

Theologische Revue.

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

Halbjährlich 10 Nummern
von mindestens 12-16 Seiten.
Zu beziehen
durch alle Buchhandlungen
und Postanstalten.
(Postzeitungskat. 7810).

von
Professor **Dr. Franz Diekamp.**

Münster i. W. **Aschendorffsche Buchhandlung.**
Klosterstraße 31/32.

Bezugspreis
halbjährlich 5 M
Inserate
25 Pf. für die dreimal
gespaltene Petitzelle oder
deren Raum.

Nr. 13 u. 14.

26. August 1903.

2. Jahrgang.

Nachträgliches zum „Wesen des Christentums“ I:
Lemme, Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.
Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. 1. Heft. (G. Esser).
Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch. 2. Ausg. (Happel).
Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium (Johannes).
Geffcken, Die oracula Sibyllina (Fürst).
Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der oracula Sibyllina (Fürst).

Harnack, Jus ecclesiasticum (Gietl).
Lübeck, Reichsteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrh. (Gietl).
Scherermann, Die griechischen Quellen des h. Ambrosius in II. III de Spir. s. (Lauchert).
Vacandard, Vie de Saint Onen évêque de Rouen (Kurth).
Guttman, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Litteratur (Wittmann).
Holzapfel, Die Anfänge der Montes pietatis (Ott).

Millar, The Mid-eighteenth Century (Baumgarten).
Lehmkuhl, Theologia moralis. Ed. 10 (Mausbach).
Lehmkuhl, Casus conscientiae. T. I (Mausbach).
Rottmanner, Predigten und Ansprachen. II. Bd. (Pfeilschifter).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Nachträgliches zum „Wesen des Christentums“.

I.

1. **Lemme, L., Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.** 17 Reden über christliche Religiosität. Gr.-Lichterfelde-Berlin, E. Runge, 1902 (VII, 218 S. 8°). M. 3,50.
2. **Walther, W., Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart.** 1. Heft: Der Glaube an das Wort Gottes. Leipzig, Deichert, 1903 (92 S. 8°). M. 1,60.

Bei Besprechung der vorstehenden, durch Harnacks »Wesen des Christentums« hervorgerufenen Schriften verweisen wir auf unsere Darlegungen in der Theol. Revue 1902 Nr. 13. 14. 15. Wir behandeln die obigen, von Theologen orthodoxen Bekenntnisses ausgehenden Schriften zusammen, da sie vielfach dieselben prinzipiellen Gedanken enthalten. Lemme wollte eine Gegenschrift bieten, welche Harnacks Ausführungen Schritt für Schritt folgt, Walther dagegen empfand die Notwendigkeit, die Kritik Harnacks an der Reformation, vor allem an Luther, auf ihre Berechtigung zu prüfen und die Frage zu stellen, ob nicht Harnack das „Erbe der Reformation“ tatsächlich preisgebe, trotz seiner Behauptung, daß er die entscheidenden Gedanken derselben erst konsequent durchführen wolle. Der Parole: Über Luther hinaus stellt er die andere als allein heilbringend entgegen: Zu Luther zurück. Bei dieser seiner Prüfung leitete Walther auch ein apologetisches Interesse, „der tiefe Schmerz nämlich über den Erfolg, den Harnacks Darstellung der Reformation in der katholischen Kirche erzielt hat.“ Er stellt die Frage: „ob die protestantische Wahrheitsliebe eine solche Bloßstellung der Reformation vor ihren Gegnern erforderte“ (S. 3). Er mag sich trösten. Den Katholiken hat Harnack nichts Neues gesagt, wenn er die offen am Tage liegenden Widersprüche bei Luther anerkannte, und Walther konnte auf den ihm peinlichen Eindruck nur kommen, wenn er der katholischen Litteratur mit Unkenntnis gegenübersteht. Übrigens gibt uns Lemme das Recht,

von der spezifischen „protestantischen Wahrheitsliebe“ uns unsere eigenen Vorstellungen zu machen. L. nämlich erhebt gegen seine protestantischen Gegner hinsichtlich dieses Punktes die Anklage auf einen förmlichen „moralischen Defekt“ (S. V), und an einer anderen Stelle (197) kennt er solche, „die fröhlich das Ordinationsgelübde auf Bekenntnisschriften ablegen, von denen sie nicht viel weniger leugnen als alles.“ In einer Zeit, wo die „Theologie“ eine Amphibologie für einen esoterischen Jüngerkreis ausgeklügelt hat, und wo an jeden, der sich mit dieser Theologie beschäftigen will, die ernste Aufforderung zu richten ist, er möge zuerst einen besonderen Kursus in der Phraseologie der Schule durchmachen, damit er vor dem Mißgeschicke bewahrt bleibe, „Rechenpfennige für Goldmünzen anzusehen“, soll man doch die verletzende und lächerliche Gewohnheit ablegen, von einer spezifischen „protestantischen Wahrheitsliebe“ zu sprechen. L. selbst aber sinkt, vor allem da, wo er auf den Katholizismus zu sprechen kommt, auf ein solch niederes Niveau der Polemik herab, daß wir selbst zu W. das Vertrauen haben, er werde es nicht wagen, seinen orthodoxen Kampfgenossen uns als Muster der Wahrheitsliebe vorzustellen. Aber auch W. selbst spricht an manchen Stellen, wo er die katholische Lehre berührt, direkte Unwahrheiten aus (z. B. 37 u. 73). Rückhaltlos wird von beiden, — von W. mehr in irenischer Form, von L. in den schärfsten Ausdrücken und schwersten Anklagen, die wir nicht immer als gerecht anerkennen können, — der Abfall vom Christentum in der modernen Theologie und damit das Verhängnis anerkannt, das den Protestantismus bedroht, wenn er sich dieses Naturalismus nicht entledigt. Das zur Rechtfertigung der angeblichen Weiterbildung der Reformation angerufene Prinzip der protestantischen Freiheit und der autonomen Religion kennzeichnet W. als „blinden Fanatismus des Individualismus“, „als Empörung gegen Gott, der uns zu Gliedern der Kirche gemacht hat“, als „schmählichen Undank und revolutionären Hochmut“, als „tief unsittlich“ (66 ff.). Unter Anwendung eines solchen Prinzips würde „die Kirche“ — so L. —

lediglich „zu einem Sprechsaal“, „der Protestantismus würde aufhören, eine Erscheinungsform des Christentums zu sein, sein Existenzrecht verlieren“ und nichts anderes sein können, als „die formale Möglichkeit zu unendlicher Mannichfaltigkeit“ (165 f.). So richtig letztere Sätze sind, und so eindrucksvoll L. das Chaos der heutigen Lage schildert (8 f.), so wenig ist er sowohl wie W. imstande, einen festen Haltpunkt in die unruhige, verworrene Strömung hineinzustellen und ein klares widerspruchsfreies Prinzip als Wehr gegen den entfesselten Subjektivismus aufzurichten. Schon der gute Geschmack, der nach Goethe ein Todfeind des leeren Wortschwall ist, läßt uns mit den orthodoxen Theologen in der Verwerfung einer Methode übereinstimmen, welche durch christlich klingende Phrasen der Erbarmlichkeit einer naturalistischen Weltanschauung eine ideale Dekoration zu geben versucht; aber für den Rattenkönig von Widersprüchen, den sie selbst bieten, vermögen wir uns ebensowenig zu begeistern. L. hat zudem ein besonderes Geschick dafür, gerade bei kräftigen Antithesen gegen seine Gegner, gegen die moderne protestantische Theologie sowohl wie gegen den Katholizismus, welche oft in die merkwürdigste Verbindung gebracht werden, den Mangel einer Klarheit und Konsequenz hervortreten zu lassen. Ein stark ausgebildetes Selbstgefühl mag ausreichen, um die Empfindung für Selbstwidersprüche abzustumpfen, es reicht aber nicht aus, um dem Leser die Widersprüche als Lösungen aufzudrängen. Die Überwindung des Widerwillens, den manche Teile seiner Schrift wachrufen, wird erleichtert durch die Rücksicht auf die Naivetät, mit welcher die prinzipiellen Gesichtspunkte unter fortwährender Selbstwiderlegung behandelt werden.

Es war ein Wagnis, wenn L. zu einer Zeit, wo der Protestantismus von den tiefsten Gegensätzen so sehr zerrissen ist, daß unter der Marke: Wesen des Christentums jede Ware als „evangelisches Christentum“ auf den Markt gebracht wird, die Frage nach der Qualifikation und Berufung der verschiedenen modernen Propheten stellte. Die Antwort, welche er selbst, sowohl in seiner 1. Rede (der Weg) als in seinen späteren Ausführungen (14. Rede: Das Wesen des Protestantismus, 15. Rede: Das evangelische Christentum) zu geben weiß, zeigt, daß die Sache noch genau auf demselben Fleck steht, wie damals, als die Reformatoren den Schwarmgeistern die Beantwortung von Fragen vorlegten, die sie selber nicht beantworten konnten. Es ist eben nur eine uneigentliche Redensart, daß Luther die Autorität der Bibel als einzige proklamiert habe, da er sein eigenes subjektives Erlebnis, oder wenn man will, seine ureigene, in die Formel: Christum treiben zusammengefaßte Dogmatik als Maßstab aufstellte für die Auslegung der h. Schrift und die Beurteilung der einzelnen biblischen Bücher. Des Reformators Prinzip und Vorbild mußte nachwirken in der Entwertung des Formalprinzips, dessen Aufstellung nur auf einer geschichtlichen Nötigung beruhte, wie sie nicht erst jetzt zum ersten Male im Laufe der Kirchengeschichte auftrat. Die Aufstellung der Normativität der h. Schrift war wahrlich nichts Neues, weder nach der materiellen Seite, denn die Bibel und ihre Autorität war katholisches Erbgut, noch nach der formalen Seite, daß sie nämlich dem Mutterboden der Kirche entrissen in den Strudel subjektiver Willkür hineingestellt wurde; denn auch dies war früher öfters geschehen, und der Erfolg solcher Mißhandlung des Heiligen hätte die Reformatoren an den Satz erinnern sollen: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Neu war nur das sog. Materialprinzip. Dieses aber in seinen verschiedenen Ausgestaltungen war und ist nur die Umschreibung für einen Subjektivismus, dem auch das klarste Wort der Bibel keine Schranken setzt, und selbst wenn das Formalprinzip nicht schon in sich mit so vielen unlöslichen Schwierigkeiten belastet wäre, würde es durch das Materialprinzip fortwährend neutralisiert.

Trotzdem L. sich hinsichtlich des religiösen Erlebnisses als eine Luther kongeniale und deshalb das richtige Schriftverständ-

nis besitzende Natur fühlt, ist er auf die Stellung Luthers zur Schrift nicht eingegangen. Er tat recht daran, denn seine ganze Polemik beweist, daß er zu einer objektiven Würdigung geschichtlicher Tatsachen sich nicht erheben kann. Nur nebenher wird die unbequeme Tatsache, daß Luther zu verschiedenen Zeiten Widersprechendes gesagt habe, und damit die Berechtigung der Kritik Harnacks anerkannt. Mit der ihm eigenen Biegsamkeit des Geistes konstatiert L. zwei sich aufhebende Tatsachen auf einmal: daß Luther „über das, was ihm das Heiligste und Wichtigste war, sich in verschiedener, ja sogar in abweichender Weise“ ausgesprochen habe, und daß doch „die Hauptsachen bei ihm deutlich hervortreten“ (192). Mit kurzen, eigentlich nichtssagenden Worten geht er (178) über die widerspruchsvolle Stellungnahme der Reformatoren gegenüber den Schwarmgeistern hinweg. Von den Ausführungen Harnacks (Wesen des Christentums 181 f.) hat L. nichts widerlegt. Seinen eigenen „Weg“ bahnt er sich durch eine durchaus einseitige Beurteilung der historischen Methode, eine Beurteilung, welche das Maßhalten vermissen läßt und auch die richtigen Gedanken durch Übertreibung unwirksam macht (2 ff.). Nur die denkende Erfassung eines persönlichen religiösen Erlebnisses, das zudem noch genau demjenigen Luthers gleichen muß, vermag den Inhalt der christlichen Religion herauszustellen. „Wer es nicht erlebt hat (wie Luther), schweige vom Wesen des Christentums“ (171). Nur dieser, der religiös-deskriptive Weg wird zugelassen, jeder andere führe zu einer Entstellung des Christentums oder einem Angriff auf dasselbe, und wer lediglich als Historiker die christliche Religion beurteilen wolle, der spräche „wie der Blinde von Gemälden, wie der Taube von Musik“ (3). Wer so urteilt wie L., dem vermag allerdings keine geschichtliche Erkenntnis etwas anzuhängen, der steht der Geschichte mit voller Souveränität gegenüber, bestimmt damit aber auch den Wert der eignen historischen Darlegungen als Spiegelungen des eignen inneren Lichtes. L. bietet nämlich auch geschichtliche Exkurse, darunter viele, die ebenso souverän wie sonderbar sind. Aufzulegen braucht sich keiner über dieselben, denn das Urteil hat L. selber schon im voraus gesprochen.

Damit nun aber das Schiffelein nicht ganz im Individualismus der subjektiven religiösen Erfahrung, der durch die Forderung, Luthers religiöse Seelenstimmung müsse das Schema der Christenheit werden, nur noch sonderbarer wird, versinke, steuert L. mutig auf den Halt zu, den der starke Felsen des Formalprinzips bieten soll. Aber die Wellen, die das Schiffelein in Bewegung setzen sollen, tragen, im Wirbel strömend, es sofort wieder zurück. Alle Fragen hinsichtlich der Verbindung der beiden Momente, des Subjektes und der objektiven Norm der h. Schrift, werden erledigt, und alle Bedenken, welche, von andern abgesehen, schon die geschichtliche Entwicklung des Formalprinzips im Protestantismus auch dem kurz-sichtigsten Geiste aufnötigt, werden niedergeschlagen durch eine die zu lösende Frage wiederum enthaltende Formel: Wer das richtige religiöse Erlebnis hat, versteht die h. Schrift; das zutreffende Verständnis des N. T. erfordert eine demselben kongeniale Religiosität (11 f.), eine Formel, aus welcher sich mit Sicherheit das eine ableiten läßt, daß L. sich für eine solche kongeniale Natur hält. Immerhin ist auch diese Kongenialität eine Sache, die empfunden sein will; denn es bleibt völlig dunkel, wie L. sich dieselbe denkt, ob er meint, daß der h. Geist in der Schrift liest, wenn er sie liest, oder ob er meint, daß der Inhalt der Schrift auf ihn unmittelbar und unter Ausschaltung der eignen Geistestätigkeit übergeht, oder ob er meint, daß seine geistige Tätigkeit eine unfehlbare ist. S. 179 — wir wollen bloß diese Ausführungen herausgreifen — zeigt er, daß sein starkes Selbstbewußtsein die ärgsten Widersprüche auf sich nimmt. Wir lesen daselbst den bekannten Satz: Das Wort Gottes sei die einzige Autorität, da nichts Menschliches zwischen Gott und den Menschen sich stellen dürfe, ein Satz, der

auch die h. Schrift unmöglich macht und Gott ein psychologisches Wunder, ja eine Ungeheuerlichkeit bei den Offenbarungsorganen und die Wiederholung derselben bei dem Bibelleser zumutet, oder gerade gut genug ist, um jede, auch die frechste Willkür mit dem Glanze des Göttlichen zu umkleiden. Aber wenige Zeilen nachher hebt L. diesen Satz nach allen seinen Teilen auf. Den von selbst sich einstellenden Einwand nämlich, daß doch die h. Schrift sich nicht selbst auslege und bei der Privatinterpretation der menschlichen Willkür preisgegeben sei, glaubt er durch die „evangelische“ Antwort zu entkräften: „Menschliche Rede (die h. Schrift) ist menschlich verständlich“. Damit aber niemand es wage, den Kreis dieser Menschen über den Kreis der lutherischen Orthodoxie auszudehnen, fügt er den Bannspruch hinzu: „Wer sie (die h. Schrift) mit weltlichen Brillen, entweder mit der Brille der katholischen Tradition oder mit der Brille naturalistischer Freigeisterei, ansehen will, versteht sie nicht.“ Das also ist des Rätsels Lösung: Die Christenheit greife nach der Brille Lemmes. Diese ist dazu noch beleuchtet von dem rötlichen Feuerschein der Scheiterhaufen, auf welchen „fanatische katholische Priester die Bibel noch heute verbrennen, nicht nur in Spanien, Italien und Belgien, sondern auch in nächster Nähe in Deutschland.“

Der Zweck seiner Schrift wies W. den mißlichen Versuch zu, den Reformator von dem Vorwurfe des Widerspruches in seiner Stellung zur h. Schrift zu befreien. Das Recht, sich auf Luther zu berufen, und zwar nicht bloß in formaler Hinsicht sondern auch in sachlicher Rückbeziehung auf sein Materialprinzip, kann aber W. den Modernen nicht durch den Nachweis abstreiten, daß Luther für sein subjektives religiöses Erlebnis andere objektive Voraussetzungen für absolut notwendig hielt. Dies schafft nämlich die Tatsache nicht aus der Welt, daß Luther seine subjektive religiöse Erfahrung zum „Evangelium“ stempelte und dieses als Materialprinzip zum Kanon für die Wertschätzung und Auswahl biblischer Lehren und Bücher erhob. Demgegenüber steht allerdings die andere Tatsache, daß Luther, auf andere Bahnen gedrängt, die h. Schrift als göttliche Lehnform ganz im katholischen Sinne geltend machte. Die aus der letztern Betrachtungsweise fließende Forderung, daß sich der subjektive Sinn der objektiven Autorität unterordne, gerät aber mit dem Subjektivismus des „Materialprinzips“, des „Heilsglaubens“, des „*testimonium Spiritus sancti*“, oder wie die Umschreibungen des Subjektivismus auch immer lauten mögen, in unlöslichen Konflikt. Wer beide Grundsätze in einem System vereinigen will, bringt den Widerspruch in das Ganze. Luther selbst repräsentiert diesen Widerspruch in der verschiedenen Stellungnahme verschiedenen Gegnern gegenüber, und der Protestantismus repräsentiert ihn in seiner Entwicklung von Anfang an und auch Walthers Verteidigung des Erbes der Reformation muß unfreiwillig zum Beweise des Satzes Tertullians dienen: *Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei*.

