

Besprechungen.

Theologie und Mystik.

1. Festschrift Sebastian Merkle. Herausgegeben von Wilhelm Schellberg. (396 S.) Düsseldorf 1922, L. Schwann.
2. Dictionnaire apologétique de la foi catholique, sous la direction de A. D'Alès. Fasc. 11—18 (Jésuites—Pentateuque). Tome 2 p. 1288—1926; tome 3 p. 1—1920, Paris 1915—1922, Gabr. Beauchesne.
3. La Théologie de Saint Cyprien, par A. D'Alès. (432 S.) Paris, Gabr. Beauchesne.
4. Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Aus dem Flämischen von Willibrord Verhade O. S. B. (200 S.) Mainz 1923, Matthias-Grünewald-Verlag.
5. Pierre Guilloux, L'âme de St. Augustin. (384 S.) Paris 1922, J. de Gigord.
6. Der Entwicklungsgedanke als Führer zum Christusverständnis. Von H. Stieger. (120 S.) Hamburg 1923, Volkswacht-Verlag; G.-M. 1.50.

1. Von den Beiträgen der Sebastian-Merkle-Festschrift sind wohl Albert Ehrhard, „Die historische Theologie und ihre Methode“, sowie Fritz Tillmann, „Zur Geschichte des Begriffs Gewissen bis zu den Paulinischen Briefen“ die bedeutsamsten. Ehrhard versucht, gegenüber der eigentlichen Dogmatik, eine „historische Theologie“ methodisch abzugrenzen, deren „Zentraldisziplin“ die allgemeine Kirchengeschichte wäre. Die entscheidende Frage liegt natürlich darin: Ist eine klare Abgrenzung zwischen historischer und dogmatischer Methode möglich? Ehrhard glaubt sie mit Ja beantworten zu können. Die Dogmatik (in weitem Sinn, auch Apologetik einbegreifend) umfaßt nach ihm nur drei Punkte: „1. den Nachweis, daß die einzelnen Lehrsätze in den Quellen der Offenbarung begründet sind; 2. den Nachweis, daß sie nicht mit der menschlichen Vernunft in Widerspruch stehen, vielmehr geeignet sind, die höchsten Ansprüche der menschlichen Natur zu befriedigen; 3. die Widerlegung der gegen sie erhobenen Einwände, sei es auf Grund der Heiligen Schrift oder mit Hilfe von Vernunftgründen“ (S. 131). Demgegenüber habe es die „historische Theologie“ als „empirische Wissenschaft“ nur mit dem „menschlichen Faktor“, der Kirche, zu tun, „aus dem einfachen Grunde, weil der göttliche Faktor dieses Lebens als solcher nicht in die empirische Erscheinung tritt. Sie kann daher

