41).
- P. Antonino da S. Elia a Pignisi, La dispensa del matrimonio rato e non consummato. Roma, Univ. Gregor. (262).
- Rocha, A., Aínda o divórcio (Brotéria 36, 3, 233/42).
- Chiron, M., Il matrimonio canonico degli italiani all'estero. Roma, Univ. Gregor., 1941 (164). L 20.
- Bertrams, W., Der neuzeitliche Staatsgedanke u. die Konkordate des ausgehenden Mittelalters. Roma, Univ. Gregor. (192). L 30.
- Ambrosius a S. Teresia, Bio-bibliographia missionaria Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. [S.-A. aus Analecta Ord. Carm. Disc. vol. XIV—XVI.] Roma, Curia Generalitia (325).
- Schick, E., Vorboten u. Bahnbrecher. Grundzüge der evang. Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler Mission. Basel, Basler Missionsbuchh. (344). Lw. Fr 10,50.
- Kindt, G., De potestate dominativa in religione (EphThLov 1942, 3/4, 246/95).
- Arata, A., Il problema dell'unità cristiana e le Chiese orientali. Milano, Vita e Pensiero (80 12^o). L 5.
- Crivelli, C., Copti e protestanti (CivCatt lugl. 3, 20/25; ag. 7, 192/99).
- Seriski, P. M., Poenae in iure byzantino ecclesiastico ab initiis ad saec. XI (1054). Roma, Off. Libri cath., 1941 (146).
- Arseniew, N. v., Ostkirche u. Mystik. 2. verm. Aufl. Mchn., Reinhardt (VIII, 202). M 4,80.
- Salvoni, F., Per una migliore conoscenza dell'Oriente cristiano. Appunti bibliografici (ScuolaCatt 1942, 3, 240/49).
- Marcus, H., Religiöser Kommunismus in England (61.—70. Tsd.). Berl., Eher, 1942 (63). M 0,70.
- Scheiner, A., Das Dogma der evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien. Ein Vorwort. Sibiu-Hermannstadt, Honterus, 1942 (98).

- Schwellenbach, R., Das entzauberte Christentum. Die Überwindung der Konfessionen. Berl., Kampmann (159). M 3.
- de Vries, G., Islamismo e Cristianesimo nell'Iraq di oggi (Civ Catt giugno 5, 274/84).
- Scheel, H., Die staatsrechtliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei. Berl., de Gruyter (49 4^o). M 6.

Christliche Kunst.

- Buchthal, H., The Painting of the Syrian Jacobites in its Relation to Byzantine and Islamic Art (JSavants 1940 oct./déc., 145/61).
- Gottwald, J., Burgen u. Kirchen im mittleren Kilikien (ByzZ 1941, 1, 82/103; 6 Taf.).
- Dörner, F. K., Zwei Reliquienaltäre von der bithynischen Halbinsel (ByzZ 1941, 165/68; 2 Taf.).
- Nordenfalk, C., Insulare u. kontinentale Psalterillustrationen aus dem 13. Jahrh. (ActaArch 1939, 1/3, 107/13).
- Sičynskýi, V., Monumenta architecturae Ucrainae. Lpz., Harrassowitz (7; LXIV Taf., 300 Zeichn. auf 64 Taf. 4^o). M 20.
- Jerphanion, G. de, Les miniatures du manuscrit syriaque n. 559 de la Bibliothèque Vaticane. Città del Vaticano, Bibl. Vat., 1942 (VIII, 44; 28 pl., 55 ill. dans le texte 2^o). L 400.
- Sdrakas, E., Johannes der Täufer in der Kunst des christlichen Ostens. Mchn., Hueber-Verlag (71; mehr. Taf.). M 3.
- Schweinfurth, Ph., Die Wandbilder der Kirche von Bojana bei Sofia. Ein Meisterwerk der Monumentalkunst des 13. Jahrh. Berl., Kupferberg (60, mit Abb. 4^o). M 4.
- Genovesi, E. M. G., Misteri evangelici illustrati dal Beato Angelico. Con note. Pompei, Scuola Tip. per i Figli Dei Carcerati, 1941 (136). L 16.
- Donatello. (Einf. von François Gebelin.) Berl., Günther (4 Bl., XL S. Abb. 4^o). M 2,85.
- Oertel, R., Fra Filippo Lippi. Wien, Schroll, 1942 (77, zahlr. B., 125 Abb. u. 2 Farbentaf. 4^o). M 8; Hlw. M 9.
- Dürer, A., Das Rosenkranzfest. 1506. Einf. von H. Kohlhaussen. Berl., Mann (30, mit Abb., mehr. Bl. Abb.). M 0,60.
- , Meister Albrecht Dürer. Gemälde u. Handzeichnungen. [101.—147. Tsd., Feldpostausg.] Königstein-Lpz., Der Eiserne Hammer (31, mit Abb., 30 meist farb. Bildseiten). M 0,70.
- Gerstenberg, K., Tilman Riemenschneider. 2. durchges. Aufl. Wien, Schroll (62; 112 Bilder 4^o). M 4,50; Pp. M 5,50.
- Jatho, C. O., Krone des Abendlands. Tage in Chartres. Düsseldorf, Schwann (52). Pp. M 2,70.
- Lauts, J., Domenico Ghirlandajo. Wien, Schroll (58; zahlr. Bl., 112 Abb. u. 3 Farbentaf. 4^o). M 8; Hlw. M 9.
- Ein deutscher Altar des Tilman Riemenschneider. 47 Bilder von G. Schaffert mit einführendem Text von K. Scheffler. [59.—78. Tsd.] Königstein-Lpz., Der Eiserne Hammer (48). M 1,20.
- Brües, O., Die goldenen Schwingen. G. D. Tiepolos Radierungen „Die Flucht nach Ägypten“. Verse u. Prosa. Mchn., Alver-Verlag, 1942 (118, mit Abb.). Hlw. M 6,80.
- Baldass, L. v., Hans Memling. Wien, Schroll, 1942 (50; 100 Bilder u. 25 Farbentaf. 4^o). M 8,50; Hlw. M 9,80.
- Notke, B., St. Jürgen zu Stockholm. Holzbildwerk von 1489. Einf. von C. G. Heise. Berl., Mann (30; mehr. Bl. Abb.). M 0,60.
- Schreyer, L., Der Isenheimer Altar. Kassel, Bärenreiter-Verlag, 1942 (39; 21 Abb., mehr. Bl. Abb.). Pp. M 1,20.
- Grünwald, M., Der Isenheimer Altar des Mathis Gotthardt Neithardt (Matthias Grünwald). Text von W. Pinder [Neuaufg.] Bremen-Berl., Angelsachsen-Verlag, 1942 (12, mit Abb., 10 Taf. 4^o). M 5,50.
- Beenken, H., Hubert u. Jan van Eyck. 2. Aufl. Mchn., Bruckmann (88; 6 farb. u. 106 einfarb. Bilder 4^o). Hlw. M 11,70.