Dafür daß Harnack die Widersprüche bei Luther anerkennt, wird er als übereinstimmend in einer „entsetzlichen Verleumdung“ mit „ultramontanen Skribenten“ zusammengestellt (33). Man kann diese Anklage ruhig als eine Bestätigung dafür ansehen, daß beide im Recht sind, und sie einem Manne zugute halten, dem die *gloria Lutheri* über alles geht. Als Erbe der Reformation, als großartige Neuerung wird es bezeichnet, „daß

Luther die h. Schrift als einen Organismus anzusehen gelehrt hat, in dem alles einzelne sein Licht vom Mittelpunkt empfängt und in dem deshalb auch Unterschiede des Wertes bestehen“ (24), ein Satz, der eine geschichtliche Unwahrheit enthält und zugleich die Kernfrage hinsichtlich Luthers Verhalten zur h. Schrift durch den dehnbaren Ausdruck „Unterschiede des Wertes“ umgeht. Mit Luther wird als Kanon zur Unterscheidung und richtigen Auswahl der geoffenbarten Schriften das „Sensorium“, der „Spürsinn“ aufgestellt, den die „wahren Gläubigen“ für die Beurteilung und Anerkennung von Lehren und Büchern haben sollen, und die wahren Gläubigen sind wiederum diejenigen, welche eben dieses Unterscheidungsvermögen auf Grund einer religiösen Erfahrung im Sinne des lutherischen Materialprinzips haben (36). Das Sensorium für den Sinn und Wert solcher Sätze geht W. ab, nur eine Mahnung zur Vorsicht in der Anwendung dieses Spürsinnens wird ihm doch durch die geschichtlichen Tatsachen abgepreßt, eine Mahnung, die dem „Gläubigen“ recht absonderlich vorkommen muß, da sein Sensorium direkt vom h. Geiste kommen und die vollständigste Gewißheit bieten soll. Illustriert wird die souveräne Macht dieses Spürsinnens durch Luther selbst, der kraft desselben im Jakobusbrief Strohhüte spürte, und dessen „Geist“ sich in andere biblische Bücher nicht schicken konnte, illustriert ferner durch das Babel von Meinungen und Deutungen auch hinsichtlich der klarsten Schriftstellen; selbst in der Deutung der Abendmahlsworte traut W. dem Sensorium Luthers nicht ganz (35) und Lemme widerspricht ihm direkt (195). Eine kostbare Illustration gibt sodann W. selbst in der rührenden Klage über die einander ganz und gar widersprechenden Ergebnisse der gelehrten Exegeten und über die „wahrhaft monströse Verwertung der h. Schrift“ in frommen Laienkreisen (29). Die vorgetragene Erklärung für diese mißlichen Übelstände kann nur erheiternd wirken, und die S. 27. 28 dargereichte Probe des eigenen Sensoriums muß seinen Gegner Harnack mit wahrer Wonne erfüllen, da letzterer hieraus ersehen kann, daß auch ein Mann wie W. der h. Schrift mit urwüchsiger Freiheit und mit selbstbestimmender Subjektivität des religiösen Gefühls gegenübersteht. Der Unterschied zwischen Luthers und Harnacks Stellung zur h. Schrift wird zuletzt in folgenden prächtvollen Satz zusammengefaßt: „Harnack versteht die Ausführungen Luthers dahin: Zur Bibel gehört z. B. auch der Jakobusbrief, dieser aber ist nicht unfehlbar; folglich ist die Bibel nicht unfehlbar. Luther aber schließt gerade umgekehrt: Zur Bibel dürfen nur unfehlbare Bücher gerechnet werden, den Jakobusbrief kann ich nicht für unfehlbar halten, folglich kann ich ihn nicht zur Bibel rechnen.“ Eine solche Charakteristik muß doch — abgesehen von der Frage, ob sie vollständig ist — in ihrem Ergebnis lebhaft an den Esel des Buridan erinnern.

Viele Stellen der Schrift Walthers geben Proben einer gleichen Kunstfertigkeit, welche sich schmeichelt, die Gegensätze ausgeglichen zu haben, indem sie dieselben mit einem Gewebe von Sophismen und unklaren Redensarten umgibt. Ein unstetes Annähern und Zurückweichen vor der Wahrheit, ein Hin- und Herschwanke zwischen Bejahung und Verneinung derselben Sache, die Unfähigkeit, der Wahrheit, dem *aut-ant* klar ins Gesicht zu sehen, führen zu einer Methode, welche die eben noch gebrauchten Begriffe entwertet oder ihrer Bestimmtheit entkleidet und somit zu einer Ja und Nein-Theologie, die zuletzt nicht besser ist als auch der Relativismus der geschichtlichen Methode. Vor dem klaren, das logische Recht der Begriffe wahren Denken muß W. immer wieder zurückweichen und die Position aufgeben, welche er als fest gegenüber der Zerstörungswut glaubte erwiesen zu haben. Er hantiert mit einem doppelten Begriff der Autorität und des Glaubens, mit einem schwankenden Begriff der „evangelischen Freiheit“ und der „Erfahrung“. Er kennt eine „Richterin“, die h. Schrift nämlich, die „heller ist als die Sonne“, und zugleich ist diese so beschaffen, „daß man darin findet, was man darin sucht“, und in demselben Atemzuge wird als höchster Richter auch über die Schrift das „innere Urteil“ aufgestellt, wonach ein jeder durch den h. Geist

erleuchtet völlig sicher alle Meinungen und Lehren beurteile“ (63 ff.). Und trotz alledem, trotz der sonnenhellen Richterin und dem vom h. Geist erleuchteten Richter die „frische und fröhliche Bereitschaft, *en bloc* die Bibel zu verwerfen, sobald das subjektive Urteil mit etwas in ihr Gefundenem noch nicht übereinstimmt“, ein Übelstand im heutigen Protestantismus, der W. den jammernden und jämmerlichen Satz entlockt: „wenn nicht eine Umkehr eintritt, so wird die Bibel bald wieder, genau so wie im Mittelalter, unter die Bank gelegt sein, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort für unnötig, bei uns aber für unbrauchbar gehalten wird“ (73).

Um der Willkür des Subjektivismus ein ausgleichendes und hemmendes Prinzip entgegenzustellen, betont W. mit Energie die von Gott gewollte Tatsache, daß der Einzelne Glied der Kirche sein soll, und verbindet damit eine tiefempfundene Klage über die Verachtung der Kirche im Protestantismus und die revolutionäre Gesinnung des Subjektivismus. Es ist der Höhepunkt der Ausführungen W.s, zugleich aber auch, wenn er konsequent denken wollte, die schärfste Verurteilung des Subjektivismus Luthers. Während er aber merkwürdigerweise die ihn betrübende Tatsache aus dem Umstande zu erklären sucht, daß der Geist unserer Zeit dem Geiste Luthers so wenig kongruent sei, wird nirgends auch nur der Versuch gemacht, auf die Frage, wo diese Kirche sei und wie sie sich äußert, eine greifbare Antwort zu geben, und ebenso bleibt die andere Frage im Dunkel, welche „Erfahrungen“ dieser „Kirche“ als maßgebende und den Subjektivismus regulierende anzusehen seien. W. proklamiert (70 f.): die Jugend müsse sich an die Erfahrungen derjenigen halten, die noch „innerlich“ zur Kirche gehören, an die „Erfahrungen der Kirche“, an die „Erfahrungen der Vergangenheit“. Aber welcher Kirche? welche Erfahrungen sind die richtigen? Woran erkennt man diejenigen, die innerlich zur Kirche gehören? Durch welches Organ spricht die „Kirche“ W.s und vermittelt sie dem Einzelnen Gewißheit über der Bibel Ursprung und Lehre, da es doch kein anderes von Gott gegebenes Organ als die Bibel geben soll? Wie stellte sich ferner der Herold der Reformation selbst zu den „Erfahrungen“ der Kirche und der Vergangenheit? Seiner Jugend gibt W. peinigende Rätsel auf, zumal er zugestehen muß, daß die Zahl derjenigen, welche glauben, heute neue und richtigere Erfahrungen zu machen, überwiegt. Um aber glauben zu machen, der Konflikt sei dadurch gelöst, daß man die gegensätzlichen „Erfahrungen“ als Erfahrungen solcher bezeichnet, die nicht mehr „wahre Gläubige“ sind, gehört ein großes Maß von Einbildung, und selbst bei dieser Sachlage muß W. noch den Vorwurf hören, er stehe in einem unevangelischen, katholisierenden Kirchenbegriff, gegen den die echte evangelische Theologie unter der Devise des echt reformatorischen Kirchenbegriffes zu reagieren die Pflicht habe.

Mit starken Worten, aber unter fortwährender, oft ergötzlicher Selbstkritik fordert Lemme Bekenntnistreue und Bekenntnisverpflichtung, in welcher „die Kirche“ ihr Wesen zum Ausdruck bringe. Er preist die freie Beweglichkeit als den Stolz des Protestantismus und ruft ihr sofort das Anathema zu, wenn dieselbe die von ihm aufgerichteten Zaunpfähle überspringen will. Die eben noch hochgetragene Fahne der Bekenntnistreue wirft er ins Feuer und pflanzt eine andere auf, auf der geschrieben steht: „fortwährende Umbildung der Bekenntnisschriften im reinen Verstand des Wortes Gottes“ (196 ff.). Die Bekenntnisse haben autoritative Bedeutung, und doch haben sie nur geschichtlichen, vielfach archäologischen Wert, „als Zeugnisse und Erklärungen“ des Glaubens, wie jederzeit „die h. Schrift von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt worden ist“. L. kennt zudem ein doppeltes Bekenntnis, eines, welches zur Seligkeit unerlässlich ist und keine dogmatische Formel enthält, und daneben ein „kirchliches Bekenntnis“ (199). Andere Anforderungen stellt er hinsichtlich der Bekenntnistreue an die Geistlichen, andere an die Laien, und

für diesen erbärmlichen Standpunkt verweist er auf die reformatorische Errungenschaft des Unterschiedes zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Der Widerspruch, der in der These von der „unsichtbaren Kirche“ liegt, wird noch vergrößert durch die Forderung, daß diese Kirche ein sichtbares Bekenntnis hat und ohne dieses nicht existenzfähig ist, und da L. auch das Unsichtbare sieht, so weiß er genau anzugeben, welche Geistlichen zum Dienst am Wort die einzig tauglichen sind, jene nämlich, „welche zur unsichtbaren Kirche gehören“. Das alles schreckt L., der sonst von Schleiermacher gelehrt hat, daß die Religion nur ein Gefühl ist, das unmittelbare persönliche Bewußtsein der Lebenseinheit mit dem Unendlichen (14), nicht ab zu verkündigen, daß „in keiner Kirche die Lehre so viel zu bedeuten hat wie in der evangelischen“, und da es ihm auf eine Torheit mehr oder weniger nicht ankommt, so fügt er sofort an diesen Satz den andern: „in der katholischen Kirche befriedigen der sakramentale Kult und die priesterlichen Garantien der Seligkeit den ästhetischen Sinn und das Autoritätsbedürfnis.“

Von den hohen Gesichtspunkten religiöser, sittlicher und kultureller Art aus möchte L. die großen kirchlichen Gemeinschaften und die Entwicklung des Christentums beurteilen, aber ein durch engherzigste konfessionelle Voreingenommenheit getrübler Blick, ein den Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit fesselnder Fanatismus, dazu eine rührende Ignoranz, welche der hochmütigen Polemik das Gepräge des Komischen gibt, bewirken eine vollständige Unfähigkeit zur Lösung solcher Aufgaben.

Man könnte ja über manche recht absonderliche und abgeschmackte Sätze leicht hinwegsehen und sie dem ungestümen Eifer und der Lust, große Worte zu machen, zu gut halten. So ist es z. B. nur ein Beweis des eigenen Geschmacks, wenn den gelegentlichen Bemerkungen bei Harnack über das Verhältnis der Religion zur Moral der zerschmetternde Satz zugerufen wird: „Der Ignorantismus (!) katholischer Nonnen“ werde „zum Maßstab evangelischer Fakultäten“ erhoben. Für solche Sätze kann L. noch immer mildernde Umstände beanspruchen, er lebt nämlich im Lande Baden. Ein Verdienst aber um die evangelische Sache würde er sich erwerben, wenn er seine eigenen Ausführungen über das Verhältnis von Religion und Moral, von der Rechtfertigung durch die *fides fiducialis* und der Heiligung, in ein widerspruchsfolles Ganze bringen würde (vgl. S. 17. 58 ff. 169). Ein Polemiker, der nicht aufhört, der katholischen Kirche den Vorwurf des „Pelagianismus“, der „Selbsterlösung“ usw. zu machen, weil sie die entsetzliche Klotz-, Stock- und Steintheorie Luthers im Interesse der Vernunft und der Sittlichkeit von sich weist, muß doch selbst auf diese Fragen eine klare und bestimmte Antwort haben und nicht je nach dem Wechsel der „Empfindung“ bald so bald anders sprechen. Am schwersten aber wiegt die krasse Ignoranz in Bezug auf die katholische Lehre. An dieser sind sicher die katholischen Nonnen unschuldig. Was L. über die katholische Kirche schreibt, ist ein Plagiat und ein Zusammenklatsch von Verleumdungen, Verdrehungen und Verzerrungen der katholischen Lehre. Das Kostbarste jedoch, was L. geschrieben hat, sind die Abhandlungen über das Wesen des Protestantismus und das evangelische Christentum (161 ff. 177 ff.). Was L. hier, teils gegen den Katholizismus teils gegen Harnack und die moderne Theologie, zu sagen weiß über die lutherische Rechtfertigungslehre, über das Heils-, das Freiheits- und Persönlichkeitsprinzip des Protestantismus, über den Unterschied zwischen Christentum und Christentum, den der Protestantismus machen muß, über Sakramentsmagie, über Taufe und Abendmahl und über den Glauben als einziges Organ des Heiles (nach L. nähert sich in der Taufe bloß die Gnade dem Kinde; er vergaß anzugeben, wie viele Meter sie von ihm entfernt bleibt), über Gnade und Freiheit, über Religion und egoistische Verunstaltung derselben, über mittelalterliche Mystik und Protestantismus, über Schriftautorität und Bekenntnis, über Religion und Kirche, kirchliche Organisation und Staatsgewalt usw.,

dies alles muß man in seiner Fülle und in seinen Teilen auf sich wirken lassen. Von dem Gedanken durchdrungen, daß die Zukunft der evangelischen Kirche hinsichtlich der Verfassungsfrage bis jetzt nicht gelöste Aufgaben von immenser Tragweite stellt, wollte L. es nicht unterlassen, die leitenden Gesichtspunkte in folgendem Satze niederzulegen, der der Aufmerksamkeit aller Beteiligten empfohlen sei: „Die protestantische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen enthielt in sich eine gewisse Grundtendenz demokratischen Verfassungsaufbaues, der in dieser Idee liegende Beiseiteschiebung der Ungläubigen darum nicht ein hinreichendes aristokratisches Gegengewicht bot, weil der Unterschied von Glauben und Unglauben zwar dem gereiften Urteil des gläubigen Geistesmenschen klar ist, aber vor dem öffentlichen Urteil sich nicht durch sicher erkennbare Unterschiede in allen Fällen deutlich feststellen läßt“.

Und nun folgt eine selbstverständlich großzügige Schilderung der Kulturarbeit des Protestantismus. Die Reformation soll es gewesen sein, die den Satz zur Anerkennung brachte: Christus ist alleinseligmachend. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben soll die große Errungenschaft aufzeigen, die Religion von der Moral getrennt und sie doch unauflöslich miteinander verbunden zu haben (183 f.). Luther war es, der entdeckte, daß die Liebe die Erfüllung des ganzen Sittengesetzes ist, und die reformatorische Ethik gab den Christen der Gemeinschaft wieder. An die Stelle von Almosen trat die Wohltätigkeit. Die Familie erhielt göttliche Weihe, die Volksschule blühte auf, und der Staat erschien nicht mehr als ein Erzeugnis der Sünde (184 f.). Auch in katholischen Staaten herrscht zu ihrem unbeschreiblichen Segen die protestantische Doktrin über das Verhältnis von Staat und Kirche, (nur die Jesuiten lehren noch, daß der Papst der Monarch über die Monarchen sei). Die hellste Illustration hierzu ist der italienische Einheitsstaat, der seine Existenz dem Wittenberger Mönche verdankt. „Es war der Geist Luthers, der am 20. September 1870 durch die Porta Pia in Rom einzog“ (186). Andere Revolutionen lagen örtlich Lemme und zeitlich Luther näher, Lemme hat sie vergessen. Dafür aber entschädigt er uns reichlich. Die gesamte Wissenschaft der Neuzeit stammt aus dem Geiste Luthers (187), trotz seines Tobens gegen die Vernunft. Höchst verworren sind nach Lemme die Urteile über das Verhältnis des Protestantismus zur Kunst. Aber was eine befangene Geschichtsschreibung mit ihrem Schleier verhüllte, das enthüllt L. zur vollsten Klarheit. Daß der Protestantismus das ganze große Gebiet der weltlichen Kunst erst entfesselt hat, beweist er zunächst aus der Geschichte der Musik. Zwar sind die Hauptformen derselben, das Oratorium und die Oper, in Italien entstanden. Aber dies hatte nur darin seinen Grund, daß die protestantischen Länder den Ansturm der Gegenreformation abschlagen mußten (187). Es ist wirklich zu bedauern, daß das Pulver schon erfunden und Amerika schon entdeckt war; sonst hätte der Geist Luthers beides geleistet. Auch die profane Architektur verdankt alles den Ideen der Reformation, denn aller Schmuck des öffentlichen Lebens war im Mittelalter Kirchenschmuck, und der Profanbau hatte kaum Bedeutung. Mit den Dombauten der Vergangenheit aber in Wettbewerb zu treten, ist nicht protestantische Aufgabe, denn die Kirche ist dem Protestantismus nicht Gotteshaus sondern Versammlungsstätte (188). Die Skulptur erfuhr völlige Umwälzung und auch die abschätzigen Bemerkungen über die Leistungen der Reformation auf dem Gebiete der Malerei sind nur Urteile oberflächlicher Menschen. Wer, wie L., tiefer schaut, findet, daß der Katholizismus nur Kultbilder hat, der Protestantismus dagegen jedes Kultbild ausschließt, dafür ist aber das große Gebiet weltlicher Malerei seinen Ideen und seiner Freiheit entsprungen, und er war es auch, der dem Abendlande seine beiden größten Dichter gab, Shakespeare und Goethe (S. 189).

Das Urteil über diese seine Urteile hat kein Geringerer gesprochen als Herr Lemme selbst. Er hat sich richtig erkannt, als er uns die Pflicht auferlegte, an seine geschichtlichen Forschungen denselben Maßstab anzulegen, den er für andere aufstellt, und in denselben nur zu schauen — sein eigenes Bild.

Bonn.

G. Esser.

Hoberg, Gottfried, Dr. phil. u. theol., ordentl. Prof. der Univ. Freiburg i. Br., **Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch**. Zum ersten Male herausgegeben. 2. Ausg. Freiburg, Herder, 1902 (VII, 91 S. Lex. 8°). M. 3.

Die Schrift veröffentlicht eine bisher ungedruckte lateinische Übersetzung des Buches Baruch einschließlich des Briefes des Jeremias. Der Herausgeber bezeichnet sie als die älteste. Vorausgeschickt ist eine dankenswerte Einleitung, in welcher zunächst die Nachrichten über B., den Schüler des Jeremias, die sich in der Schrift, bei den alten Kirchenschriftstellern und im Talmud finden, sorgfältig zusammengestellt sind. Daran schließt sich der Nachweis, daß bei den Alten das Buch B. gleich den kanonischen zitiert wird.

Beachtenswert ist, daß das Buch B. nur einmal (bei Dionysius Al.) dem Baruch, ebenfalls einmal (von Didymus *de tr. 1,17*) dem B. oder dem Jeremias zugeschrieben wird, während sonst überall Jeremias als Verfasser erscheint. Die herkömmliche Art, diese Tatsache zu erklären, die auch H. gibt, daß man sich nämlich gewöhnt habe (trotz der Überschrift!), das Buch des Schülers dem Meister zuzueignen, kann nicht befriedigen. Es scheint doch, daß das Altertum eine von der unserigen etwas verschiedene Ansicht über das literarische Eigentum hinsichtlich der h. Bücher gehegt habe. Findet sich doch selbst Mat. 27, 9. 10; Marc. 1, 2 eine uns auffallende Weise zu zitieren. — Für den hebräischen Urtext auch des Briefes des Jeremias möchte ich besonders V. 53 anziehen, wo *Vulg.* und *Cod. Leg.* statt des *ἀδικηματα* (*A adikēmata*): *ab iniuria regionem (es) bitem*; es liegt Doppelübersetzung vor, indem das hebr. Wort einmal עָרָק vgl. Jer. 25, 3. 4, das andere Mal אָרַק gelesen wurden.

Das Verhältnis der beiden bis jetzt bekannten lat. Übersetzungen, der *Vulgata* = V und der *Vetus Italica* (herausg. von Sabatier) = S, wiewohl letztere nur K. 1—5 umfaßt, bestimmt H. auf Grund der Untersuchungen von Kneucker dahin, daß S an jenen Stellen, an denen V von LXX abweicht, mit letzterer übereinstimmt, daß ferner S mehr als V bestrebt sei, dem lat. Stile gerecht zu werden und deshalb eine in späterer Zeit überarbeitete V darstelle (S. 21).