weder den göttlichen Charakter des Christentums, als Ganzes gefaßt, noch den göttlichen Ursprung irgend einer seiner Lehren, Institutionen oder praktisch-religiösen Vorschriften von sich aus dartun. Wer somit diesen Nachweis von ihr verlangt, fordert von ihr das Unmögliche“ (S. 132/33). „Von der historischen Methode wird ... weder die gläubige Anerkennung noch die Leugnung des übernatürlichen Charakters des Christentums gefordert; beide richten sich nach den persönlichen Überzeugungen“ (ebd.). Darum sind beide, die dogmatische und die historische Theologie, „wesentlich voneinander verschieden“ und „voneinander unabhängig“, aber sie „sind dazu befähigt und nach katholischer Auffassung dazu bestimmt ... sich gegenseitig wichtige Dienste zu leisten. Ohne die Kenntnis der historischen Theologie ist der Dogmatiker ... gar nicht imstande, seine Aufgabe mit der nötigen Umsicht und mit vollem Erfolge zu erfüllen. Die historische Theologie ist ihrerseits in der Lage, auf Grund der quellenmäßigen, objektiven und genetischen Untersuchung der Gesamtgeschichte des Christentums, die mit Macht auf den göttlichen Faktor derselben hinweist, der dogmatischen Theologie eigene Glaubwürdigkeitsgründe bereitzustellen“ (S. 133/34). Wir können nicht verhehlen, daß diese letzten Bestimmungen im Grunde uns die vorhergehende scharfe Scheidung wieder aufzuheben scheinen. Und in der Tat dürfte es bei dem wesentlich positiv-historischen Charakter des Christentums schwer sein, geschichtlichen und dogmatischen Gesichtspunkt zu trennen. Die Dogmatik eines solchen Gebildes ist eben die Dogmatik eines historischen Faktums, nämlich der Menschwerdung und Erlösung, und eine Dogmatik, die ihre eigentlichen Abgrenzungen gerade erst aus der Art empfängt, wie das einzelne Dogma sich im Laufe der Geschichte zur Vollklarheit entfaltet hat; ja auch die Definitionen selbst sind nicht schlechthin geschichtsfrei, sondern bedürfen sorgsamer Erklärung aus ihrer Zeitgeschichte heraus. Ein treffendes Beispiel ist ja das Verhältnis von Natur und Übernatur, das erst sein volles Licht empfängt, wenn man die durchgehende Verschiedenheit seiner patristisch-scholastischen und seiner nachtridentinischen Formulierungsweise kennt und gegeneinander abwägt. Aber auch eine empirische Geschichte des Christentums kann, wie Ehrhard selbst schließlich zugibt, an den Punkten, wo durch das Faktum des Wunders die göttliche

Seite des Christentums in das Empirische hineinragt, von dieser göttlichen Seite nicht absehen, muß also diese Möglichkeit eines Hineintragens prinzipiell in ihre Methode aufnehmen. Christentum ist eben auf der einen Seite nicht irgend eine systematische Philosophie, die aus geschichtsfreien Lehrsätzen bestünde. Christentum ist Menschwerdung und „fortlebende“ Menschwerdung, also wesenhaft „Geschichte“. Nur ist es Menschwerdung des „Absoluten“ und damit ein „Absolutes“, das „Geschichte“ ist. Damit ist aber, wie uns scheint, im letzten Prinzip eine Scheidung von „System“ und „Geschichte“ nicht recht möglich, soweit es sich nicht um eine Prävalenzscheidung handelt.

Friz Tillmann in seiner Geschichte des Gewissensbegriffes zeigt in feinsinniger Analyse, wie sich die dem Alten und Neuen Testament vertraute Tatsache des Gewissens bei Paulus mit dem griechisch-römischen Terminus „Gewissen“ verbindet. Diese Verbindung aber bedeutet eine doppelte Klärung des Gewissensbegriffes. Einmal wird durch den transzendenten Gott dem „Gewissen“ seine immanentistische Unfehlbarkeit genommen, die es durch den Pantheismus der Stoa hatte, nach der es „Ausstrahlung der göttlichen Weltvernunft“ war: die Starrheit des Gewissens wird durch die Unterwerfung unter den Willen Gottes gelöst (S. 374/75). Dann aber erfährt die „Freiheit des Gewissens“ „eine Ergänzung in der Bruderliebe, die auch auf ein Recht verzichten kann, weil sie am Geist des Herrn groß und stark geworden ist“ (S. 346). So ist der Christenstandpunkt gerade nicht Gewissensenge und Gewissensstarrheit, sondern Aufweitung zu Gott und Aufweitung zur urchsprehenden Liebe.

Von den übrigen Aufsätzen wird die Arbeit von M. Laros: „Port-Royal und die Anfänge des Jansenismus“, wohl durch die neuere Pascalforschung eine starke Berichtigung erfahren müssen. Wenn Laros das Ethos Pascals und Port-Royals vom Jansenismus trennen will, so ist es gerade der von ihm vielberufene Bremond, der den Jansenismus tief ins Wesen Pascals legt, und es ist bezeichnend genug, daß neuerdings die Revue des Jeunes (XIII [1923] 9; 290 ff.) entgegen aller Pascalverherrlichung diese These scharf unterstreicht und nicht, wie Laros, zwischen Jansenismus und einem unjansenistischen „religiösen Ethos“ scheidet, sondern zwischen einem Jansenismus „in Bezug auf spekulative Theologie“ und einem Jansenismus „in Bezug auf praktische Moral“. Es war eben eine einzige Strömung, der ein bestimmtes Ethos und eine