Die neu herausgegebene Übersetzung befindet sich im *Codex Gothicus Legionensis*, einer im Archiv des Collegio vom h. Isidor zu León in Spanien aufbewahrten lat. Bibelhandschrift. Eine Kopie dieses Kodex, die sich aber nur auf die Psalmen, Tobias, Judith, Baruch erstreckt, wurde um 1587 vom Bischof von León dem Kardinal Caraffa gesandt und befindet sich im *Cod. Vat. lat. 4859*, d. h. einer lat. Druckausgabe, in welcher die übrigen Bücher nach dem Leóner Kodex handschriftlich korrigiert, die oben genannten aber völlig durch die erwähnte Kopie ersetzt sind. Das Nähere s. in dem von Hoberg S. 23—26 abgedruckten Briefe des Bischofs von León. Nach dieser Kopie, nicht nach dem Original, von dem wir deshalb auch nichts Näheres erfahren, hat H. seine Übersetzung herausgegeben. Sehr bequem ist es, daß neben diesem Leóner Texte = L auch der der LXX, der *Vulgata*, der Übersetzung des Sabatier in Kolonnen nebeneinander abgedruckt ist, leider so, daß sich die einzelnen Verse nicht immer gegenüberstellen, sondern oftmals sogar auf verschiedenen Seiten. Als Anhang ist der syrische Text des ersten Briefes des Baruch beigegeben worden.

Über das Verhältnis von L zu LXX, V und S stellt H. folgende Sätze auf: 1) L stimmt an vielen Stellen mit LXX überein, wo V von letzterer abweicht, also L = LXX > V; 2) an anderen Stellen ist L völlig = V; 3) an manchen Stellen, an welchen L mit

LXX gegen V übereinstimmt, ist S gleich oder ähnlich L, also $S = L = LXX > V$. Daraus schließt H.: 1) L ist die älteste Übersetzung; 2) V ist von L abhängig; 3) S ist von L und V abhängig.

Allein es scheint mir, daß diese Schlüsse nur unter der Voraussetzung notwendig sind, daß LXX in der jetzigen Gestalt immer den ursprünglichsten Text biete. Die Sätze H₃ würden sich z. B. auch so erklären lassen, daß V die älteste Übers. ist, während L von LXX (in einer späteren Gestalt) abhängt und zugleich V benützt, oder auch so, daß L von S abhängt, aber auch von V beeinflusst wird. Die Sätze bedürfen einer Ergänzung. Da H. leider seine Belegstellen nicht angeführt hat, war eine mühsame Vergleichung der vier Versionen nötig. Das Resultat ist folgendes.

1. An nicht sehr vielen Stellen ist $L = LXX > V$, besonders 1,2 *in septima mensis*; 1,15 *homini* für *omni* ($V = S$); 1,20 *in die qua*; 2,8 *+ cordis*; 2,29 *+ nisi*; 4,1 fehlt das Verb *vor ad vitam*; 4,16 *filii*.

2. An vielen Stellen ist umgekehrt $L = V > LXX$, z. B. 1,1 *Sedi* (*ei*); 1,15 *+ nostra*; 1,17 *+*; 2,5 *facti sumus*; 2,7 *quia*; 2,31 *+ intelligens*; 3,18 *qui*; 4,40 *+ pop. mei*; 4,14 *mem. erunt*; 4,21 *de manu princ. inim.*; 4,22 *sal. nostro*; 4,25 *- a deo*; 6,6 *exquiram*; 6,34 *malum*; 6,46 *+ esse dii*; 6,53 *ab iniuria reg.*; 6,58 *glorif.* An mancher dieser Stellen ist $S = L$.

3. An sehr vielen Stellen, wo LXX und V übereinstimmen, weicht L ab, also $L > (LXX = V)$. Z. B. 1,7 *cum illis*; 1,8 *- revocare*; 1,15 *+ ruboris*; 1,19 *- patres*; 2,14 *meam*; 2,15 *- invoc.*; 2,17 *- acceptus*; 2,18 *+ spir.*; 2,25 *multis*; 2,26 *+ her.*; 2,29 *longe*; 3,1 *- omnip.*; 4,6 *gentibus*; 4,25 *acced.*; 5,1 *- honoris*; 5,4 *voc.*; 5,8 *- omne lig.*; 6,5 *haberetis*; 6,10 *+ ut hom.* Über griechische und lateinische Schreibfehler in L unten! An manchen der angeführten Stellen ist $S = L$.

4. L, LXX und V gehen an einigen Stellen sämtlich auseinander, z. B. 1,17. 18 (L am besten); 1,19; 2,18; 2,29; 3,7 (*cor*); 4,5 (Volk); 4,34 (*amput.*); 6,71.

5. An (wenigen) Stellen ist $S = L = LXX > V$, z. B. V 1,5 *+ audientes*; 1,6 *peccuniam*; 2,5 *regum*; 2,16 *- an. nob.*; 2,19 *- et reg. n.*; *+ et pet. mis.*; 5, 3 *tuum*.

6. Häufiger aber ist $S = V > (LXX = L)$, z. B. S = V 1,5 *omni*; 1,20 *+ omnia* (*multa*); *qui*; 2,2 *- omni*; 2,8 *- cordis*; 2,29 *- nisi*; *- multa*; 4,1 *+ perv.*; 4,16 *filii*; 5,6 *filios*.

7. Öfters ist $S = L > (LXX = V)$, z. B. 1,8 *- rev.*; 1,15 *+ rub.*; 1,19 *- patres*; 5,1 *- honoris*; 5,2 *glor. aet.*

8. Manchmal ist $S = L = V > LXX$, z. B. 2,5 *f. sumus*; 2,31 *+ intell.*; 3,18 *qui*; 4,21 *de manu princ. inim.*; 4,22 *salut. nostro*.

Aus diesen Sätzen dürfte sich ergeben, daß keine der 3 lateinischen Übersetzungen als Vorlage der anderen bezeichnet werden kann, daß sie vielmehr alle drei auf griechische Vorlagen zurückgehen, die in vielen Einzelheiten sowohl untereinander als von dem jetzigen LXX-Text abwichen. Die älteste scheint mir S zu sein, denn sie hat nicht nur eine Anzahl richtiger Lesarten allein bewahrt, sondern ist auch von vielen Glossen, Dubletten und Verderbnissen frei geblieben, die in die Vorlage von V u. L und in die jetzige LXX eingedrungen sind.

Z. B. 1,3 *- et in aures . .*; 1,8 fehlt das Datum; *- rev.* (= L); 1,13 *- a d. d. n.*; *- usque . . diem*; 1,14 *et . . oport.*; 1,25 *- sic. h. die*; 2,1 *- et reg. Isr.*; 2,2 *- omni* (= V); 2,7 *- sic. d. isti*; 2,18 *- super . . . curva*; 2,21 b 22 a fehlt wohl mit Recht mit Ausnahme des *ei μί[ν]*, das S für Versicherungspartikel hielt; 2,27 *- sec. omn. miseric. t. mag.*; 2,29 *- nisi* (= V); *- multa* (= V); 4,10 *- pop. mei* (= LXX); 4,24 *- Sion*; 4,25 *- quae superv. vob.*; 4,26 *- directus*; 4,37 *- veniunt*. S bietet nur wenige kleine Zusätze, wie 1,2 *+ de tribu Simeon*; *+ et misit in Jer.*; 1,7 *+ Hoher(priester)*; zu Anfang (1,14. 15) und zum Schlusse (3,8) des eigentlichen Buches B.; 2,9 *+ operibus nostris*; *+ mala*; 4,33 *+ Babylon*. Das sind an den Rand geschriebene Notizen. Dubletten sind mir nur aufgefallen 1,15 *+ ruboris* (= L); 3,12 *+ vitae*; 4,24 *+ gloria*. — Verschiedene Varianten in S erklären sich nur aus verschiedenen hebr. Urtexten der Vorlage; hier folgen diejenigen, die die richtige Lesart enthalten: 1,13 *si forsitan* (ולי); 2,33 *duritia cordis* (לב) statt *dorso* (גב); 3,8 *in gentes*; bes. 3,34 *cuius imperio*

(מצוה) statt *in custodiis* (מצבה); wohl auch 4,27 *pro vestra captivitate*; 5,6 *filios regni*. Auf hebr. Urtext weist auch der eigenartige Zusatz 3,8; denn „*accipiens spiritus vocem*“ soll wohl den hebr. Ausdruck: der Geist ergriff ihn zu reden — oder Ähnliches wiedergeben.

S kann also sicher nicht eine später überarbeitete Vulgata heißen. Wie käme der Umarbeiter zu den Auslassungen und zu den sonst nicht vertretenen Varianten? — Die Gestalt von S und ihr Verhältnis zu den anderen Versionen erklärt sich am besten aus der Annahme, daß sie oder vielmehr ihre griech. Vorlage auf einen hebr. Text zurückgeht, der in vielen Punkten ursprünglicher war als der der jetzigen LXX, während der letzteren die griech. Vorlagen von L und V schon näher standen. Die Bemerkungen zu 1,2. 7. 14. 15; 3,8 lassen vielleicht schließen, daß das hebr. Urexemplar sich in privatem Besitze befand.

Ob eine der drei lat. Übersetzungen von den anderen benützt worden ist? Auffallende Übereinstimmung, die darauf hinweisen könnte, ist mir nur aufgestoßen 2,23 *sine vestigio ab inhabitantibus*; 2,25 *emissio*, was aber wörtliche Übersetzung des unverstandenen ἀποστολή ist; 6,34 *malum* für χαλκόν; 6,53 *iniuria regionem* (es); 6,58 *glorificabitur*. Doch wird die Erklärung in der griech. Vorlage liegen.

Hinsichtlich der Übersetzungsweise streben alle 3 Versionen nach möglicher Wörtlichkeit z. B. 2,20, 24,80 *in manibus*; 2,23 *ab inhabitantibus*; 2,24 *operari*, dienen. Einen besonderen Unterschied zwischen V, L u. S kann ich nicht finden. Nur übersetzt L ein paarmal sklavisch: 1,15 *homini* = LXX und 2,29 *nisi* = LXX *εἰ μί[ν]*; allein dies erklärt sich daraus, daß in beiden Fällen die griech. Vorlage — wie auch die heutige LXX — sklavisch hebräisierenden Text hatte, während die Vorlage von S, V, L freier und ursprünglicher war; denn die hebräisierende Lesart ist in der Regel durch spätere Korrektur entstanden.

Die übrigen bemerkenswerten Abweichungen in L begreifen sich zumeist als Schreibfehler teils der Vorlage (2,29 *ambitio* = ἀόμεινσις; *longe* = εἰς μακρόν; 4,31. 32 *manifesti* = δηλοῖ) oder der lat. Abschreiber (5,6 *horum* = *thronum*, 5,8 *filiae* = *silvae*; 6,21 *gutae* = *cattae*; 6,31 *gehenna* = *coena*). „*Quamplures optimas lectiones*“ (S. 26), von denen Vercellone spricht, vermag ich nicht zu finden.

Sehr interessant ist es, daß L eine abweichende Reihenfolge der Teile des Buches einhält: 1,1—4 Einleitung des Ganzen, 3,9—5,9 Buch des B., 1,5—3,8 Einleitung des Briefes der Verbannten und der Brief selber. S dagegen betrachtet unter Beibehaltung der gewöhnlichen Ordnung 1,1—9 als Einleitung, 1,10—14 als Brief der Verbannten, 1,15—3,8 als eigentliches Buch (Brief) des B., 3,9—5,9 als Worte des Hohenpriesters Joachim, denn „Jerusalem“ 3,8 ist wohl als unrichtige Auflösung einer Abkürzung für Joachim zu nehmen, vgl. 1,7. Es scheint, daß unter dem Namen „Buch des B.“ drei Stücke zusammengefaßt waren, deren Zusammenhang verschieden überliefert war. Auf eine gewisse Unsicherheit deutet auch die Umstellung der V. 1. 2 in L, sowie der Zusatz in S 1,2 *et misit in Jerusalem*, an den ursprünglich 1,15 (*+ in quo fuit scriptum hoc*) sich angeschlossen haben wird. Jedenfalls ist bemerkenswert, daß in S 3,9—5,9 einem anderen Verfasser als B. zugeschrieben wird.

Dem Herausgeber gebührt für seine mühsame sorgfältige Arbeit der herzlichste Dank.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß ungefähr gleichzeitig Ambr. M. Amelli die älteste lat. Übersetzung des Buches Baruch gefunden haben will: *De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi. Epistola A. M. Amelli ad A. M. Ceriani. . . Typis archicoenobii Montis Casini, 1902.* Dazu vgl. Nestle im Theol. Litteraturbl. 1903, 2 und Hoberg in der Litt. Rundschau 1903, 2.

Kitzingen.

Otto Happel.

Fonck, Dr. Leopold, Professor der Theologie an der Universität Innsbruck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, exegetisch und praktisch erläutert. Innsbruck, Fel. Rauch, 1902 (XX, 808 S. gr. 8^o). M. 5,30.

In 64 Parabeln kennzeichnete Jesus vor seinen Jüngern und dem Volke das Wesen, die Bedingungen und das Haupt des Reiches Gottes. Von diesen Gesichtspunkten aus faßt sie Fonck in drei Gruppen zusammen. Er unterscheidet: I. Parabeln (24) vom Himmelreich in seinem Werden, Wesen und Wirken (S. 66—413), II. Parabeln (31) von den Gliedern des Himmelreiches und ihren Pflichten (S. 414—718), III. Parabeln (9) vom Haupte des Himmelreiches und seiner Stellung zu den Gliedern desselben (S. 719—795). Dieselben mit Zugrundelegung dieser Dreiteilung exegetisch zu erläutern, bestimmten ihn vorwiegend praktische Rücksichten. Daher ist die Stoffbehandlung derart, daß dem griechischen, bezw. den griechischen Texten und der Übersetzung die Angaben über die Umstände, die Wort- und Sacherklärung, die Auslegung, die Anwendungen der Parabel und Schlußfolgerungen aus derselben sich anschließen, ohne daß aber bei sämtlichen Parabeln alle diese Punkte in Betracht kommen konnten. Die verschiedenen Lesarten sind jedesmal zwischen dem griechischen Texte und der Übersetzung begedruckt, so daß sich der Leser einigermaßen ein Bild über die Beschaffenheit der Texte machen kann. Die Übersetzungen zu den einzelnen Parabeln lesen sich gut. Bei Feststellung der Umstände ist der Verf., wo eine solche geschehen konnte, möglichst genau, um den S. 39—41 vertretenen Anschauungen gerecht zu werden. Die Worterklärungen bekunden exegetisches Geschick, und die Sacherklärungen gewinnen für den Leser an Interesse dadurch, daß persönliche Erfahrungen, welche der Verf. während eines Aufenthaltes im h. Lande sammelte, eingeflochten werden. Bei der Auslegung (Erklärung) ist dessen Hauptziel, den Grundgedanken herauszustellen, weil dieser den Schlüssel zum Verständnis in die Hand gibt. Die Schlußfolgerungen sind, wo solche stattfinden, umsichtig gezogen, und unter den verschiedenen Anwendungen ist eine zweckdienliche Auswahl getroffen. Daß jedoch die Erklärungen Foncks wissenschaftliche Kommentare nicht vollständig ersetzen, ergibt sich daraus, daß er seine Leser immer wieder auf solche verweist.

In den Vorbemerkungen wird auf S. 3—65 der Begriff der Parabel bei Profanschriftstellern, im A. und N. Test. festgestellt. Demgemäß ist die Parabel in den Evangelien die Veranschaulichung einer übernatürlichen Wahrheit (Lehre) durch die Gegenüberstellung eines Gleichnisses in einer selbständigen Rede (S. 15). Bei dieser Gelegenheit kommt der Verf. auch auf die Unterschiede zwischen Parabel, Fabel und Allegorie zu sprechen,

allein die Ausführungen dürften mit Rücksicht auf die vorausgesetzten Leser bezw. Hörer kaum genügen.

Dem Abschnitte über den Zweck der Parabeln für die Jünger und das ungläubige Volk (S. 20—35) folgen die allgemeinen und besonderen Regeln zur sachgemäßen und erfolgreichen Erklärung derselben (S. 36—47). Daran reiht sich (S. 48—65) die Feststellung des Begriffes vom Reiche Gottes bei den Juden zur Zeit Jesu auf Grund des A. T., der alttestamentlichen Apokryphen und der aramäischen Übersetzungen zum A. T. Nach dieser Feststellung erscheint dasselbe, wie in den neutestamentlichen Parabeln, als ein göttliches, ewiges, universelles und geistiges (S. 56).

Das inhaltreiche, sorgfältig gearbeitete und gewandt geschriebene Buch ist für jeden, der sich rasch und bis zu einem gewissen Grade gründlich über den Sinn, die historischen Voraussetzungen, den Zweck, den Grundgedanken und die Anwendungen einer Gleichnisrede Jesu orientieren will, ein sehr brauchbares Hilfsmittel. Hat derselbe noch Zeit und Lust, weitere Umschau zu halten, so findet er nicht nur auf S. XI—XIX, sondern auch vor den einzelnen Abschnitten und im Verlaufe der Darstellung reiche Litteraturangaben. Den Gebrauch des Buches erleichtert ein Verzeichnis der einschlägigen Stellen aus den Evangelien (S. 796—802), ein Sachregister (S. 802—806) und ein Verzeichnis der im römischen Missale verwendeten Stellen (S. 806—808).

Bamberg.

A. Johannes.

1. **Geffcken**, Dr. Johannes, Oberlehrer am Wilhelmgymnasium in Hamburg, *Die oracula Sibyllina*, bearbeitet im Auftrage der Kirchenväterkommission der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften. [Die griechischen christlichen Schriftsteller. Bd. 8.] Leipzig, Hinrichs, 1902 (LX, 240 S. gr. 8^o). M. 9,50.
2. **Geffcken**, Joh., *Komposition und Entstehungszeit der oracula Sibyllina*. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristl. Litteratur, hrsg. v. O. v. Gebhardt und A. Harnack. N.F. Bd. VIII, 1.] Ebd. 1902 (IV, 78 S. gr. 8^o). M. 2,50.

1. Die Bearbeitung der *oracula Sibyllina* für die Berliner Sammlung der griechischen christlichen Schriftsteller war s. Z. Ludwig Mendelssohn übertragen worden. Der Tod verhinderte den bedeutenden Gelehrten, die Früchte seiner gewaltigen Forscherarbeit selbst zu ernten. Geffcken sprang in die klaffende Bresche: das gesamte reichhaltige Material Mendelssohns ward ihm zur Verfügung gestellt. Die ganze Arbeit mußte aber von Anfang noch einmal geleistet werden, da in dem Mendelssohnschen Nachlaß nach keiner Richtung hin Abschließendes vorlag und die strenge Sichtung allenthalben vermißt wurde. So erscheint G. nicht bloß als treuer Verwalter eines fremden Kapitals: er hat aus eigenem namhaft beigesteuert. Schätzbare Unterstützung gewährte U. v. Wilamowitz, der die Druckbogen las.

In der Einleitung werden zunächst (S. X—XXI) die früheren Ausgaben und Spezialarbeiten besprochen und vor allem Charles Alexandres monumentale Leistung gebührend gewürdigt. Obschon die Wissenschaft seitdem in mehrfacher Beziehung weitergekommen ist, hat doch die sibyllistische Forschung immer wieder an ihn anzuknüpfen und jeder Herausgeber der *oracula* dürfte vor Beginn seines Werkes aufs innigste wünschen, „daß der Geist Alexandres mit ihm sei“. Nicht so fast durch die er-

reichten Resultate, als vielmehr durch den Reichtum der Gesichtspunkte, durch den praktischen Hinweis auf die allein mögliche historische Behandlungsweise ist er heute noch Führer und Leitstern. Gegen ihn bedeutet Friedriechs Ausgabe trotz mancher wertvollen Bemerkung über die Abfassungszeit und Entstehungsart der einzelnen Bücher einen entschiedenen Rückschritt. „Seine historisch-kritische Grundanschauung über die absichtliche Rätselhaftigkeit der Orakel muß eine durchaus falsche heißen“. Die Ausgabe des in griechischer Epik wohlbewanderten Alois Rzach ist nicht auf historischem Fundament ausgeführt. Er hat die Gesamtheit der Sibyllina in seine einheitliche epische Schablone gepreßt und nach epischem Richtmaß abgehobelt. Demgegenüber präzisiert G. das Ziel seiner Ausgabe in textkritischer Beziehung dahin: den Lesern einen von subjektiven Einfällen möglichst freien Text zu bieten und dem, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, nicht etwas angeblich Sicheres zu unterbreiten. Abschließend will und kann auch sie nicht sein. Ein wahres Glück, daß dieser so verbesserungsbedürftige und so verböserungsfähige Stoff in solch besonnene Hände geraten ist! Selbst nach des Herausgebers Ansicht richtige, aber nicht ganz und gar verbindliche Emendationen sind in die Anmerkungen verwiesen und durch Sperrdruck kenntlich gemacht. Der folgende Abschnitt der Prolegomena (XXI—LV) beschäftigt sich mit der Klassifikation der Handschriften und der Überlieferung der *oracula*. An der Einteilung in 3 Klassen ($\Omega\Phi\Psi$ nach Rzach) muß festgehalten werden. Von Einzelheiten sollen nur diese angeführt sein. Im *codex Florentinus Laur.* von der Gruppe Ψ sind nach V 245 die Verse 228—237 wiederholt. Der Schreiber (*saec. 15*) entschuldigt sich in folgender interessanter Weise:

ἐσφαλμένῳ γὰρ αὐτὸς ἐντυχὼν ἀντιγράφων
καὶ ἐκείνο γέγραφα καὶ δὲ οὐκ ἐγκαλεῖσθαι.

Die Überlieferung ist geradezu grauenhaft verwahrlost und, wie der Herausgeber sich ausdrückt, derart, daß sie fast eines Schreckenswortes wert wäre. Um die Entwicklung einer Textgeschichte kann es sich nicht handeln. Die übliche Stammbaummethode versagt. Es lassen sich zwar im allgemeinen deutlich Rezensionen scheiden. Es ist aber rein unmöglich strikte einer Rezension zu folgen. Im besten Fall gelangt man zu einem Mischtext. Diese Tatsache wird durch ein reiches Material einleuchtend gemacht. „Es handelt sich eben um ein Stück Volkslitteratur, die nun einmal nach ihren dunklen Ursprüngen und mannigfachen Verzweigungen und auch Erweiterungen in keiner Weise als Einheit zu behandeln ist“ (S. XXVI). Diese wuchernde Üppigkeit entspricht nur dem „Flugblatt“charakter dieses volkstümlichen Litteraturproduktes. Besondere Sorgfalt ist dem historischen Apparat zugewendet worden. G. hat nicht bloß magere Stellen angemerkt oder ausgeschrieben, sondern oft hat er mit verbindenden Erklärungen auf Traditionsreihen und gelegentlich auch Traditionsentwicklungen hingewiesen. Mit Recht betont er S. XVI: Wer die *oracula* textkritisch behandeln will, muß ihren historischen Hintergrund kennen; wer sie historisch zu ergründen strebt, muß Handschriftenkritik treiben. In welcher tiefe Winkel und Schatten dieser Hintergrund hineinreicht, ist auch ersichtlich aus einem Beispiel, das Ref. in seiner Untersuchung über die Entstehung der *pia fraus* vom vorhomerischen Diktys (Philologus LX S. 231 A. 5) anführt.

Wenn wir unser Urteil kurz zusammenfassen sollen, so können wir nur sagen: G. hat eine hochwichtige, überaus dankenswerte Leistung geboten, um so dankenswerter, als derlei Arbeit nicht selten einer wahren Wüstenreise gleicht, auf der nur wissenschaftlicher Opfermut ausharrt und stramme Selbstzucht nottut, um all die gefährlichen Luftspiegelungen als solche zu erkennen und abzuweisen.

2. Diese Untersuchungen, abgedruckt aus Gebhardt-Harnacks Texten und Untersuchungen, verhalten sich zur Ausgabe der Sibyllina wie etwa die Motive zur Gesetzesvorlage: man muß sie beide zusammenhaben und -lesen. Die einzelnen Bücher werden der Reihe nach teils ausführlich abgehandelt, teils ganz summarisch, wie z. B. B. IV, für das die Hauptergebnisse von Th. Zahns Untersuchungen Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1886 S. 32 bis 37 einfach übernommen werden. Die in der Ausgabe S. 227 ff. gesammelten Fragmente erklärt der Verf. für unecht d. h. er glaubt, daß wenigstens das Gros derselben nie in einer Sibyllenhandschrift gestanden habe, sondern daß sie „ad hoc“ fabriziert worden sind. Jede dieser schwergelehrten Einzeluntersuchungen bringt eine Fülle wertvoller Nachweise und Beobachtungen.

Rottenburg a. N.

J. Fürst.

Harnack, A., Ius ecclesiasticum. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs. [Sitz.-Ber. der k. preuß. Akademie der Wissenschaften. Sitz. der philos.-hist. Klasse vom 26. Febr. 1903]. Sonderabdruck. Berlin, Reimer (15 S. gr. 8°). M. 0,60.

Mit der Kenntnis der Quellen, wie mit der Frische, die alle Arbeiten des Berliner Gelehrten auszeichnen, ist auch die vorliegende Untersuchung geführt. H. will nicht den Anfängen selbständiger Rechtsbildung und Rechtsprechung in der Kirche nachgehen, er beabsichtigt „lediglich ein engbegrenztes Thema zu erörtern, nämlich die Entstehung des *terminus technicus ius ecclesiasticum*“ (S. 1). „Tertullian, der juristisch und stoisch gebildete Christ“, sagt H. (S. 3), ist u. W. der erste, der den Begriff „Recht“ (*ius*) auf die Kirche bezogen hat.“ Er spricht von den *iura*, die auf Grund der *eiusdem sacramenti una traditio* der einen kirchlichen Gemeinde gegenüber der andern zustehen, er spricht von dem *ius dandi baptismum*. Der Anlaß aber, von *jura ecclesiae* zu sprechen, lag nach H. (S. 6) für Tertullian in dem *ius ecclesiae delicta donandi*. „Von hier hat der spezifische Begriff seinen Ausgang genommen; denn die Vollmacht, Sünden zu vergeben, war das Hauptstück unter den kirchlichen Gütern. Sie vor allem konnte als ‚ein Recht‘ aufgefaßt werden“ (S. 6). Tertullian kennt nur einzelne Rechte, welche die Kirche besitzt, „die erste Zusammenfassung der Sache oder doch eines Teiles derselben findet sich in den Bestimmungen des Konzils von Nicäa“ (S. 8). Hier taucht — „nach Vorbereitungen im 2. Jahrhundert“, s. Bickell J. W., Geschichte des Kirchenrechts, Gießen 1843, I 4. 5. Anm. 7. 8. — der Begriff „ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικὸς“ (beziehungsweise nur ὁ κανὼν) auf. Indem H. den Gegensatz, in den Kanon und Gewohnheit im 18. Nicänischen Kanon gesetzt sind, für die Deutung des Wortes festhält, kommt er zu dem Resultate, daß der Terminus „Kanon“ auch in den andern nicänischen Gesetzen „ganz bestimmte positive und for-

multierte kirchliche Rechtsordnungen“ bezeichne (S. 8). Die Hypothese, daß schon zur Zeit des Nicänums eine Zusammenstellung der zum „kirchlichen Kanon“ zählenden Bestimmungen vorhanden war, erscheint H. „in sich unwahrscheinlich; es empfiehlt sich daher die Annahme, daß die Bestimmungen nur als einzelne den Kirchen bekannt gewesen sind“ (S. 9). Vergegenwärtigen wir uns, daß die Gewohnheit, die in einer Anzahl von Kirchen herrschte, nur in der Rezeption der positiven Satzungen anderer Kirchen bestand, so mindern sich wohl die Schwierigkeiten, welche die Deutung hat, die H. dem Worte Kanon in den Bestimmungen des Nicänischen Konzils gibt.

Schon in seiner Abhandlung »Der pseudoaugustinische Traktat *contra Novatianum*« (Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet, München 1898, S. 73) hatte H. darauf hingewiesen, daß in diesem Stücke, der *qu. 102* der pseudoaugustinischen *Quaestiones veteris et novi testamenti* (Migne XXXV 2303 ff.) zweimal der Begriff *ius ecclesiasticum* vorkomme. „Ich erinnere mich nicht“ bemerkte er a. a. O., „diesem Ausdrucke in einer älteren Schrift je begegnet zu sein; unsere Stellen sind wohl die ältesten Belege für ihn. Der Begriff ist ‚als kirchliche Vollmacht‘ zu fassen und bezieht sich offenbar auf die Lösegewalt der Kirche; sie ist das *ius ecclesiasticum*“. Gleichzeitig machte H. (S. 74¹) darauf achtam, daß der Terminus noch einmal in der *qu. 93* dieser Sammlung sich finde. In der vorliegenden Studie, die schon durch ihren Titel das Interesse weiterer Kreise weckt, handelt H. abermals von seinem Funde, der bisher kaum beachtet worden ist.

So dankbar jeder Kanonist die Entdeckung H.s aufnehmen wird, so zweifle ich doch, ob die Deutung, die H. den von ihm beigebrachten Stellen gibt, in jeder Hinsicht Beifall finden werde. Indem H. an der Auffassung festhält, die er in der erwähnten Abhandlung vertreten hat, bemerkt er auch hier von dem Verf. der Quästionensammlung: „es ist offenbar, daß *ius ecclesiasticum* ein ganz bestimmter Begriff für ihn gewesen sein muß. Welcher, darüber kann nach der zweiten und dritten Stelle kein Zweifel sein: das *ius ecclesiasticum* ist identisch mit der *potestas ecclesiastica* und bezeichnet die Löse- und Bindegewalt der Kirche“ (S. 11). Gegen diese enge Deutung des Begriffes spricht, wie mir scheint, schon der Wortlaut der zweiten von H. angeführten Stelle. *Sic sunt* — sagt der Verf. des Traktates gegen Novatian, dem sie entnommen ist — *et qui volunt Christiani fieri: accedunt ad antistitem, dicunt ei vota sua: ille facit verba iuris ecclesiastici. Si vera vota sunt, suscipiuntur a iudice* (Migne XXXV 2312). Die Umgebung, in der die Stelle erscheint, bestätigt die Vermutung, daß die *verba iuris ecclesiastici* des Zitats nicht von der Löse- und Bindegewalt der Kirche zu verstehen sind. *Manifestum est utique* — sagt der Verf. zu Beginn der Erörterung, der das Zitat Harnacks entlehnt ist — *liberos esse eos, qui amore Christi non disquirentes hominum actus ad fidem eius consequendam concurrunt: hoc eorum probantes, quod sibi utile norunt, id est, ut traditionem fidei, quae de Christo est, consequantur . . . Accedens verba Dei audire desiderat, quibus fidem commodans salutem se credit accipere* (ib. 2312). Die *verba iuris ecclesiastici* im Zitat H.s sind identisch mit der *traditio fidei, quae de Christo est*, mit den *verba Dei*, mit den *verba solemnia*, von denen der Verf. des Traktates in diesem Zusammenhange spricht (*Quid facit in hac re, si bonae aut malae vitae sit, qui verba solemnia tradit, ib. 2312*), sie sind das Glaubensgesetz der Kirche, das *Symbolum*. Diese Deutung des Ausdruckes *verba iuris ecclesiastici* wird unterstützt durch die Worte des Traktates, die fast unmittelbar auf das Zitat H.s folgen: *Deo enim iudici soli cognitum est, quis qua mente accedat. Antistitis ergo est, delegato sibi fungi officio; iudicis autem aut suscipere aut renuere causam suscepti. Ipse enim invenitur dixisse: Filia, fides tua te salvam fecit* (Math. 9, 22). *Vides itaque nullius adiutorio, sed unumquemque fide sua salvari*. So führt der Kontext, in dem das Zitat H.s erscheint, zu der siche-

ren Annahme, daß dasselbe, wie sein Anfang nahelegt (*sic sunt et qui volunt Christiani fieri*) von Heiden handelt, die den heilbringenden Glauben suchen, nicht von Christen, welche die Lossprechung von den Sünden begehren, deren sie sich nach der Taufe schuldig gemacht haben.

Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß der Terminus *ius ecclesiasticum* an der ersten Stelle, die H. aus dem Traktate gegen Novatian beibringt, mit der Löse- und Bindegewalt der Kirche in Verbindung gebracht wird (*hoc enim concessum est iuri ecclesiastico ab auctore, ut et poenitentiam det et post poenitentiam recipiat, Migne XXXV 1310 recte 2310*). Der Venetianische Nachdruck 1756—1769 der Mauriner Ausgabe der Werke des Augustin (s. über die Edition O. Rottmanner, Bibliographische Nachträge zu Dr. R. C. Kukulas Abhandlung: »Die Mauriner Ausgabe des Augustinus«, Sitz.-Ber. der k. Akad. d. W. in Wien, Philos.-Hist. Kl. Band CXXIV, Wien 1891, Sonderabdruck S. 10), dessen H. sich bedient hat, liest in der Stelle *ab amatore* statt *ab auctore*; H. versucht daher (S. 10) die Emendation *a salvatore*. Da die vollkommen passende Lesart *ab auctore* bei Migne sich als die Lesart der Originalausgabe der Mauriner (*Paris 1680, III App. col. 98*) erweist, entfällt jede Notwendigkeit zu einer Änderung des Textes. — H. bemerkt (S. 12), „ob der Begriff *ius ecclesiasticum* auch in einem weiteren Sinne (als dem der Löse- und Bindegewalt der Kirche) gebraucht wurde, darüber läßt sich auf Grund der Ausführungen des Verfassers der Quästionensammlung nichts sagen.“ Die Deutung, die wir der zweiten von H. aus dem Traktate gegen Novatian angeführten Stelle geben müssen, zeigt für sich allein schon, daß der Terminus in einem weiteren Sinne angewendet wurde; dasselbe geht auch klar aus einer von H. übersehenen Stelle der von ihm zitierten *qu. 93* der Sammlung hervor (*Trium ergo officiorum formae doni Spiritus sancti in Apostolis sunt ostensae. Quorum prima haec est, quae ad ius ecclesiasticum pertinet in regenerandis vel ceteris officiis, l. c. 2287*).

Der Schluß der lehrreichen Abhandlung H.s beschäftigt sich mit dem Gebrauch des Terminus *ius ecclesiasticum* in der pseudocyprianischen Schrift *De singularitate clericorum* (s. nun Harnack, Der pseudocyprianische Traktat *De singularitate clericorum*, ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom, Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Liter. N. F. Bd. IX Hft. 3. Leipzig 1903, S. 1—72). Zu den Worten dieser Schrift (*c. 36, S. Cypriani Opera omnia rec. G. Hartel p. III, Vindob. 1871, S. 211 ff.*): *agnoscit equidem Paulus apostolus constitutionis suae verba prolata, sed constitutionarios et prolatores ipsos ignorat*, bemerkt H. (S. 13¹): „Die Worte *constitutionarius* und *prolator* habe ich sonst nirgends gefunden. Hat der Verfasser sie *ad hoc* gebildet oder gehören sie der Sprache des Prozesses an?“ Was den Ausdruck *constitutionarius* betrifft, so gibt die Stelle, wenn wir mit Harnack (Texte u. Unters. IX, 3, S. 46) die Abfassung der Schrift *De singularitate clericorum* in das 3. Viertel des 4. Jahrh. setzen, jedenfalls einen früheren Beleg des Ausdruckes als die *Gesta in senatu urbis Romae de recipiendo Codice Theodosiano*, wo das Wort mehrmals vorkommt (s. *Codices Gregor. Hermogen. Theodosianus* ed. G. Haenel, Bonn 1842, col. *88, (*Corpus iuris romani antejustiniani II*) u. P. Krüger Geschichte der Quellen u. Literatur des römischen Rechts, Leipzig 1888, S. 290, Anm. 25). Was aber den Ausdruck *prolator* betrifft, der auch im *Codex Theodosianus* erscheint (*lib. 2 tit. 27 l. 1 § 1: hoc enim toto iure cantatum est, ut scripturam prolator affirmet*, ed. G. Haenel col. 265*, die Konstitution ist vom Jahre 421), so haben wir sichere Zeugen eines älteren Gebrauches desselben. Die lateinische Übersetzung der Schrift des h. Irenäus *Adv. haereses*, „die jedenfalls sehr hohen Alters, wahrscheinlich von Tertullian in seiner Schrift *Adv. Valentinianos* benutzt ist“ (O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I, Freiburg 1902, S. 500) gebraucht ihn nämlich mehrmals (*s. I, 2, 1: Et reliqui quidem Aeonis omnes tacite quoddammodo desiderabant prolatorem seminis sui videre*, ed. Harvey I, 13. — II, 4, 1: *Sed si quidem emissum est vacuum, vacuus et prolator est Valentinus, vacui et sectatores ejus*, ed. Harvey I, 259. S. noch Forcellini, *Totius latinitatis lexicon cura et studio Doct. Vinc. De-Vit* (Prati 1859 ff.), der auf diese Irenäusstellen hinweist s. v. *prolatio* § 1 und *prolaticus* (IV, 912. 913).

Kann die Kritik gegen die eine oder die andere Behauptung dieser Studie gegründete Bedenken geltend machen — die prinzipiellen Anschauungen, welche die

Arbeit beherrschen, müssen hier unberührt bleiben —, so ist doch die Wissenschaft des Kirchenrechts ihrem Autor zu hohem Danke verpflichtet für das Licht, das er über die Anfänge des Terminus verbreitet, nach dem sie ihren Namen hat.

München.

H. M. Gietl.

Lübeck, Konrad, Dr., Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche. Kirchengeschichtliche Studien, hrsg. v. Dr. Knöpfler, Dr. Schrörs, Dr. Sdralek. V. Band. IV. Heft. Münster i. W., Heinrich Schöningh, 1901 (VIII, 240 S. gr. 8°). M. 5,60.

Die vorliegende Arbeit legt für den weiten Sinn ihres Verfassers ein schönes Zeugnis ab. Ist auch das Christentum eine Offenbarung mit bestimmtem Inhalte, so wendet sich doch diese göttliche Mitteilung an Menschen, die schon durch das Maß ihrer Geisteskräfte an die Lebensformen ihrer Zeit gebunden sind. In der Art wie das Bleibende aufgenommen und zur Geltung gebracht wird, macht sich die Beschränktheit der Zeit geltend, die es empfängt. Hat die Forschung früherer Tage dem abstrahierenden Zuge gemäß, der sie leitete, den Menschen im allgemeinen in seiner Stellung zum Christentum betrachtet, so gestattet uns der Fortschritt der historischen Forschung, die ein lebensvolles Bild der Vergangenheit gewährt, die Art und Weise zu erfassen, in der das Christentum von den Menschen einer bestimmten Periode aufgenommen wurde. Neben die allgemeinen Voraussetzungen der Wirksamkeit der christlichen Ideen stellen sich die einem Zeitabschnitt eigentümlichen besonderen Bedingungen; der menschliche Faktor in der Entwicklung des Christentums nach Lehre und Disziplin wird nicht ausgeschaltet, sondern in seiner Tragweite und Bedeutung richtig gewürdigt. Die Schrift L.s., die im ersten Abschnitt von der Entstehung und Entwicklung der Metropolitanverfassung, im zweiten von der Entstehung und Entfaltung der Obermetropolitanverfassung handelt, kann diese den menschlichen Faktoren zugewendete Betrachtungsweise um so mehr zur Geltung bringen, da die Theologen darin übereinkommen, daß keine dieser kirchlichen Verfassungsformen auf dem göttlichen Rechte beruhe.

In der Art der Verbreitung des Christentums liegt das Fundament der Metropolitanverfassung des Orients. Zu den Banden, durch welche die Provinzialstädte mit der Metropole verknüpft waren, kam ein neues, als das Christentum von der Hauptstadt aus den kleineren Städten vermittelt ward. Neben das Ansehen, das die Metropole als Mittelpunkt des provinziellen Lebens hatte, trat die Würde, welche sie als Mutterkirche gegenüber ihren Tochterkirchen besaß. Die Zusammengehörigkeit, welche unter den Provinzialen auf Grund der Stammesgenossenschaft wie der historischen Entwicklung bestand, ward verstärkt durch das Band des gleichen Glaubens. Kamen allgemeine Interessen in Frage, so war es natürlich, daß die Bischöfe ein und derselben bürgerlichen Provinz zur gemeinsamen Beratung sich versammelten; aus dem Ansehen, das man dem Bischofe der bürgerlichen Metropole auf diesen Zusammenkünften einräumte (S. 39 f.), entwickelte sich die überragende Stellung, die der Bischof der Metropole nach und nach gegenüber den andern Bischöfen der Provinz gewann.