bestimmte Theologie entsprach, besser, deren Ethos Antizipation zugleich und Lebensausdruck ihrer Theologie war. Eine Pascalphychologie, die nicht die jansenistische Gedankenrichtung im Kern Pascals sieht, mag wohl eine praktisch brauchbare Umformung von Pascalgedanken bringen, aber wird dem historischen Pascal kaum gerecht.

2. Die Vorzüge des Dictionnaire apologetique, Aufarbeitung der gesamten einschlägigen Literatur und klare, logische Darstellung, sind auch in weitem Maße diesen neuen Lieferungen eigen. Sehr angenehm berührt es den deutschen Leser, nirgendwo (mit einer kleinen Ausnahme in Bd. III, S. 1921) Spuren der Kriegsjahre zu begegnen, selbst in Artikeln wie Paix et guerre und Patrie, die bei aller Begeisterung für die Heimat doch nüchtern und sachlich bleiben. Von einzelnen besonders wertvollen Beiträgen seien erwähnt: der Artikel Jésus-Christ (von Grandmaison), Juifs et Chrétiens (von Vernet), Laïcisme (von Emonet), Marie, Mère de Dieu (von D'Als, Bachelet, Noyon und Bainvel). Grandmaisons Arbeit enthält außerordentlich reiches historisches Material. Der Beweis für die Gottheit Christi aus seinem Selbstbewußtsein ist in der Weise durchgeführt, die seinerzeit Dunin-Borkowski (im „Katholik“) inauguriert hat (leider fehlt das betr. Zitat). Für eine historische Arbeit weniger glücklich schiene uns aber die Grundeinteilung des Artikels: Zeugnis des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes. Nähergelegen hätte vielleicht eine Zeichnung des Christusbildes auf dem Hintergrund des Alten Bundes und, als Ausklang, eine Typengeschichte des Christusbildes in den folgenden christlichen Jahrhunderten. Sehr gut betont Emonet in seinem Laïcisme, bei aller energischen Ablehnung einer Laïserung, als Grundcharakter der Kirche „das Leben und die Freiheit durch das Leben“. Die Kirche scheint sich nicht als erstes Ziel zu setzen, freie Menschen zu bilden. Das, was sie zuerst will, sind lebendige Menschen, im vollen Sinn, Menschen eins mit sich selbst und mit der Ganzheit des Universums, Menschen, in denen die geistige Seele alle unteren Kräfte beherrscht zum Dienst der höchsten Formen des Lebens. . . „Und sie meint, mit ihrem göttlichen Stifter, daß ein solches Vorgehen heißt: auf die unmittelbarste und allein wirksame Weise daran arbeiten, freie Menschen zu bilden“ (Bd. II, S. 1807/08).

Im Artikel Marie verdient, angesichts moderner Bewegungen, vorab Bainsvells Teilaufsatz über die „allgemeine Fürbitte

schaft" Mariens¹ besondere Beachtung. Das Wertvolle der Arbeit liegt vor allem darin, daß der Verfasser diese Lehre in ihren tieferen Zusammenhängen entwickelt und aus diesen Zusammenhängen heraus umgrenzt. Immer wieder betont er die unteilbare Einheit der Erlösungsordnung vom „Mir geschehe nach seinem Wort“ Mariens bis zum jehigen Stadium der Erlösungszuwendung im mystischen Leib Christi. So erscheint die „allgemeine Fürbittschaft“ Mariens nur als letzte, folgerichtige Ausgestaltung ihrer Gottesmatterschaft. Wie ihr Fiat mihi nach Gottes Rat-schluß die Menschwerdung auslöste, so wirkt sich dieses Fiat mihi, entsprechend dem „immerwährenden Eintreten“ Christi im Himmel für uns bei Gott (Hebr. 7, 25), zur allgemeinen und immerwährenden Fürbittschaft für uns bei Christus aus. So wird klar, im Gegensatz zu manchen recht ärgerlichen und unnützen frommen Übertreibungen, wie diese Lehre von der „allgemeinen Fürbittschaft“ 1. in keiner Weise die eine und einzige Mittlerschaft Christi beeinträchtigt, 2. aber auch keine Heils-notwendigkeit der Anrufung Mariens einschließt, und endlich 3. nicht Maria zu einer Gnadenquelle nach Art der Sakramente macht, die vielmehr als „Handlungen Christi“ der Sphäre der einen und einzigen Mittlerschaft Christi angehören. Die „allgemeine Fürbittschaft“ Mariens erhebt sie eben in keiner Weise über ihre wesenhafte Geschöpflichkeit hinaus, nur hat sie innerhalb dieser Geschöpflichkeit (die als solche die Möglichkeit des „Fürbittens“ begründet) die einzigartige Stellung einer „allgemeinen“ Fürbittschaft, weil sie durch ihr Fiat mihi die Fürbitterin der gesamten Erlösungsordnung ward, von der Menschwerdung bis zur Erlösungszuwendung. Christian Pesch in seinem neuen Buch „Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden“ (Freiburg 1923), vertritt denselben Standpunkt wie Bainvel, und so steht zu hoffen, daß die besonnene und nüchterne dogmatische Klärung beider Theologen nun auch der breiteren Bewegung, die auf eine Dog-

matisierung dieser „allgemeinen Fürbittschaft“ zielt, zugute komme.

3. D'Alès' Cyprianstudie hat ihren besondern Wert in der erschöpfenden Diskussion der Schriftzitate bei Cyprian; ebenso ist in Bezug auf die Primatlehre wie die Bußdisziplin eine dankenswerte Vollständigkeit des Materials erreicht. D'Alès' Lösung der vielumstrittenen Primatfrage freilich schiene uns allzu negativ apologetisch eingestellt, da sie nur die extreme Lösung Hugo Kochs ablehnt, ohne die Möglichkeit einer Mittelstellung in Erwägung zu ziehen, wie sie mit der starken Betonung des sacramentum unitatis gegeben wäre. Danach würde Cyprian den Primat auf die Funktionen der Erhaltung der Einheit einschränken, und der starke Widerspruch zwischen seinen Äußerungen könnte sich dahin erklären, daß auf der einen Seite (gegen Koch) ein wahrer Jurisdiktionsprimat gelehrt wäre, aber doch ein solcher, der nicht die Vollidee des Universaliepiskopats enthielte. So wäre verständlich, wie Cyprian zugleich den Primat so stark betonen und doch (in D'Alès' Worten) in seiner „Auswirkung“ bestreiten konnte. D'Alès löst die Schwierigkeit mit dogmatischer Inkonsistenz und Unklarheit Cyprians, eine Lösung, die bei der Zentralität des Einheitsgedankens bei Cyprian schon an und für sich ihre Bedenklichkeiten hat, indes erst dadurch nicht recht annehmbar ist, daß D'Alès die Möglichkeit einer dritten Lösung (der obigen) nicht in Betracht zieht. Uns schiene, daß erst eine eingehende Widerlegung dieser Lösung eines eingeschränkten Jurisdiktionsprimates bei Cyprian zu dieser Lösung des non liquet berechtigte, die D'Alès schließlich vorlegt. Eine letzte Frage drängte sich uns noch beim Studium dieser ausgezeichneten Arbeit auf: Würde das dogmenhistorische Bild Cyprians nicht gewonnen haben, wenn seine Theologie nicht nach Kapiteln einer systematischen Dogmatik entwickelt worden wäre, sondern aus ihrem inneren individuellen Kern heraus, wie er vielleicht im allgemeinen im Einheitsgedanken gegeben ist, — oder wenigstens aus den allgemein-historischen Voraussetzungen der Entwicklung Cyprians heraus? Bei der Methode, die D'Alès einschlug und die für die Zwecke des systematischen Theologen sicher ihre praktischen Vorteile hat, ergibt sich denn doch das Mißliche, daß die historische Bedingtheit nun wie eine nachhinkende Einschränkung positiver Aussprüche erscheint, so daß, weil der im Vordergrund stehende Vergleichspunkt immer nur das heutige Entfaltungsstadium der Theologie ist, die Theologie des Heiligen praktisch nur in ihrer