Ohne tiefere Reflexion seitens der Beteiligten, zumeist vielmehr auf Grund der den Verhältnissen innewohnenden Kraft hat sich das Rechtsinstitut der Provinzialverfassung im Oriente herausgebildet. L. (S. 11. 25) verkennt nicht die den Dingen immanente Macht, er legt aber immerhin der Organisation des Kaiserkultes eine nicht geringe vorbildliche Bedeutung für die Ausbildung der kirchlichen Hierarchie bei. Er hat die äußere Ähnlichkeit, welche die beiden Institute des Kaiserkultus und der kirchlichen Hierarchie zeigen, zu einer Abhängigkeit des einen von dem andern gemacht. Mit Recht bemerkt hier E. Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains, Paris 1890, S. 306* — die von L. S. 19¹ zitierte Schrift desselben Verfassers: *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu' à Justinien, Paris 1891* ist bis auf den Titel und das Erscheinungsjahr mit der ersten Schrift, einer Pariser These, identisch —: „*En effet, il ne suffit pas que deux institutions se ressemblent, même sur un grand nombre de points, pour qu'on soit autorisé à conclure de là qu'elles sont calquées l'une sur l'autre. Il suffit, pour expliquer la ressemblance, qu'une même raison ait amené de conséquences semblables*“. Müßen wir m. E. die Anschauung zurückweisen, als hätten die Christen ihre Kirchen den Tempeln des Kaiserkultus entgegengesetzt, sozusagen Altar gegen Altar, den Metropolitane gegen den Provinzialoberpriester gestellt, so dürfen wir anderseits die Bedeutung der heidnisch-religiösen Landtage (der *κονά*) für die Entwicklung des Instituts der Provinzialsynoden nicht unterschätzen. Ich möchte sie nicht mit L. (S. 35) als „Veranlassung und Beweggrund“ dieser Synoden bezeichnen, wohl aber mit ihm in einem gewissen Sinne als ihr „Muster“. So selbständig auch der Gedanke an regelmäßige Zusammenkünfte in den Bischöfen einer Provinz entstehen konnte, so dürfen wir doch nicht übersehen, wie rasch die Menschen nach Vorbildern greifen, die ihren Zwecken Geeignetes bieten. Das erste allgemeine Konzil von Nicäa zeigt uns in seinem 4. Kanon (s. F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien, Freiburg 1896, S. 38) die Macht des Metropoliten, der die Bischofswahlen in seiner Eparchie bestätigt. Mit Recht sieht L. im Gegensatze zu R. Sohm, Kirchenrecht, Leipzig 1892, I, S. 375, der in dieser Bestimmung eine „Neuschöpfung“ des Konzils von Nicäa sah, in ihr „nur eine ausdrückliche Bekräftigung eines den Metropoliten bereits früher erworbenen Rechtes“ (S. 57). Der 4. nicänische Kanon, durch den „die Metropolitanverfassung der orientalischen Kirche ihre feierliche Bestätigung und Sanktion erhalten hat“ (S. 58), zeigt überdies deutlich, daß den Vätern von Nicäa die bürgerliche Metropole zugleich die kirchliche war, daß ihnen die Grenzen der Kirchenprovinzen mit den Grenzen der staatlichen Provinzen zusammenfallen. So wenig geleugnet werden kann, daß der Satz von der Kongruenz des staatlichen und kirchlichen Provinz-Einteilung die Grundanschauung des 4. nicänischen Kanons ist, so schwierig ist doch die Frage zu beantworten, ob diese Regel zur Zeit des Nicänums in ausnahmsloser Geltung stand. In einer Darstellung (S. 73 f.), die der Gelehrsamkeit und dem Fleiße des Verf. ein schönes Zeugnis ausstellt, glaubt L. den Nachweis erbringen zu können, „daß tatsächlich allseitige und ausnahmslose Identität zwischen kirchlichen und weltlichen Eparchieen zur Zeit der nicänischen Synode herrschte und jeder weltlichen Provinz eine hierarchische

entsprach“ (S. 91). Völlige Sicherheit läßt sich m. E. hier nicht erreichen; die zwei Quellen, an die wir zunächst gewiesen sind — das von Th. Mommsen neu edierte Veroneser Verzeichnis der römischen Provinzen (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissensch. 1862 S. 489 f.) und der Stand der kirchlichen Provinzen, wie er aus den Synodalunterschriften der nicänischen Väter sich ergibt, s. *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace edd. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Lips. 1898 (SS. sacri et profani. Fasc. 2)* — erfahren von verschiedenen Seiten eine so verschiedene Beurteilung, daß wir keine festen Ausgangspunkte für die Untersuchung gewinnen können. Die Darlegung L.s zeigt jedenfalls zur Genüge, daß der allgemeine Satz von der Identität der bürgerlichen und kirchlichen Provinzen nur wenige Ausnahmen hatte, die Regel des Nicänums sehr überwiegende Geltung besaß.

Das Thema des zweiten Abschnittes seiner Abhandlung, Entstehung und Entfaltung der Obermetropolitolverfassung (S. 99 f.) nötigt den Verf. zur Erörterung des 6. nicänischen Kanons. „Schwierigkeit auf Schwierigkeit und Unklarheit auf Unklarheit“, gesteht er selbst (S. 115), „folgt sich in dieser synodalen Bestimmung“. So liebevoll und eindringend auch die Erklärung dieses nicänischen Kanons und des folgenden, vom Range des Bischofs von Jerusalem handelnden, ist, der prüfende Leser wird den Aufstellungen des Verf. wohl große Wahrscheinlichkeit zusprechen, volle Sicherheit zu erreichen gestattet aber nicht die Beschaffenheit unsrer Quellen. Mit Recht hat daher Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn 1853, S. 136 mit Bezug auf den nicänischen Kanon gesagt: „Die Erläuterung des sechsten Kanons von Nicäa bietet manche nicht unerhebliche Schwierigkeit. Ein jede Bestreitung ausschließendes Resultat wird über einzelne Punkte vielleicht überhaupt nicht zu gewinnen sein.“ Die geschichtliche Entwicklung führt den Verf. zur Erörterung des 2. und 3. Kanons des Konzils von Konstantinopel v. J. 381. In einer m. E. glücklichen Polemik wendet sich L. (S. 183 f.) gegen G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Gr.*, Freiburg 1897, Exkurs V, S. 479—481, der leugnet, daß der 2. Kanon des Konzils von Konstantinopel für die Reichsdiözesen Asien, Pontus, Thrazien Obermetropolitene kenne, die L. für diese Diözesen schon im 6. nicänischen Kanon angedeutet findet. In Übereinstimmung mit Rauschen S. 104 und im Gegensatz zu Hefele, *Konziliengeschichte II*² (Freiburg 1875) S. 18 glaubt L., daß der 3. Kanon des Konzils von Konstantinopel, der „dem Bischofe dieser Stadt die Würde eines Obermetropolitens verlieh und ihm den ersten Rang in der orientalischen Hierarchie zusprach“ (S. 211), demselben „kein neues und größeres Jurisdiktionsgebiet übertrug“ (S. 211). — In dem ansprechenden Schlußparagraphen der Abhandlung, der die Überschrift trägt: „Der Rang der Städte und der Kirchen“ (S. 217 f.), forscht L. nach den Gründen, die Alexandrien und Antiochien ihre hervorragende Stellung in der orientalischen Hierarchie verschafften. Die occidentale Theorie, die das Ansehen dieser Bischofsstühle auf die unmittelbare oder mittelbare Gründung durch den Apostel Petrus zurückführt, erscheint L. nicht zutreffend. „Offenbar“ sagt er (S. 223) „haben das breite öffentliche Ansehen und die universalpolitische Bedeutung der Städte Alexandrien und Antiochien die

Stellung und Rangstufe ihrer Kirchen beeinflusst, ja insofern völlig bestimmt, als sie allein das Zusammentreffen der verschiedensten, eine große hierarchische Entwicklung bedingenden und fördernden Ursachen ermöglichten und ein erfolgreiches, Macht und Ehre bringendes Zusammenwirken derselben verstatteten.“ „Was die Bedeutung der Gemeinde und ihrer Stadt zu Wege gebracht hatte“, sagt Sohm, *Kirchenrecht I*, 351 von der occidentalen Theorie, „empfing damit gewissermaßen seine kirchliche Rechtfertigung.“

„Die lehrreichen Untersuchungen“ L.s, wie jüngst A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, S. 340¹ die vorliegende Schrift charakterisiert hat, leiden etwas durch die Art, in der sie uns geboten werden. Die sprachliche Form, in die der Verf. seine Gedanken kleidet, zeigt viel Schwerfälligkeit des Ausdruckes; zudem hält sich die Darstellung nicht frei von Breite und unnötigen Wiederholungen.

München.

H. M. Gietl.

Schermann, Theodor, Dr. theol., *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in II. III de Spir. s.* München, J. J. Lentner (E. Stahl jun.), 1902. [Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München, Nr. 10.] (VIII, 107 S. gr. 8°). M. 3, Subskript.-Preis M. 2,20.

Die vorliegende Schrift stellt sich dar als eine „patristische Ergänzung“ der in den Straßburger Theol. Studien IV, 4 u. 5 (Freiburg 1901) veröffentlichten früheren Schrift des Verfassers: »Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrh.«. Während für die exegetischen Schriften des h. Ambrosius eine genauere Untersuchung über die griechischen Quellen in der Schrift von J. B. Kellner, *Der h. Ambrosius als Erklärer des A. Test.* (Regensburg 1893) schon vorlag, erhalten wir hier auch einen sehr schätzbaren Beitrag zur Untersuchung der Quellen, denen derselbe in seinen dogmatischen Schriften folgt, mit Beschränkung auf die drei Bücher *de Spiritu sancto*.

Nach einer einleitenden Erörterung über die Frage, ob die scharfe Kritik, welche der h. Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Schrift des Didymus *de Spiritu sancto* an der Arbeit eines Ungenannten als einer ungeschickten Kompilation aus Didymus übt, wirklich auf dieses Werk des h. Ambrosius sich beziehe, wofür, so ungerecht und einseitig jene Kritik auch ist, doch alle Wahrscheinlichkeit spricht, wird das Verhältnis der ambrosianischen Schrift zu den benutzten Autoren der Reihe nach im einzelnen untersucht. Außer Didymus, Athanasius und Basilius, die bisher im allgemeinen als Führer und Gewährsmänner galten (vgl. Bardenhewer, *Patrologie*² S. 384), weist Sch. auch Cyrillus von Jerusalem und Gregor von Nazianz als benutzte Autoren nach. Von Cyrillus von Jerusalem (S. 8—23) kommen speziell die 16. u. 17. Katechese und die mystagogischen Katechesen in Betracht. Von den Schriften des h. Athanasius (S. 23—59) sind vor allem die vier Briefe an Serapion als nächstliegende Quelle benutzt (S. 23—36). Daneben aber sind unverkennbare Berührungspunkte sowohl mit der nur lateinisch (als 12. Buch des Werkes des Vigilius von Thapsus *de Trinitate*) überlieferten Schrift *de Trinitate et Spiritu sancto*, als mit der Schrift *de incarnatione et contra Arianos* vorhanden.

Da ein Teil der fraglichen Entlehnungen oder Berührungen gleichmäßig auf beide genannten Schriften zurückgeführt werden kann, so gibt dies dem Verf. Veranlassung, in eine Untersuchung über deren Verhältnis zueinander und über die Echtheitsfragen einzutreten (S. 36 ff.). Mit vollem Recht wird S. 50 ff. die Echtheit von *de inc. et c. Ar.* gegen die in den letzten Jahren von Hoß und Stülcken unternommenen, lediglich auf haltlose Voraussetzungen sich stützenden Bestreitungen derselben verteidigt. Den vom Verf. versuchten Nachweis, daß die Schrift *de Trin. et Spir. s.* nicht dem h. Athanasius angehöre, sondern eine allerdings in weitem Umfange aus griechischen Quellen, unter denen der h. Athanasius in erster Reihe in Betracht kommt, kompilierte Arbeit eines Lateiners sei, kann ich dagegen nicht überzeugend finden. Inwiefern etwaige formelle Unvollkommenheiten bei Annahme eines griechischen Originals dem lateinischen Übersetzer zuzuschreiben wären, können wir nicht beurteilen, solange wir weder das Original noch die Person des Übersetzers kennen. Ein Hauptargument, das S. 41 f. gegen die Echtheit vorgebracht wird, daß nämlich der Verf. der fraglichen Schrift die Ansicht vertrete, daß die nur in dem Namen einer Person der Trinität bei Voraussetzung des richtigen Glaubens an die Trinität gespendete Taufe gültig sei, muß ich ablehnen. Im Zusammenhang der dafür zuerst zitierten Stelle *c. 4* ist von der Taufformel überhaupt nicht die Rede, sondern es wird im ganzen Zusammenhang der Stelle gezeigt, daß die gleiche göttliche Würde und Wesenheit des h. Geistes mit dem Vater und dem Sohne aus der h. Schrift so bestimmt hervorgehe, daß solche Stellen derselben, an denen nur der Vater und der Sohn nebeneinander genannt werden, von den Bestreibern der Gottheit des h. Geistes nicht für sich in Anspruch genommen werden dürfen, als ob dadurch dieser von der Einheit der Gottheit ausgeschlossen würde. Und auch wo nur eine Person genannt werde, wie Joel 2, 27: *Ego Dominus Deus vester, et non est alius praeter me*, sei eben der dreieinige Gott gemeint. Es ist dabei überall nur von dem biblischen Sprachgebrauch die Rede; auch die Bezeichnung „*haec professiones*“ bezieht sich auf die Bibelstellen der bezeichneten Art. Auch an der zweiten Stelle *de Trin. c. 17*, wo von den Stellen der Apostelgeschichte über die Taufe *in nomine Jesu Christi* die Rede ist, soll nicht die Zulässigkeit einer mangelhaften Taufformel verteidigt werden, sondern die Sache wird wieder nur als Beispiel dafür angeführt, wie die biblischen Autoren zuweilen nur eine göttliche Person nennen, ohne dadurch die beiden andern auszuschließen. Die Apostelgeschichte will nicht berichten, daß die Apostel den ausdrücklichen Befehl des Herrn, zu taufen *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, übertreten haben *et contra traditionem Salvatoris baptizaverunt tantam multitudinem*, sondern sie setzt die Anwendung der von dem Herrn eingesetzten Taufformel selbstverständlich voraus, auch wenn sie nur den Namen des Sohnes ausdrücklich nennt. So muß doch wohl im Zusammenhang und nach der Tendenz der ganzen Schrift der Satz verstanden werden: *Nam licet Filii nomen tantummodo dicatur* (nämlich nicht bei Spendung der Taufe, sondern in den fraglichen Bibelstellen), *habet tamen Patrem et Spiritum secum pronuntiatum, sicut in Scripturis sanctis probavimus*.

Von dem h. Basilios kommt die Schrift *de Spiritu sancto* und *l. I—III contra Eunomium* in Betracht; von Didymus dem Blinden die Schrift *de Spiritu sancto*, das Werk *de Trinitate* und die zwei Bücher gegen Eunomius, die als *l. IV u. V* des Werkes des h. Basilios *c. Eunom.* überliefert sind und neuerdings von Funk als Eigentum des Didymus nachgewiesen wurden; endlich die theologischen Reden Gregors von Nazianz, besonders die fünfte. Ob auch Epiphanius, der einige Berührungspunkte bietet, (S. 96—98), direkt benutzt worden ist, muß unentschieden bleiben. — Eine Zusammenstellung der Quellen nach der Folge der Kapitel der ambrosianischen Schrift und Register der zitierten Bibelstellen und Väterstellen machen den Schluß.

Die Schrift ist jedenfalls ein sehr erfreulicher Beitrag zur genaueren Kenntnis der vom h. Ambrosius benutzten Quellen. Die Einzeluntersuchungen sind mit Fleiß und Scharfsinn durchgeführt. Im einzelnen wären wohl manche von den angeführten Parallelen insofern mit

einem Fragezeichen zu versehen, als die Berührungspunkte an den betr. Stellen doch zu allgemeiner Art sind, um ein bestimmtes Urteil zu ermöglichen, daß gerade der betr. bestimmte Satz des bestimmten Autors von Ambrosius an der entsprechenden Stelle speziell berücksichtigt worden sei, während der Gedanke vielleicht Gemeingut ist und in ähnlicher Formulierung auch anderswo vorkommt. An den Gesamtergebnissen der Untersuchung ändert es nichts, wenn auch das Material in dieser Weise vielleicht noch etwas gesichtet und reduziert werden könnte.

Mißverständlich ist S. 4 die Bezeichnung des Vallarsi als „Mauriner Herausgeber der ambrosianischen Schriften“. In den Zitaten sind dann und wann teils Schreibversehen, teils Druckfehler stehen geblieben; ich habe mir, von Druckfehlern, deren Verbesserung auf der Hand liegt, abgesehen, folgendes davon notiert: S. 19, Z. 3 v. u. l. *nisi Christus* (st. *Christi*) *Dominus*. S. 24, Z. 17 ist nach: *non servit etiam Spiritus* ausgefallen: *Quod si non servit Spiritus*. S. 26, Z. 16 l. *πλοῦς* st. *πλοῦρ*. S. 27, Z. 7 l. *quia* (st. *qui*) *Filii quoque est Spiritus*. S. 30, Z. 2 l. *iudicare* st. *indicare*. S. 32, Z. 16 v. u. l. *ipsa* (st. *ista*) *Sapientia*. S. 40, Z. 5 l. *videbitur* st. *videbit*. Ebd. Z. 10 l. *credatur* st. *conatur*. S. 40, Z. 11 v. u. l. *scriptam credere debeamus* (st. *scriptam debemus*). Ebd. Z. 5 v. u. l.: *Cum igitur Verbi gladius* (st. bloß *gladius*) *Spiritus sanctus sit*. S. 67, Z. 12 l. *ex uno Patre* st. *ex uno enim Spiritu*. S. 74, Z. 19 l. *habeat* st. *habeant*. S. 83, Z. 7 l. *executionis* st. *executionem*. S. 95, Z. 9 l. *officit* st. *proficit*. — S. 46 f. wird die verderbte Lesart in *Athan. de Trin. et Spir. sancto c. 13* mit Recht beanstandet. Richtig lautet die Stelle: *ergo sicut credunt in Patrem et Filium, non ita credant in Spiritum sanctum; et sicut baptizant in nomine Patris et Filii, non ita baptizent etiam in nomine Spiritus sancti*; so steht sie in der Migneschen Ausgabe des Vigilius von Thapsus, *Patrol. lat. T. 62, 320*.

Aachen.

F. Lauchert.

Vacandard, E., *Vie de Saint Ouen, évêque de Rouen* (641—684). *Etude d'histoire mérovingienne*. Paris, V. Lecoffre, 1902 (XXI, 394 S. 8°).

Es gibt nur wenige wissenschaftliche Lebensbeschreibungen der Heiligen der Merovingezeit. Abgesehen von der schon etwas veralteten Biographie des h. Leodegar von Dom Pitra wären hier nur zu erwähnen der h. Cäsarius von Arles, dem in den letzten Jahren die beiden trefflichen Werke von Malnory und von Arnold gewidmet wurden, und die h. Chlotildis, deren sagenumspinnene Gestalt ich versuchte ins Licht der Geschichte zu versetzen. Desto willkommener soll uns dieses gründliche Werk über den h. Audoen von Rouen sein, mit welchem uns der auf dem Gebiete der mittelalterlichen Hagiographie durch sein Leben des h. Bernardus von Clairvaux rühmlichst bekannte Abbé Vacandard beschenkt.

Audoen von Rouen kann wohl neben Leodegar von Autun als die bedeutendste Persönlichkeit Neustriens und Burgunds in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. gelten. Nicht nur als heiligmäßige Bischöfe, sondern auch als Staatsmänner haben beide ihren Namen in die Annalen des Frankenreiches eingeschrieben. Aber während Leodegar an der Spitze des burgundischen Adels den neustrischen Hausmeier Eberwin mit allen Kräften bekämpft, ist ihm Audoen stets eine treue Stütze geblieben, und diese Freundschaft des großen Bischofs für den vielgeschmähten Mann darf man nicht vergessen, wenn man über das Schalten und Walten dieser fast dämonischen Natur ein gerechtes Urteil fallen will.

Die hehre Gestalt des greisen Pontifex hat uns nun

Vacandard so vollständig geschildert, wie es die sparsam fließenden Quellen seiner Geschichte gestatteten. In der einschlagenden Litteratur bewandert und mit einer guten kritischen Methode versehen, hat er mit allem legendarischen aufgeräumt und nur authentische Nachrichten zu Grunde gelegt. Daß er die verschiedenen *Vitae Audoeni* nur mäßig benutzte und öfter nach dem *Liber Historiae* und nach zeitgenössischen Heiligenleben gegriffen hat, versteht sich von selbst. Übrigens muß hervorgehoben werden, daß die Zeugnisse der Zeitgenossen über keinen einzigen Heiligen der merovingischen Zeit so zahlreich sind als eben über den h. Audoen, dessen imponierende Persönlichkeit die Hagiographen mit einer wahren Ehrfurcht erfüllt zu haben scheint.

Dem ausgezeichneten Werke sind mehrere Exkurse beigefügt, deren einer die so bestrittene Frage der Autorschaft der *Vita Eligii* behandelt. Ich wurde in meiner Hoffnung getäuscht, in derselben die endgültige Lösung dieser Frage zu finden; V. hat sie kaum berührt; wahrscheinlich wollte er der Arbeit Kruschs in den *Scriptores Rerum Merovingicarum* t. IV nicht vorgreifen. Wenn dem so ist, so kann V. das Thema getrost wieder aufnehmen, denn Krusch hat die Frage mit nichten gelöst, sondern durch seine Manie, überall Fälschungen aufzuspüren, vielmehr noch verdunkelt.

Zu S. XIX bemerke ich, daß dem Verf. meine Abhandlung über den *Liber Historiae* (früher *Gesta Francorum*) unbekannt geblieben ist. Daß die berühmte Antwort des Heiligen auf eine Frage Eberwins (*de Fredegunde tibi subveniat in memoriam*) ein Märchen ist, wie ich *Histoire poétique des Merovingiens* S. 470 bis 473 bewiesen zu haben glaube, hätte V. S. 270 bemerken müssen. Den Unterschied zwischen *Franc* und *Gallo-Romain* S. 4 hätte er nach meiner Beweisführung in der *Revue des Questions Historiques*, April 1895 besser fallen lassen. Und wenn er S. 3 schreibt: „*Nombre de Francs portaient des noms gallo-romains*“, so veranlaßt er mich zu wiederholen, daß nicht ein einziger Beleg für diese Behauptung vorhanden ist. Dem Stichwort: „*Les évêques ont fait la France comme les abeilles font leur ruche*“ (S. 8) habe ich in meinem *Clovis* 2. Auflage, Bd. II S. 224, jeden Halt entzogen.

Lüttich.

Gottfried Kurth.

Guttmann, Dr. J., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. Breslau, M. & H. Marcus, 1902 (VIII, 188 S. gr. 8°). M. 5.

Das Thema der vorliegenden Schrift läßt zwei Teile unterscheiden. Die christlichen Denker des 13. Jahrh. werden sowohl in ihrer Stellung zum Judentum überhaupt als auch in ihren Beziehungen zur jüdischen Litteratur im besonderen ins Auge gefaßt. Guttmann behandelt solche Fragen nicht zum ersten Male. Ein beträchtlicher Teil seiner Ausführungen wurde schon früher veröffentlicht. Der Titel paßt nicht in jeder Hinsicht zum Inhalt. Einerseits wird Thomas von Aquin vermißt; ihm hat der Verf. vor Jahren eine eigene Schrift gewidmet. Andererseits schränkt sich die Untersuchung nicht auf das 13. Jahrh. ein, sondern führt sogar über die Schwelle der Neuzeit. G. anerkennt, daß die Wahl des Titels Bedenken veranlaßt, meint aber, daß er dieselben „zu überwinden nicht imstande war“.

Die Juden sind im Mittelalter mit der christlichen Wissenschaft hauptsächlich durch ihre Übersetzertätigkeit in Berührung gekommen. Doch haben sie auch durch ihre eigene Doktrin Einfluß gewonnen. G. findet, daß

die jüdische Spekulation der christlichen in der Ausöhnung von Glauben und Wissen teilweise als Vorbild gedient hat, und seine Mitteilungen lassen diese Auffassung, soweit Maimonides in Frage kommt, begründet erscheinen. Im übrigen sind Isaak Israeli und Avencebrol den Scholastikern wohl bekannt.

Wilhelm von Auvergne kommt häufig auf das Judentum zu sprechen. Seine Anschauungen über religiöse Duldung decken sich nicht mit jenen der Gegenwart. Er hat bereits Kenntnis vom »Führer« des Maimonides. Demnach muß dieses Werk schon im Beginn des 13. Jahrh. in das Lateinische übersetzt worden sein. Auch mit Avencebrol ist Wilhelm vertraut. — Alexander von Hales denkt in Bezug auf religiöse Freiheit milder als Wilhelm von Auvergne. Er bejaht die Frage, ob die Juden in christlichen Ländern zu dulden seien. Die jüdische Religionsübung dürfe dem heidnischen Götzendienste nicht gleichgestellt werden. Eine Kenntnis des Talmud verrät Alexander nicht; dagegen fehlt es nicht an Beziehungen zu Avencebrol und Maimonides. — Eingehend hat sich Albert der Große mit der jüdischen Litteratur beschäftigt. Der Philosophie des Isaak Israeli schenkt er große Beachtung. Über den *Fons vitae* Avencebrols berichtet er ausführlich, wenn auch nicht immer einwandfrei. Seine Stellung zu dem genannten Autor ist durchweg ablehnend. Maimonides muß zur Rechtfertigung der Glaubenslehren Dienste leisten. Seiner Engellehre jedoch steht Albert weniger freundlich gegenüber. — Von dem Polyhistor Vincenz von Beauvais ist im allgemeinen auch gegenüber der Wissenschaft des Judentums keine selbständige Stellungnahme zu erwarten. Er begnügt sich, die Werke jüdischer Schriftsteller zu exzerpieren. Am öftesten wird Isaak Israeli erwähnt. Auch der Verfasser der »Lebensquelle« findet Berücksichtigung. Nicht ohne allen Wert ist die Encyclopädie des Scholastikers für die Geschichte des Judentums im Mittelalter. — Spärlich sind die Anklänge an die jüdische Litteratur bei Bonaventura, Roger Bacon und Raymundus Lullus. Als Mitglieder des Franziskanerordens übertragen diese Denker nach dem Vorbilde Avencebrols die Zusammensetzung aus Materie und Form auch in die Geisterwelt. Enger schließt sich Duns Scotus an den *Fons vitae* an. Während Thomas von Aquin die gewaltsame Taufe jüdischer Kinder verwirft, hält Scotus ein solches Vorgehen für erlaubt; ja, auch gegenüber den Erwachsenen will er Zwang zur Anwendung bringen. — Die Philosophen aus der Zeit der Renaissance bevorzugen an der jüdischen Wissenschaft das mystische Element vor dem aristotelischen.

Außerdem seien folgende Einzelheiten angemerkt. Die schriftstellerische Tätigkeit Saadias geht nicht allen arabischen Kommentatoren voraus (S. 3); schon Alkindi hat aristotelische Schriften erläutert. Unrichtig ist, daß der Frühcholastik von der philosophischen Litteratur des Altertums außer der »Einleitung« Porphyrs, einem Teil des aristotelischen Organon und einigen Schriften des Boëthius nichts bekannt war (S. 7). Für den Ausspruch Joëls, daß die Lehre Avencebrols „das eigentliche Ferment der scholastischen Philosophie des 13. Jahrhunderts“ ausmache (S. 11 f.), wird G. auch bei aller Einschränkung heutzutage nur mehr sehr wenige Gläubige finden. Die Behauptung, daß die Philosophie Avencebrols „von den einen, insbesondere (!) den Angehörigen der Franziskanerschule, ihren Grundgedanken nach mit fast unbedingter Zustimmung aufgenommen worden sei (S. 12), geht viel zu weit. Vollständiger als Valois orientiert nunmehr Schindele über die Chronologie der Schriften Wilhelms von Auvergne. Unverständlich ist, wie G. Wilhelm

von Auvergne als den ersten Scholastiker bezeichnen kann, der eine Kenntnis von Avencebrol besitzt (S. 25). Die althergebrachte Darstellung, wonach die zweite große Periode der scholastischen Philosophie mit Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales beginnt (S. 13. 32), hat gegenwärtig im Grunde keine Berechtigung mehr. Nach übereinstimmenden neueren Untersuchungen (Endres und Denifle) ist Alexander von Hales nicht um das Jahr 1222 sondern gegen 1232 in den Orden eingetreten. Es trifft nicht ganz zu, daß, abgesehen von den Mutakalimün, Maimonides zuerst die zeitliche Welterschöpfung gegenüber der aristotelischen Lehre näher begründet hat (S. 94); schon Algazel hat sich dieser Aufgabe unterzogen. Eine unzulängliche Betrachtungsweise ist es, den Übergang von der Scholastik zur Philosophie der Renaissance „vor allem in der Emanzipation von der Alleinherrschaft des Aristoteles und in der mehr oder minder ausgesprochenen Vorliebe für die Lehren der neuplatonischen Philosophie und die Anschauungen des Mystizismus“ zu erblicken. Unberechtigt ist auch die Darstellung, als hätte Rezensent (Stellung des h. Thomas v. Aquin zu Avencebrol [Baumker u. v. Hertling, Beiträge III, 3] S. 28) ernstlich der Vermutung Raum gegeben, daß Albert der Große eine zweite Schrift Avencebrols gekannt hat (S. 63 f.).

Eichstädt.

Michael Wittmann.

Holzapfel, P. Heribert, O. F. M., Die Anfänge der Montes pietatis (1462—1515). [Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, Nr. 11]. München, J. J. Lentnerische Buchhandlung (E. Stahl jun.), 1903 (VIII, 140 S. 8°). M. 3,60.

Es ist ein eigenartiges Bild katholischer Sozialpolitik, das uns in vorliegender Schrift aus vergangener Zeit auf Grund von zeitgenössischen gedruckten und auch ungedruckten Quellen mit großem Fleiß und Geschick entrollt wird. Es handelt sich um die Anfänge jener gemeinnützigen — oder, wie wir dem Geiste jener Zeit entsprechend besser sagen: charitativen — Kreditorganisationen, die in der 2. Hälfte des 15. Jahrh. vor allem in Ober- und Mittelitalien unter dem Namen „*Montes pietatis*“ für die Kreditbedürfnisse des kleinen Mannes zahlreich gegründet wurden, und die gegenüber dem bisherigen Mangel an Kreditorganisationen und der dadurch verursachten Ausbeutung des kleinen Mannes trotz ihrer primitiven Form von Anfang an einen großen Fortschritt bedeuteten und überaus segensreich wirkten. Der Verf. schildert die Entstehung und Entwicklung der *Montes*, die man modern als öffentlich-rechtliche Pfand-Leih- und Rückkaufgeschäfte bezeichnen kann, von der ersten Gründung zu Perugia 1462 bis zur Bulle Leos X „*Inter multiplices*“, die auf dem 5. Laterankonzil am 4. Mai 1515 erlassen wurde und den offenen Streit über die Erlaubtheit der *Montes* endgültig beseitigte. Für diesen Zeitraum weist Verf. nicht weniger als 88 *Montes*-Gründungen nach, darunter auch eine in Deutschland (Nürnberg 1498).

Drei Punkte beanspruchen bei Entstehung der *Montes* das meiste Interesse und sind von H. auch eingehend geschildert worden, allerdings nicht immer mit pointierter sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Würdigung. Es sind die Stellung der Franziskaner zu den *Montes*, die öffentlich-rechtliche Organisation dieser Institute, endlich die Art und Weise, in welcher diese Institute das Betriebskapital sich verschafften. Eine, wenn auch knappe Zeichnung der wirtschaftlichen und sozialökonomischen Struktur, wie sie die italienischen Städte des ausgehenden 15. Jahrh. besaßen, haben wir nur ungern vermißt; es hätte doch für den Leser das Verständnis der wirtschaftlichen Tragweite und Bedeutung dieser Kreditgelegenheit wesentlich erleichtert; auch wäre dadurch das schon längst vorhan-

dene Kreditbedürfnis mehr betont worden und damit schärfer die Frage gestellt gewesen, wie es gekommen, daß so lange Zeit der Segen einer guten Kreditorganisation verkannt werden konnte.

Das Verhältnis der Observanten zu den *Montes* ist ein interessantes Beispiel sozialpolitischer Tätigkeit seitens des Klerus. Es ist modern ausgedrückt ein Stück „sozialen Pastorentums“, das wohl geeignet ist, Bewunderung und Anerkennung zu finden. Die *Montes* waren von Anfang an eine Art Ordensangelegenheit der Observanten; von ihnen geht die Anregung zu diesen Gründungen aus, sie sind unermüdlich tätig, die *Montes* zu fördern, neues Betriebskapital ihnen zuzuführen, und die Gegner zu widerlegen. Nicht bloß auf der Kanzel, wohin sie besonders als Fastenprediger mit dem ausdrücklichen Zweck der Förderung der *Montes* gerufen werden, und in der Seelsorge sind sie für die *Montes* eingetreten, sie erscheinen auch in der Ratsversammlung der Städte, um direkt Statuten der *Montes* vorzulegen. Dies beleuchtet übrigens die bedeutende soziale Position der Observanten im damaligen Italien. Vom Weltklerus hören wir in der ganzen Bewegung nichts; wohl aber ist der Episkopat mit Anregung und mit Kapitalspenden beteiligt. Der hervorragendste Förderer der *Montes* in damaliger Zeit ist der sel. Bernardin von Feltre († 1499), der unlängst in dem französischen Kapuziner L. de Besse (Paris 1902 2 Bde.) einen begeisterten Biographen gefunden hat. Selbstverständlich fehlten auch dieser Sozialpolitik die Anfechtungen nicht. Bei den *Montes* kamen sie aus verschiedenen Motiven teils aus kirchlichen Kreisen, teils aus den Reihen der Interessenten, denen es hier und da gelang, die Staatsgewalt zu ihren Gunsten scharf zu machen. Im allgemeinen half die Ordensorganisation sowie der damit gegebene feste Rückhalt leichter über derartiges weg. Was die Observanten so nachhaltig für die Förderung der *Montes* aneiferte, das war die aus unmittelbarem Verkehr mit dem Volke genommene und darum unwiderlegbare Erkenntnis, einerseits von der großen Kreditnot und Auswucherung des Volkes, andererseits von der Möglichkeit, durch Kreditorganisation hier abzuheilen. Daß die letzten Konsequenzen ihrer Anschauung zu einer sozialökonomischen und sozialpolitischen Würdigung des Kredites und damit zu einem Überbordwerfen des kanonischen Zinsverbotes notwendig führen mußten, war von den Observanten nicht klar erkannt, während ihre Gegner zum Teil es scharf herausfühlten. Aber wenn die Gegner auch noch viel schärfer den Widerspruch zwischen den Bestrebungen der Observanten und dem kanonischen Zinsverbot dargetan hätten, — wollen wir den Observanten einen Vorwurf daraus machen, daß sie durch nichts sich davon abbringen ließen, mit aller Energie der klar erkannten Not des Volkes abzuheilen? Wenn wir einen Vorwurf gegen sie erheben würden, was wir aber mit Berücksichtigung der ganzen damaligen Situation nicht tun, so wäre es der, daß die Observanten ihre aus dem Leben genommenen unwiderleglichen Kenntnisse von Kreditnot und Kreditsegne nicht zum Ausgangspunkte gemacht haben, die abstrakte überlieferte Theorie auf ihre Wurzeln bloßzulegen und zu revidieren.

Ein guter Griff war es, daß die Observanten das Institut der *Montes* von Anfang an auf öffentlich-rechtlichen Boden gestellt haben; teils handelt es sich um eigenartige Ausgestaltung des Gedankens öffentlich-recht-

licher Genossenschaften, teils wurden die *Montes* direkt als kommunales Institut mit Spezialverwaltungsorganen eingerichtet. Grundsätzlich waren die Verwaltungsbehörden ehrenamtlich gedacht, stellenweise mit Zwang zur Übernahme.

Die Beschaffung des Betriebskapitals bildete in dieser ersten Periode die größte Schwierigkeit, die immer wieder die Existenz der *Montes* bedrohte. Die mit dem kanonischen Zinsverbot verbundenen Anschauungen hinderten zunächst noch die Annahme verzinslicher Depots, die in Wahrheit doch allein die ausreichende und sichere Quelle des Betriebskapitals auch der *Montes* sein konnten. Um beim Bilde zu bleiben, alle anderen Methoden der Beschaffung des Betriebskapitals sind höchstens Zisternen, die bald erschöpft sind, oder Pumpbrunnen, die große Mühe verursachen und nicht viel Ertrag liefern. Derartige Methoden, von H. interessant geschildert, waren freiwillige Spenden, zu denen in verschiedenster Weise aufgefordert wurde, sodann Gemeindegeldzuschüsse, überwiesene Strafgelder und Steuern, sowie unverzinsliche Depots Privater. Die Observanten haben es sich große Mühe kosten lassen, auch auf diese Weise die *Montes* lebenskräftig zu erhalten. Wir wissen, daß man später zur Annahme verzinslicher Depots überging und daß die Zins- oder Wuchertheorie dieser ökonomischen Entwicklung, wenn auch in merkwürdigen Windungen, folgte. Wie sehr aber damals die Theorie von der natürlichen Unfruchtbarkeit des Geldes die Geister geradezu faszinierte, beweist der große Streit, der von Anfang an geführt wurde, ob es erlaubt sei, die Betriebskosten der *Montes* — z. B. Beamtengehälter, Deckung sachlicher Auslagen — von den Benutzern der *Montes* in irgend einer Form bezahlen zu lassen. Es ist nicht zu viel gesagt: der gesunde Menschenverstand ist bei diesen Streitigkeiten teilweise arg bei Seite gesetzt worden. Hervorgehoben gehört, daß die Observanten von Anfang an für Entgeltlichkeit der *Montes* eintraten. Die Gegenagitatio der Dominikaner entsprang übrigens nicht rein sachlichen Beweggründen. Darin können wir H. bestimmen, daß der Streit über die *Montes* nicht reines Mönchsgezänke war; allein die Sache wird dadurch nicht viel besser, weil wir dann konstatieren müssen, daß es allgemeines Theologengezänke gewesen ist. Die Geschichte des kanonischen Zinsverbotes hat eben in Theorie und Praxis nicht lauter erfreuliche Seiten.

Trier.

Adolf Ott.

Millar, J. H., *The Mid-eighteenth Century*. Edinburgh-London, Blackwood and Sons, 1902 (XII, 387 S. 8°). Geb. 5 s. (Band 9 von *Periods of European Literature*, herausgegeben von Prof. Saintsbury.)