¹ Bainvel gebraucht das Wort intercession, wie auch Pesch „Ver-mittlerin“ in seinem neuen Buche sagt. „Mittler“ und „Mittler-tum“ ist eben für ein christliches Empfinden allzusehr mit Christus verknüpft, zumal mit Rücksicht auf die scharfe Prägung in 1 Tim. 2, 5 „Ein Gott ... Ein Mittler“. Vorab Bainvels Ausdruck „Allgemeine Fürbittschaft“ hat den Vorteil, daß er sofort unmißverständlich den Sinn der gemeinten Lehre gibt.

negativen Unvollendetheit erscheint, nicht so sehr in ihrem positiv-historischen Stellenwert. Wäre nicht hier ein guter Mittelweg zwischen dem Extrem der dogmen-historistischen Schule und dem einer rein systematisch-theologischen Einstellung möglich, sofern man mit historischer Theologie Ernst machen will?

4. Zu seiner meisterhaften Übertragung der Ruysbroeck'schen „Zierde der geistlichen Hochzeit“ kann man P. Verkade nur Glück wünschen. Die Schriften Ruysbroecks gehören ja auch zu den besonneren Erzeugnissen der deutschen Mystik. Es ist nicht so sehr die einseitige „Entbildung von allen Geschöpfen“ und das schwärmerische Hinstreben zu einem Erkennen „ohne Mittel“, was in ihnen herrscht. Auch betont Ruysbroeck scharf, im Unterschied zu Eckart (und auch teilweise Tauler), daß der Geist in der unio mystica nicht „Gott“, sondern nur „gottförmig“ werde, wie auch Verkade gut anmerkt (S. 185). Der entscheidende Unterschied aber liegt wohl mehr in Ruysbroecks „innerer Freiheit“, die ihm das eigentliche Ziel ist, wie er es im „Spiegel des ewigen Heils“ zeichnet: „Ich rate dir, daß du die Geschäfte und Sorgen des Herzens, desgleichen die Wankelmütigkeit und Vielfalt der Menschen ... fliehst und meidest; hingegen ein einfaches, inwendiges, eingelehrtes Leben suchst und selbiges so lange führst und ausübst, bis es dir so leicht sei, dich einzukehren und mit deinen Gemütsaugen in dich zu schauen, als leicht es dir ist, dich auszukehren“ (Kap. 2). In dieser Lehre, die sich fast zentral durch seine Schriften zieht, liegt wohl ein Anfang einer Überwindung der extremen „Inwendigkeit“ der Mystik, und ein Anfang, der in merkwürdiger Weise auf das spätere ignatianische Ideal weist, das mit seinem „Gott finden in allen Dingen“ grundsätzlich die Geschöpfslucht der Mystik überwand und ebenfalls die „innere Freiheit“ (das ist der Sinn der „Indifferenz“) in sein fundamentum et principium setzte. Freilich eine Grundschwäche der Mystik ist auch bei Ruysbroeck nicht vermieden: die Entwertung der ontologisch-objektiven „Teilnahme an göttlicher Natur“, wie sie durch die heiligmachende Gnade gegeben ist, durch die psychologisch-subjektive „Gott-einheit“ der unio mystica, die doch nach aller gesunden Dogmatik nichts sein kann als ein höchstes liebendes Sichbenutztwerden dieser ontologisch-objektiven „Teilnahme an göttlicher Natur“ im Glauben. Wird die Mystik in dieser Weise in das milde, ruhige Licht des Dogmas gestellt, so verliert sie von selbst ihre beängstigende Heißglut und kehrt zur aposto-