Nur einige Abschnitte des vorliegenden Werkes, und diese auch nur in weiterem Sinne, kann man unter die Interessengruppen dieser Zeitschrift gehörig rechnen, wie aus folgender Inhaltsangabe hervorgeht: 1. *Voltaire and the age of reason*; 2. *the encyclopaedia and the reaction*; 3. *philosophy and theology in England*; 4. *prose fiction*; 5. *poetry in England and France*; 6. *the drama in France and England*; 7. *history and political economy*; 8. *memoirs and correspondence, journalism and criticism*; 9. *the rest of Europe, Postscript*. Es wird wohl der Eigenart der ganzen Sammlung entsprechen, daß neben kurzer

Inhaltsangabe der Werke hauptsächlich ihr litterarisch-künstlerischer Wert beurteilt wird, ohne auf eine tatsächliche Würdigung des Ideengehaltes nach seiner positiven wie negativen Seite einzugehen. Sieht man von einigen ganz vereinzelt zarten Andeutungen ab, so läßt sich der religiöse, philosophische, ethische Standpunkt des Verfassers aus dem Buche selbst nicht feststellen. Er begleitet die Entwicklung der Ideen der Litteraturgeschichte nur als völlig uninteressierter ästhetischer Beurteiler. Daß er einen meisterhaften, klaren Stil schreibt, merkt man auf den ersten Seiten; daß er die Dinge gründlich kennt, ist fraglos; daß er bei aller Prüfung von Einzelfragen den Blick für das große Ganze nie verliert, ist ein besonderer Vorzug der Darstellung. „*He* (der Verfasser) *has been equally solicitous to abstain from rash generalisations, which are doubtless "a great set off" to a book of this kind, but in the long run lead only to disaster*“ (*Preface S. VI*). Ich teile viele Auffassungen des Verf. nicht, oder nicht im ganzen Umfange, hebe auch den gänzlichen Mangel von Besprechungen spezifisch katholischer Litteraturerzeugnisse als wesentlichen Mangel nachdrücklich tadelnd hervor, bekenne aber, daß ich das Buch mit hohem Genusse zu Ende gelesen habe. Das letzte Kapitel ist außerordentlich dürftig und könnte ohne jeglichen Schaden fortbleiben. Das *Postscript* möchte ich jedoch nicht entbehren.

München.

Paul Maria Baumgarten.

1. **Lehmkuhl**, Aug. S. J., *Theologia moralis*. Edit. X. Vol. I. & II. Friburgi, Herder, 1902 (XIX, 818; XIV, 898 S. gr. 8°). M. 16.

2. **Idem**, *Casus conscientiae*. Vol. I. *Casus de theologiae moralis principiis et de praeceptis atque officiis christianis speciatim sumptis*. Friburgi, Herder, 1903 (566 S. gr. 8°). M. 6,40.

1. Die Lehmkuhlsche Moral ist in theologischen Kreisen so bekannt und verbreitet, daß eine ausführliche Besprechung der neuesten, zehnten Auflage als überflüssig gelten kann, zumal in der ganzen Anlage, wie in den Einzelheiten keine erhebliche Änderung eingetreten ist. Auch diejenigen Kritiker, die mit dem System und der Methode, wie sie von L. festgehalten sind, nicht völlig einverstanden sind, können nicht umhin, die große Reichhaltigkeit und Brauchbarkeit des Werkes wie die ruhige Sachlichkeit, den Scharfsinn und immensen Fleiß des Verf. anzuerkennen; übrigens hat sich L. mehr, wie manche Vertreter der traditionellen Methode, bemüht, mit seinen kasuistischen Ausführungen eine prinzipielle und positive Begründung oder Verteidigung zu verbinden. Immerhin wird der ernste und selbständige Benutzer des Werkes neben dem Danke, den er dem Verf. für vielfache Belehrung schuldet, hier und da das Bedürfnis kritischer Aussprache empfinden; ich benutze die mit dem Neuerscheinen des Werkes gebotene Gelegenheit, auf einige Punkte, wie sie sich ungesucht darbieten, hinzuweisen.

Die Frage, ob zum Erlöschen einer sicheren Verpflichtung eine zweifelhafte Erfüllung genüge, hängt, wie L. selbst bemerkt, nicht notwendig mit der Stellungnahme für oder wider den Probabilismus zusammen. L. beantwortet sie für reine Moralfragen mit Ja, allerdings zurückhaltender wie die meisten neueren Probabilisten; er beruft sich dafür auf „*scriptores numero et auctoritate praestantes*“ (I, 109). Allein die älteren berühmten

Autoren, auch des Jesuitenordens, sind keineswegs dieser Ansicht; Tanner bemerkt unter Berufung auf Suarez, die zweifelhafte Erfüllung einer Pflicht genüge nicht und fügt hinzu: *Nec opinor esse autorem ullum, qui in hoc facti specie contrarium docuerit (De consc. disp. 2. qu. 6. dist. 4. n. 47. 48)*. Ähnlich Sporer: *Dubitans, an Vesperas . . . persolverit, manet obligatus adhuc implere, secundum omnes nemine contradicente (Theol. mor. tr. 1. prooem. c. 1. s. 4. n. 85)*. Wenn Sporer später sagt: *Excipe tamen, nisi probabilem coniecturam habeas in contrarium*), so meint er (ebenso wie Lugo an der von Lehmkuhl zitierten Stelle) augenscheinlich nicht eine *probabilitas*, der eine gleiche oder gar eine größere gegenübersteht, sondern eine unangefochtene *probabilitas (sent. unica probabilis oder probabilior)*. Ganz deutlich erklärt sich in diesem Sinne Laymann (*Theol. mor. l. 1. tr. 1. c. 3. n. 31*). Die letztere Ausnahme aber geben ja auch die Äquiprobabilisten zu; sie ist in Wirklichkeit keine Ausnahme, weil auf dem Gebiete des *dubium facti* die größere Wahrscheinlichkeit durchweg als moralische Gewißheit gelten darf, da das Gedächtnis, dem wir meist in solchen Dingen folgen müssen, eigentliche Beweise nicht kennt.

Anders ist es in der eigentlichen Frage des Probabilismus. Die Voraussetzung des Systems, daß bei einer ethischen, kanonistischen usw. Kontroverse eine Ansicht als besser begründet erscheinen kann, ohne daß die gegenteilige ihre Probabilität verliert, scheint mir noëtisch unanfechtbar. Man denke doch nur an andere Wissenschaften; wie oft erklärt der Historiker einen Bericht, eine Datierung für wahrscheinlicher, wie oft spricht er eine geschichtliche Auffassung als die ihm selbst zusagende aus, ohne daß er darum entgegengesetzte Daten oder Darstellungen als wissenschaftlich unmöglich zu bezeichnen wagt! Die Übertragung dieser Analogie auf die Ethik hängt schließlich doch nur davon ab, ob man auch in sittlichen Fragen an objektive, wissenschaftlich zu erörternde Wahrheiten glaubt, oder aber, wie es viele protestantische Ethiker tun, das subjektive Gewissen des Einzelnen als eine unkontrollierbare, quasi-unfehlbare Instanz ansieht. Was den Unterschied des äquiprobabilistischen und des probabilistischen Standpunkts angeht, so kann man sagen: In Fragen, bei denen das Gewissen auf seine individuelle Überlegung allein angewiesen ist, wird leicht der Fall eintreten, daß das Wahrscheinlichere den Charakter der moralischen Gewißheit annimmt; „wahrscheinlich“ bedeutet dann soviel als: „Es scheint mir wahr“; ein solches Urteil muß aber zur sittlichen Orientierung genügen. Fälle dieser Art sind es wohl, die der Äquiprobabilismus zunächst im Auge hat. Anders ist die Sachlage, wenn die persönliche Meinung, etwa bei Befragung einer Autorität, auf Widerspruch stößt, oder wenn von vornherein, wie bei moraltheologischen Streitfragen, entgegengesetzte Anschauungen vorliegen, denen gegenüber das Denken sich nicht völlig kompetent fühlt. Der nicht ganz auf das eigene Urteil Eingeschworene wird sich in solchen Fällen, auch wenn er seine „Meinung“ als die „wahrscheinlichere“ festhält, häufig sagen müssen, daß mit derselben über die sittliche Wahrheit selbst wenig ausgemacht ist, daß wie in jeder anderen Wissenschaft so auch in der Moral das Wahrscheinlichere logisch und praktisch nicht der Gewißheit gleichgestellt werden darf. Es ist weder Skeptizismus noch

gewaltsame Beugung des Gewissens, sondern Ehrlichkeit und Bescheidenheit des Denkens, auch hier „offene Fragen“ anzuerkennen, die Irrtumsfähigkeit des subjektiven Meinens und Fühlens einzugestehen. Diesen mehr reflektierten Standpunkt, wie er sich vor allem bei der Würdigung wissenschaftlicher Kontroversen ergibt, hat der einfache Probabilismus von vornherein eingenommen. So scheint die Differenz der beiden Systeme auf eine Nüance in der Fragestellung oder in der Fixierung des Streitpunktes hinauszulaufen.

Weil dies der Fall ist, weil der Kampf der tatsächlich in katholischen Kreisen noch verbreiteten Moralsysteme mehr ein gelehrter als ein praktisch bedeutungsvoller Streit ist, darum macht nun freilich der Beweis, den L. für die Richtigkeit des einfachen Probabilismus aus der „stillschweigenden Gutheißung“ des unfehlbaren Lehramtes zu führen sucht (I, 81), wenig Eindruck. Zunächst lassen sich doch auch Kundgebungen der Päpste anführen, die jenen *consensus tacitus* in unbequemer Weise unterbrechen. Aber die ganze Methode, das Stillschweigen des kirchlichen Lehramtes zu verbreiteten Lehren und Einrichtungen als entscheidende Billigung zu deuten, führt leicht zu bedenklichen und unhaltbaren Konsequenzen. Mit Hilfe derselben hat bekanntlich v. Hoensbroech versucht, den Jahrhunderte lang weit verbreiteten und praktisch verhängnisvollen Hexenwahn als kirchliche Lehre darzustellen.

Um auch eine kasuistische Einzelfrage zu nennen, in der sich L. auf den stillschweigenden Konsens der Kirche beruft, erwähne ich die Ansicht, nach welcher dem Ehegatten das Recht zusteht, die Gelübde seiner Frau direkt zu irritieren (I, 462). Da nach L.s eigener Angabe nur „viele“ Theologen diese Ansicht vertreten, ist wohl schon aus äußeren Gründen eine solche Approbation unglaublich. Innerlich aber scheint mir die Entscheidung erst recht unhaltbar; man denke: der Ehemann soll das Recht haben, rein persönliche Gelübde seiner Gattin (etwa den Rosenkranz zu beten) willkürlich aufzuheben, ein Recht, das er seiner 13jährigen Tochter gegenüber nicht hat! Wenn hervorragende ältere Theologen diese Meinung vertreten haben, so spielt dabei neben der Herübernahme einer alttestamentlichen (judiziellen) Vorschrift ohne Zweifel die römisch-rechtliche Auffassung von der Abhängigkeit der Frau eine Rolle. Eine Analogie könnte man finden in der Auffassung des früheren Mittelalters, daß das Gelübde der Eltern für die *pueri oblati* verpflichtend sei, eine Auffassung, bei der unzweifelhaft der römisch-rechtliche Begriff der *potestas paterna* mitspielt. Hier ließe sich aus kirchlichen Bestimmungen und aus der praktischen Übung viel eher ein *consensus tacitus* ableiten; dennoch bekennt sich die spätere Moral zu einer anderen Auffassung.

In der wichtigen Frage über die sittliche Berechtigung ärztlicher Eingriffe in das Leben der ungeborenen Leibesfrucht teilt L. die neuesten Kongregationsentscheidungen gegen die Erlaubtheit der medizinischen *procuratio abortus* mit und zieht in einer m. E. zu äußerlichen Weise daraus die Folgerung, daß die von ihm selbst früher und jetzt auseinandergesetzten Gründe unhaltbar seien. Entweder handelt es sich bei jenen Dekreten um unfehlbare Entscheidungen; dann hat die Wissenschaft nach einer Begründung und Verteidigung derselben zu suchen; oder es sind Kongregationsbeschlüsse im gewöhnlichen Sinne, und dann darf die Wissenschaft dem kirchlichen Gerichtshofe in Wahrung der schuldigen Ehrfurcht weiteres Material moralphilosophischer oder positiver Art unterbreiten. Um sachverständig in der einen oder anderen Richtung mitsprechen zu können, müßte ich besser über die frühere und augenblickliche Stellungnahme der theologischen und medizinischen Autoritäten unterrichtet sein (über neueste Streitschriften holländischer Ärzte und Theologen s. die Notiz in Nr. 5 der Theol. Revue 1903, Sp. 158). Gerade demjenigen, der geneigt ist, für die strengere, von der Kongregation vertretene Anschauung einzutreten, drängen sich aber bei der Prüfung der geläufigen Argumente leicht einige Fragen auf, die einer gründlicheren Behandlung und Klarstellung bedürfen: 1) Ist der Satz von der absoluten Sündhaftigkeit der „directa

occisio innocentis“ wirklich ein „Prinzip“ der katholischen Moral? Oder ist eine gelehrte Formulierung und Zusammenfassung desjenigen, was von dem Gebote: „Du sollst nicht töten“, noch übrig bleibt, wenn man die offenbar zulässigen Arten der Tötung abzieht? Wann ist dieses „Prinzip“ in der kirchlichen Wissenschaft zuerst als solches aufgestellt worden? Auffallend ist doch, daß die Begriffe „direkte“ und „indirekte“ Tötung noch bei Busenbaum und Alphons nicht ganz im heutigen Sinne feststehen (vgl. den Satz: „*quorsum enim directe expellat (foetum inanimatum), cum indirecte liceat et sufficiat?*“ *Alph. theol. mor. l. 4. 394*). 2) Würde wirklich diese ganz konkrete Gestattung der Preisgabe eines Lebens in der Absicht, den natürlichen Untergang zweier Leben zu verhindern, das allgemeine Verbot: „Du sollst nicht töten“, mit notwendiger Konsequenz erschüttern? Ist nicht die Komplikation zweier Leben, wie sie hier von der Natur im Mutterschoße geschaffen ist, so einzigartig, daß sich eine Analogie dazu überhaupt nicht finden läßt, jene „Konsequenz“ also als leere Konsequenzmacherei erscheint? 3) Nach dem h. Alphons haben früher hervorragende Moralisten aus verschiedenen Jahrhunderten den Ärzten gestattet, in Notfällen direkt den *abortus* einzuleiten, wenn es sich — nach damaliger Anschauung — um den *foetus inanimatus* (innerhalb der ersten 40 bzw. 80 Tage) handelte; manche hielten dabei die Beseelung der Frühgeburt für so undenkbar, daß sie sogar die bedingte Taufe derselben verboten (*Viva, thes. damn. Inn. XI. 34 n. 10*). Müßte nicht auf diese frühere Anschauung und Praxis mehr Rücksicht genommen werden, zumal wenn man in geringfügigeren Dingen dazu neigt, die kirchliche Duldung als maßgebende Billigung auszulegen? — Das sind, wie gesagt, nur Fragen, die nichts beweisen und nichts beweisen wollen, die aber doch wohl zum Nachdenken und zu einer geschichtlichen Untersuchung der kirchlichen Lehre und Praxis anregen.

2. Von seiner Kasuistik läßt der Verf. jetzt den 1. Band nach dem 2., bereits besprochenen (s. Theol. Revue 1903 Sp. 24 ff.) erscheinen. In der Einleitung erinnert er mit Recht daran, daß eine übelwollende Kritik in kasuistischen Werken stets Anlaß zum Tadel und Mißverständnis finden werde, weil das Augenmerk des Kasuisten häufig auf die genaue Begrenzung einer bestimmten Pflicht gerichtet sei und unmöglich alle moralischen Beziehungen einer Handlung berücksichtigen könne. Übrigens sind die von L. behandelten Beispiele so vorsichtig gewählt und so umsichtig behandelt, daß schon viel „guter Wille“ dazu gehört, sich über dieselben sittlich zu entrüsten. Dieselben bilden eine treffliche Illustration und zugleich ein praktisches Repetitorium zu dem oben besprochenen Lehrbuche; die Methode des Werkes ist dieselbe geblieben; die bei Besprechung des 2. Teiles dargelegten Vorzüge dürfen auch diesem Bande nachgerühmt werden.

Münster i. W.

J. Mausbach.

Rottmanner, P. Odilo, O. S. B., Dr. theol., Predigten und Ansprachen. II. Bd. Anhang: Der Beruf der barmherzigen Schwestern. Von Dr. Daniel Haneberg. München, Lentner, 1902 (VIII, 368 S. 8°). M. 4,50.

F. Hettinger schreibt im vorletzten der Briefe an Timotheus: „Ich habe, mein Timotheus, viele Wissenschaften und Kenntnisse in diesen Briefen mit Ihnen besprochen. Sie alle, die humanistischen und philosophischen, wie die theologischen, jene in mittelbarer, diese in nächster Beziehung, gehören in den Kreis unserer Bildung zum Priesteramt. Unsere gesamte Bildung aber, Humanitätsbildung wie Fachbildung, soll in den Dienst der Predigt treten; die Predigt ist die reifste Frucht unserer gesamten Bildung als Mensch, als Christ und als Priester. Ist es möglich, daß gerade das, was den

Abschluß, die Vollendung, die Krone unserer ganzen Erziehung und Entwicklung von Jugend auf sein soll, vernachlässigt werde?“ Rottmanner könnte diese Worte zum Wahlspruch seines Lebens genommen haben! Er ist ein allseitig- und feingebildeter, geistvoller Mensch, ein mit hingebendster Treue den hohen Idealen seines Ordens ergebener Mönch, ein eifriger Seelsorger am Krankenbette und im Beichtstuhle, ein Bibliothekar von staunenswerter Litteraturkenntnis und Belesenheit, ein schriftstellerisch tätiger gelehrter Theologe. Und seinem Wirken ist nach all diesen Seiten hin reiche Anerkennung zu teil geworden. Aber seine größte Freude ist es doch, dieses umfassende Wissen als Prediger in den Dienst des Wortes Gottes zu stellen. Seit Jahrzehnten ist ihm das die höchste Befriedigung; nie ermüdet hier sein Körper, nie sein Geist.

Was dieser Mann allen jenen zu sagen hat, welche „sich abmühen in Wort und Lehre“, das ist von hohem Interesse und großem Wert. Das hat auch einer der bedeutendsten Kritiker auf dem Gebiete der homiletischen Litteratur schon vor Jahren gefühlt. Im Vorworte zu dem ersten, 1893 erschienenen Bande seiner Predigten konnte der Verf. schreiben: „Diese Predigten und Ansprachen verdanken ihre Veröffentlichung dem dringenden Wunsche des Herrn Professors Dr. P. Keppler [des jetzigen Hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg], es möchte in unserer zahlreichen homiletischen Litteratur auch meine Eigenart vertreten sein“. Diese Eigenart fand verständnisvolle, warme Würdigung von seiten kompetenter Beurteiler und freudigen Anklang in weiteren Kreisen. So ließ der Verf. im vorigen Jahre einen 2. Band folgen.

Weil der Pfarrprediger der Münchener Basilika ganz im Sinne Hettingers die Predigt als die reifste Frucht seiner gesamten Bildung als Mensch, als Christ und als Priester auffaßt, läßt sich auch die Eigenart seiner Predigten nur aus seiner besonderen theologischen wie asketischen Ausbildung und Tätigkeit verstehen. In dieser Beziehung scheinen mir vier Momente besonders beachtenswert zu sein, welche in ihrer wirklich seltenen Vereinigung diese Eigenart erkennen lassen und erklären.

Rottmanner hat sich unter dem Einflusse seines Lehrers und Abtes, des seligen Bischofs Haneberg, durch unermüdete Lektüre und eifriges Studium eine nicht häufige tiefe Kenntnis der h. Schriften erworben. Was er predigt, ist ausschließlich die h. Schrift. Das geschriebene Gotteswort will er den schwachen und starken Menschen unserer Zeit als Stern und Kern ihres Lebens vermitteln. Nicht Menschenreden hören wir, sondern „das Wort Gottes selbst, in seinem ganzen Reichtum, in seiner ganzen Tiefe, ohne alle Abschwächung, ohne Verkümmern, ohne Zusätze“ (S. 310). Dieses Eingehen und Aufgehen in den göttlichen Schriften ist die schönste und fruchtbarste Eigenart dieser Predigten.