lischen Ehrfurcht und Nüchternheit zurück, die in aller Entrückung der Liebe nur tiefer die überragende Unendlichkeit Gottes erkennt und anbetet und darum wieder (mit St. Augustin) den gottgewollten Weg der welt- und menschenfrohen Nächstenliebe geht, um in der Nächstenliebe ihn tiefer zu finden, der nach St. Johannes „die Liebe“ ist und nur von dem erkannt wird, der „liebt“, d. h. also nicht vom geschöpfslüchtigen Innenbeschauer, sondern vom demütigen Menschen, der sich als „Bruder“ weiß und darum Brüder und Schwestern will und tätig will in praktischer Nächstenliebe. Aus diesem Geist heraus hat ja auch die Kirche immer mehr (und jetzt endgültig) das religiöse Einsiedlertum aufgelöst und will auch das Gebetsleben ihrer kontemplativen Orden nicht als eine selbstgenügsame Mystik betrachtet wissen, sondern als einen stellvertretenden Liebesdienst für die Brüder und Schwestern.

5. Guillouys Augustinstudie sammelt in sehr feinsinniger Weise die mannigfachen biographischen Einzelheiten aus Augustins Schriften, vorab den Enarrationen und Sermones, und gibt so ein fesselndes Bild des Lebens des großen Heiligen rein mit den Worten der Quellen. Stückweise spielen auch in das Buch die geistigen Kämpfe des heutigen Frankreich hinein und verursachen manche besondere Unterbrechungen, so des Unterschieds Augustins von der modernen Immanenzapologetik u. a. Sehr dankbar muß man dem Verfasser sein für die reiche Verwertung der neuplatonisch gefärbten Frühschriften, die er zu einem treuen Bild des Lebens in Cassiacum verwertet. Eine eingehende Analyse des inneren Werdeganges des Heiligen bietet das Buch freilich nicht, will es wohl auch nicht bieten, da es gemäß Vorwort eine Ergänzung des Augustinbuches Louis Bretands beabsichtigt, der die Schriften Augustins zu wenig herangezogen habe.

6. In eigenartiger Weise sucht H. Stieger den Entwicklungsgedanken mit dem Christentum zu vereinen. Mit Christus beginne sozusagen die Menschheit des „Quintär“, die aber erst in der „Auferstehung der Toten“ zur Vollenbung komme. Glauben, Gnade, Kirche usw. sind mithin das geheime, verborgene Sich-entwickeln dieses „Quintär“ unter der Hülle des nun herrschenden „Quartär“. Infolgedessen seien die Quartärmenschen die eigentlich „Besitzenden der Erde“, während die zum Quintär Berufenen durch ihren Gegensatz zu diesen und ihre irdische Heimatlosigkeit sich unterscheiden. Darum ist der Christ gerade

durch den scharfen Gegensatz zum Diesseits und seinen Kräften (Verstand, Kultur usw.) ausgezeichnet. Der Untergrund dieser merkwürdigen Konzeption ist natürlich zunächst die protestantische Fassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, wonach „Übernatur“ nur eine höhere Form der Natur ist; dann aber die altlutherische Kultur- und Verstandesfeindschaft, wie sie aus der radikalen Erbsündenlehre der Reformatoren sich ergibt. Die katholische Auffassung kennt im klaren Unterschied dazu keine Diesseitsfeindschaft, und alle eschatologischen Predigten gegen Kultur usw. sind unbewußt Erzeugnisse protestantischen Geistes. Denn wir „sind“ schon hier auf Erden „Kinder Gottes“ und sollen als solche „alles“ zur Ehre Gottes gebrauchen, und die Nächstenliebe, also Gemeinschaftsarbeit und Gemeinschaftsarbeit, ist das Zeichen, daß „Gott in uns ist“, nicht ein sektiererisches Bewußtsein der Ausertwählung. Hier hat Alois Wurm im Juniheft des laufenden Jahrgangs der „Seele“ im Werkraum mit erfrischender Klarheit den katholischen Standpunkt gegenüber aller Schwärmerei herausgestellt. Für das innerprotestantische Ringen um einen Ausgleich zwischen lutherischer Theologie und moderner Philosophie ist aber das Schriftchen Stiegers ein lehrreicher Beleg.

Erich Przywara S. J.

Studien zur Fuggergeschichte, 6. Heft: Adolf Daucher und die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg. Von Prof. Dr. Philipp Halm, Generaldirektor des Münchner Nationalmuseums. Mit 67 meist ganzseitigen Abbildungen, München 1921, Verlag Duncker & Humblot. M 110.—, kart. M 120.—

Die Fuggerische Grabkapelle bei St. Anna in Augsburg gilt als eine der frühesten Renaissanceerschöpfungen auf deutschem Boden. Als Bau zeigt sie mit ihren spätestgotischen Gewölben ein Gemisch von Gotik und Renaissance, dagegen eignete ihrer glänzenden Ausstattung durchaus Renaissancecharakter. Leider ist von der ehemaligen Pracht heute nur mehr ein Teil vorhanden, die Epitaphien und die Orgel. Das andere, insbesondere das prunkvolle Chorgestühl, die Chorherrnkanen und der Altar kamen bis auf das Figurenwerk, das sich jetzt zum größeren Teil im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin befindet, abhanden, dank namentlich der brutalen Behandlung, welche die Kapelle bei der Dreihundertjahrfeier der Reformation — St. Anna war infolge des Abfalls der Karmeliter, denen die Kirche ge-

hörte, protestantisch geworden — erfuhr. Die Bedeutung, welche die Kapelle für die Geschichte der deutschen Kunst hat, war Anlaß, daß sie Gegenstand mehrfacher wissenschaftlicher Untersuchungen wurde, die freilich statt Klarheit in die den Bau und seine Ausstattung betreffenden Fragen zu bringen, eher danach angeht waren, das über diesen lagernde Dunkel nur noch zu erhöhen. Eine neue Studie über die Kapelle ist daher keineswegs etwas Überflüssiges, zumal nicht, wenn die Untersuchungen so umfassend, mit solcher Besonnenheit, Sachlichkeit und Eindringlichkeit sowie auf Grund so vielen neuen Materials geführt werden, wie es in der vorliegenden Schrift geschieht. Gegenstand der Arbeit ist namentlich die Feststellung des ursprünglichen Bestandes der Kapelle und des Meisters des figuralen Schmuckes derselben, als den der Verfasser mit guten Gründen den Augsburger Bildhauer Adolf Daucher anspricht, den Schöpfer des Hochaltars der St. Annakirche zu Annaberg, der darum auch reichlich zu stilkritischen Vergleichen herangezogen wird. Die Arbeit ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Geschichte sowohl der Augsburger Kunst des frühen 16. Jahrhunderts als auch des vom Humanismus geförderten Eindringens der Renaissance in die deutsche Kunst.

Kunstgeschichte.

Augsburgs Kunst. Von M. Hartig. Mit 64 Abbildungen. 4^o (104 S. Text und 64 Tafeln.) Augsburg-Stuttgart 1923, Verlag Dr. Benno Filser.

Die vorliegende Veröffentlichung will keine Geschichte der Augsburger Kunst bieten, vielmehr möchte ihr Verfasser, einer der besten Kenner der süddeutschen Kunst der Vergangenheit, nur einen Gesamtüberblick über die Pflege geben, welche die Kunst in ihren verschiedenen Zweigen von alters her bis zur neuesten Zeit in der einst von den Römern gegründeten Augusta Vindelicorum gefunden hat. In dem engen Rahmen, der ihm zur Verfügung stand, ließ sich in der Tat eine auch nur einigermaßen ihrem Gegenstand entsprechende Geschichte der Kunst Augsburgs unmöglich schreiben. Man braucht nur die Arbeit mit ihren in dicht gedrängter Folge sich aneinanderreihenden knappen Angaben über die Augsburger Kunstwerke, Künstler und Kunstmäcenaten des Mittelalters und der nachmittelalterlichen Zeit Seite um Seite durchzugehen, um zu erkennen, daß eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Augsburger Kunst eine Reihe von Bänden er-