Seine ganze Predigtweise hat P. Odilo gebildet an dem ersten Prediger der alten Kirche, der auch den Goldmund übertrug, an dem h. Augustinus. Daß ein Kirchenvater von der welthistorischen Bedeutung Augustins, der wie kein anderer die Theologie durch alle Jahrhunderte maßgebend beeinflusst hat, einen überwältigenden Einfluß auf einen Theologen ausübt, der sein Leben lang sich mit dessen Schriften beschäftigt hat, ist nur natürlich. R.s Predigtweise ist die St. Augustins in die Sprache unserer Zeit übertragen, wie Keppler treffend hervorgehoben hat (Litt. Rundschau 1893 Nr. 12). Nicht Augustin-Zitate sind es, mit denen die Predigten aufgeputzt wären, sondern R. hat gelernt, augustinish zu denken und zu sprechen. Von dem Adler von Hippo hat er den hohen Flug der Gedanken und den weiten, scharfen Blick. Von dem Verfasser des ersten Versuches einer systematischen Homiletik hat er gelernt, in streng logischer Ge-

dankensfolge, aber ohne jede äußere Schematisierung ein bestimmtes Thema kurz und bündig zu behandeln. Von dem Manne, der „auch als Stilist die gewaltige, Vergangenheit und Nachwelt überragende Persönlichkeit“ ist (E. Norden, Die antike Kunstprosa II 621), ist auch der Stil unseres Predigers beeinflusst.

Das klare Verständnis für die religiösen Bedürfnisse der modernen Zeit, das seine Vorträge auszeichnet, verdankt R. zum guten Teil jenem edlen, geistvollen und kunstsinnigen Philosophen, „der alles im religiösen Interesse ausbeutet und ihm eine religiöse Wendung gibt“, Martin Deutinger, dessen Schüler er war. Deutinger hat sich zum Inhalte seiner vom höchsten Idealismus getragenen Lebensarbeit bei gleich starker Betonung der positiven Offenbarung wie der natürlichen Erkenntnis und Freiheit die Aussöhnung von Wissen und Glauben, Wissenschaft und Christentum gemacht. Fragen, die in dieser Hinsicht unsere Gegenwart bewegen, finden sich wiederholt von Deutinger († 1864) und in ähnlicher Weise von R. besprochen in Predigten, die zum Teile durch Jahrzehnte von unseren Tagen getrennt sind. Die Grundidee der christlichen Lehre, mit der alle übrigen Dogmen wesentlich und unzertrennlich zusammenhängen, ist für D. wie für R. „die Idee von einem über alle Unfreiheit und Sündhaftigkeit der Natur erhabenen, von Christus gegründeten Reiche der Freiheit, Gnade und Seligkeit in Gott“ (M. Deutinger, das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes I 1862 S. V). Derselbe Deutinger schrieb 1850: „Die Offenbarung ist an vernünftige Wesen gerichtet und muß daher von diesen auch mit allen wesentlichen Kräften ihrer vernünftigen Natur ergriffen werden. Die Offenbarung kann darum auch nicht als bloß objektiv gegebenes Wort außer dem Menschen stehen bleiben, sondern muß in ihn eingehen, mit seinen Kräften eins werden, und in dieser Einheit das neue Leben der Freiheit und Liebe, das in der Offenbarung sich kund gegeben, in dem natürlichen Leben des Menschen, welches er an sich schon zum Eigentum bekommen hat, zur Wahrheit des Lebens machen“ (Der Geist der christlichen Überlieferung I 164). Ganz in diesem Sinne verkündet P. Odilo die Offenbarung, welche er in ihrer ganzen Herrlichkeit und ungeschwächten Kraft der modernen Welt entgegenhält. „Warum“, sagt P. Odilo in der wunderschönen Predigt »Von der Auferweckung des Jünglings von Naim« (S. 294), „sind so viele und nicht immer die geistlosesten Vertreter unserer Zeit für das Christentum wie tot und ihrer Mutter, der Kirche, abgestorben? Darauf können wir mit dem Apostel antworten: „Weil ihnen die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi nicht ins Herz geleuchtet hat“. Es gibt einen Unglauben auch gegenüber dem offenbaren Lichte; aber nicht überall ist dieser bewußte Widerspruch gegen das Licht vorzusetzen; vielmehr fehlt den meisten Menschen, die vor lauter „Bildung“ nicht christlich oder doch nicht „kirchlich“ sind, die Erkenntnis der wirklichen Herrlichkeit und Liebenswürdigkeit Christi und des Christentums“. Und in der gleichschönen Predigt »Von der Herablassung Gottes zur Glaubensschwäche der Menschen« lesen wir: „Über die von Christus selbst gesetzte Bedingung des Glaubens, über die treue Erfüllung der Gebote Gottes als unumgänglichen, einzig sicheren Weg zur christlichen Überzeugung darf niemand hinweggehen. Der tiefere Grund, die eigentliche Quelle alles in der Welt herrschenden Unglaubens sowie der meisten Glaubenszweifel ist der Mangel an Pflege des Lichtsinnes, an treuer Beobachtung der Gebote Gottes, an unverbrüchlicher Gewissenhaftigkeit“ (S. 187).

Zu diesem eindringenden Verständnis für die großen Fehler und Schwächen des modernen Geistes gesellt sich dann eine ebenso feine, intime Kenntnis der bei allem guten Willen vorhandenen kleinen täglichen Schwächen der Gläubigen und ihrer religiösen Bedürfnisse. Während seines mehr als 30jährigen seelsorgerlichen Wirkens in der großen Stadtpfarrei hat R. Gelegenheit gehabt, auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, wie es sich in Palästen, Bürgerhäusern und Arbeiterwohnungen wirklich abspielt, reiche praktische Erfahrungen zu sammeln, ohne die der beste Prediger fruchtlos eines unverstandenen Amtes waltet. Und das eigene innere religiöse Leben, die ständige Selbstzucht und Betrachtung des Mönches befähigen P. Odilo, in seinen Predigten auf alle diese Schattenseiten das Licht der christlichen Wahrheit und Liebe in wirksamster Weise zu werfen. Er spricht mit einleuchtender Klugheit und gewinnender Güte, ohne jede Aufdringlichkeit und Schroffheit, wie es nur ein Mann versteht, der selbst tief eingedrungen ist in die Erkenntnis der „alle Erkenntnis übersteigenden Liebe Christi“ (Eph. 3, 19). So besitzen seine Predigten einen großen praktischen Wert für die christliche Lebensführung.

Das sind die beachtenswertesten der Momente, welche mir in ihrer seltenen Vereinigung die Eigenart der Predigten P. Odilos zu begründen scheinen. Daß diese Eigenart, was man gewiß nicht von jeder sagen kann, eine durch und durch gesunde, kräftige und schöne ist, ergibt sich aus der versuchten Analyse ihrer Entstehung ebenso wie aus der Prüfung ihrer Produkte. Wir halten es in der Tat für ein Verdienst Keplers, daß er die Veröffentlichung dieser Predigten veranlaßt hat. Unsere Prediger und solche, welche es werden wollen und sollen, können wirklich außerordentlich viel von R. lernen nach Inhalt und Form. Wir meinen natürlich nicht eine mehr oder minder sklavische Nachahmung, sondern eine, den jeweiligen Verhältnissen entsprechende individuelle Neuschöpfung aus diesem Geiste heraus. In diesem Sinne sind R.s Predigten ein Musterbeispiel für die Art und Weise, wie man ausgerüstet mit umfassender moderner Bildung das geschriebene Wort Gottes ganz im Sinne der Väter und der Bedürfnisse unserer Zeit auf Grund der Erfahrung eines reichen inneren religiösen Lebens mit Erfolg predigen kann. Nur von diesem Gesichtspunkte eines homiletischen Lehrmittels aus wollten wir in den Spalten der Theol. Revue diesen Band zur Anzeige bringen. Auf den erhebenden Genuß und die belebende Kraft, welche gebildete Leser des Laienstandes aus diesem Buche schöpfen, auf die eigene religiöse Förderung, welche wir Kleriker durch eine meditative Lektüre dieses herrlichen Stoffes gewinnen, sei nur mit diesen wenigen Worten noch aufmerksam gemacht.

Nicht bloß ein Akt der Pietät für seinen ehemaligen Abt, sondern auch ein kostbares Geschenk an die Mitwelt war es, wenn R. am Schlusse des vorliegenden Bandes (S. 349—368) eine längst vergriffene Predigt Hanebergs wieder zugänglich machte. »Der Beruf der barmherzigen Schwestern« lautet das Thema dieser übertrefflich gehaltvollen und schönen Professedpredigt vom J. 1848; sie ist ein unverwelkliches Blatt an dem Ruhmeskranze dieses heiligmäßigen Mannes voll zartfühlender Liebe und rührender Demut.

Freising.

G. Pfeilschifter.

Kleinere Mitteilungen.

Aug. Arndt S. J., der Herausgeber der 10. Aufl. des Allotischen Bibelwerkes in 3 Bänden, Regensburg 1899—1900, hat aus diesem eine wohlfeile Volksausgabe der Evangelien veranstaltet: »Die vier heiligen Evangelien«. Regensburg 1903 (Friedr. Pustet) 363 S. 8°, geb. M. 1. Die Evangelien werden in treuer guter Übersetzung dargeboten, der im Text gebotene Litteralsinn wird nach den h. Vätern und den besten katholischen Exegeten in kurzen Noten erklärt. Das richtige Maß für die Erläuterungen ist eingehalten.

B.

Die Verlagsbuchhandlung »Styria« in Graz läßt erscheinen: Die vier heiligen Evangelien. Übersetzt und erklärt von Dr. F. S. Gutjahr, f. b. Consistorialrat und Theologie-Prof. in Graz. Das erste Bändchen: »Das Heilige Evangelium nach Matthäus« (80 S. in 8°) ist soeben erschienen zum Preise von M. 1. Die Übersetzung liest sich gut, die kurzen erklärenden Anmerkungen bieten das Notwendigste zum Verständnis, 15 Bilder, treffliche Reproduktionen von bekannten Meisterwerken Raffaels, Tizians, Guido Renis u. a. veranschaulichen, was die Kunst zur Auslegung der Bibel geleistet hat.

B.

Die neuesten Doppelhefte 125/126 und 127/128 der »Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche« (Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung) enthalten die Artikel

Monarchianismus bis Nanaia. Durch besondere Ausführlichkeit ragen hervor die Artikel Monarchianismus (A. Harnack), Mond bei den Hebräern (W. Baudissin), Monogramm Christi (A. Hauck), Monophysiten und Monotheleten (G. Krüger), Montanismus (N. Bonwetsch), Englische Moralisten (E. Tröltzsch), Mormonismus (J. R. van Pelt), Mose (v. Orelli), Münster, Wiedertäufer (W. Köhler), Thomas Münzer (Th. Kolde), Musik bei den Hebräern (Benzinger), Mystagogische Theologie (F. Kattenbusch).

Die Abfassungszeit der pseudoclementinischen Schriften. Für die Abfassungszeit der Clementinen liegt als inneres und ausschlaggebendes Kriterium die Auffassung vor, welche der Autor der Rekognitionen von der damaligen römischen Staatsform, dem Cäsarentum, hatte. Die letztere änderte sich im Laufe der Zeit. Sie hatte anfangs die Form des sog. Prinzipats, woraus man eine Erbmonarchie zu machen suchte, was aber nur zum Teil gelang; dann riefen die Legionen ihre Führer zu Kaisern aus, oft mehrere zu gleicher Zeit; Diokletian endlich nahm eine Reichsteilung vor und statuierte zwei Ober- und zwei Unterkaiser. Von da an gab es regelmäßig zwei oder mehrere Kaiser. Wie stellt sich nun der Verfasser der Rekognitionen die römische Staatsform vor? Nicht anders denn als Monarchie mit einem einzigen Staatsoberhaupt, dem Cäsar, und er argumentiert: Ein Kaiser im Staate, also ein Gott in der Welt, nicht mehrere, nicht ein Gott mit Nebengöttern. Buch IV 33 begegnen wir dem Gedanken: Wenn der Kaiser von allen geführt wird, obwohl er nur einer und vielleicht von Person schwach ist (*cum sit unus et fortassis exiguus viribus*), so geschieht das nur durch die Kraft Gottes. Noch bündiger spricht sich der Verfasser V 19—22 so aus: Wie es nur einen Kaiser gibt (*sicut enim unus est Caesar*), dieser aber seine Statthalter, Richter usw. hat, mit welchen er seine Gewalt teilt, so kann es auch einen Obergott und Untergötter geben — so argumentieren die Heiden. Ganz recht, lautet die Widerlegung, aber, wenn die Statthalter und Richter sich den Namen Kaiser beilegen wollten, so würde ihnen das schlecht bekommen (*nulli — fas est Caesaris nomen imponi*). Diese Äußerungen beweisen, daß dem Verfasser eine Mehrheit von Kaisern, wie sie durch Diokletian eingeführt und organisiert war, ganz unbekannt gewesen ist. So konnte sich niemand ausdrücken, der zur Zeit Diokletians oder nach ihm gelebt hat. Tatsächlich haben im 1. und 2. Jahrh. einige Kaiser Mitregenten angenommen, aber das geschah nur, um bestimmten Personen die Nachfolge zu sichern; sie waren nur Kronprinzen, keine Kaiser. Aber später wurde es anders. Zum ersten Male geschah es im J. 193, daß drei Präkandidaten zugleich sich den Augustustitel beileigten, und das 3. Jahrhundert hat mehrmals Kaiserpaare und wirkliche Mitkaiser, einmal sogar 30 Präkandidaten auf einmal gesehen, die sich um die Macht schlugen und vertrugen. Auch das Nebeneinanderregieren von zwei und drei Kaisern liegt ganz außerhalb des Ideenkreises des Verfassers der Rekognitionen; er kennt aus eigener Anschauung nur die reine und wirkliche Monarchie als Staatsform des Römerreiches. Er kann folglich nicht später als im 2. Jahrh. n. Chr. gelebt haben.

Sodann ist bestritten worden, daß Origenes die Clementinen gekannt habe. Auch das ist unrichtig; Origenes hat jedenfalls eine Notiz aus ihnen geschöpft. Die Historiker und Annalisten nämlich, welche es in dergleichen Dingen genau nehmen und aus zuverlässigen Quellen schöpfen, bezeichnen übereinstimmend den Evodius als ersten Bischof von Antiochien. So Eusebius *h. e.* III 22 und 36 (*al.* 37) und die Chronik des Georg Syncellus *ad an.* 5540 = 40 p. Chr. Beide lassen durchblicken, daß Petrus ihn als solchen ordiniert habe, eine Angabe, die sich auch in den Apost. Konstitutionen findet. Dem gegenüber steht eine andere Angabe, welche Petrus selbst den ersten Bischof von Antiochien sein läßt, sie findet sich bei Hieronymus, Chrysostomus und Gregor d. Gr. Die späteren geben auch an, wie lange sein Episkopat in Antiochien gedauert habe, weichen hierin freilich sehr untereinander ab. Der älteste Schriftsteller, der diese Angabe hat, ist Origenes. Er sagt *Hom. 6. in Luc.: Ignatius, dico episcopum Antiochia post Petrum secundum*. Eusebius kannte als Bischof von Cäsarea, welches zum Patriarchat Antiochien gehörte, jedenfalls die offizielle Bischofsliste von Antiochien genau; daß sie dem Origenes, einem Ägypter, zugänglich gewesen sei, ist unwahrscheinlich. Wenn er nun eine Angabe macht, die offenbar mit den aktenmäßigen offiziellen Nachrichten im Widerspruch steht, so ist sie jedenfalls zu verwerfen. Andererseits kann man aber auch nicht annehmen, er

habe sie willkürlich ersonnen; er muß sie irgendwoher entnommen haben. Sie war aber zu finden in den pseudoclementinischen Rekognitionen Buch X 71. Der Verfasser derselben arbeitet bekanntlich zu Gunsten des Judentums und gegen den Primat Roms. Diesem Zwecke dient es, den Petrus zum Bischof von Antiochien zu machen und von seinem römischen Episkopat zu schweigen. Und so geschieht es hier. Die apostolische Wirksamkeit Petri in den Städten Syriens, Cäsarea, Berytus, Sidon, Tripolis usw. wird hier geschildert und jedesmal angegeben, wie da, wo sich eine genügende Anzahl von Gläubigen gefunden hat, ein Bischof geweiht und eingesetzt wurde. In Antiochien aber setzte Petrus keinen Bischof ein, sondern übernahm dieses Amt selber. Das Volk „errichtete, wie es a. a. O. heißt, dem Petrus die Kathedra“. So findet seine apostolische Tätigkeit in Antiochien ihren Abschluß und mit dem Summepiskopat Roms ist es nichts. Daß er dahin gehen wollte, wird zwar mehrmals erwähnt, aber von Ausführung der Absicht verlautet nichts, sondern Petrus gibt den Primat an Jakobus, den Bischof von Jerusalem, ab. Außer den Ebioniten hatte im Altertum keine Sekte ein praktisches Interesse daran, die Geschichte Petri so verlaufen zu lassen, daß sie in Antiochien ihren Abschluß fand. Wenn Origenes nun den antiochenischen Episkopat Petri nicht selbst ersonnen hat, so kann er ihn nur aus den Clementinen entnommen haben. Hier wird ausführlich davon geredet, bei Origenes wird sie nur im Vorbeigehen erwähnt, er kann also die Quelle nicht sein. Übrigens ist der Gedanke, daß die Vorstellung vom antiochenischen Episkopat Petri aus den Clementinen stamme, nicht neu, er ist u. a. von Heinichen in seinem Kommentar zu *Ens. h. e.* ausgesprochen Bd. III S. 104. Nur sie können auch die Quelle einer so singulären Nachricht gewesen sein, nur aus ihnen kann sie zu Origenes' Kenntnis gekommen sein. — Die Angabe, die sich in dem Kirchenlexikon, 2. Aufl., Art. Clementinen findet, Theophilus sei Bischof von Antiochien geworden, ist natürlich falsch, und der Satz: *Quibus . . . restituit*, den ein Kodex am Ende von Kap. 72 hat, mit Gersdorf als unecht in Klammern zu setzen, da er mit dem Vorhergehenden in Widerspruch steht. — Wenn nun auch die beiden Zitate der Clementinen bei Origenes (*Philokalia c.* 22 und *Comm. in Gen. 1, 14*) infolge der von Robinson und Chapman vorgebrachten Bedenken kritisch nicht zu halten sein sollten, so geht es wegen des eingangs angegebenen Grundes absolut nicht an, die Abfassung mit Harnack (Theol. Ltz. 1902 Nr. 21) ins 4. Jahrh. hinauszurücken. Man wird vielmehr ruhig bei der bisher geltenden Annahme bleiben dürfen und werden dadurch unliebsame Verschiebungen in der Patristik vermieden.

Prof. Kellner-Bonn.

In die Reihe der Forscher, die die Echtheit d. h. den lacticianischen Ursprung der Schrift *De mortibus persecutorum* verteidigen, ist neuerdings Joseph Kopp mit einer Münchener Dissertation »Über den Verfasser des Buches de mortibus persecutorum« (St. Ingbert, Druck von Demetz, 1902. 1 Bl. 45 S. 80) eingetreten, in der geschickt dargelegt wird, daß Sprache und Stil der Schrift nicht sowohl, wie Brandt beweisen zu können glaubte, gegen Lactanz, als vielmehr für ihn Zeugnis ablegen. Auch R. Pichon in seiner großen Monographie über den christlichen Cicero und Bardenhewer in dem eben abgeschlossenen 2. Bande seiner Geschichte der altkirchlichen Litteratur treten für Lactanz als Autor der *mortes* ein.

C. W.

Soeben kommt zur Ausgabe: Veröffentlichungen der Gutenberg-Gesellschaft II: P. Schwenke, *Die Donat- und Kalender-Type*, Verlag der Gutenberg-Gesellschaft 1903. Der Wert und der Vorteil dieser Arbeit liegt darin, daß wir die ältesten Druckdenkmäler in Kopie (Lichtdruck) und Beschreibung vereinigt und gut verarbeitet vor uns sehen. Es sind 1. der 27zeilige Donat zu Paris, 2. der astronomische Kalender für 1448, 3. der 31zeilige Ablaßbrief 1454/55, 4. der Türkenkalender für 1455, 5. der Aderlaßkalender für 1457, 6. der Cisianus deutsch, 7. der 27zeil. Donat zu London, 8. der 27zeil. D. zu München, 9. zu Oxford und Bamberg, 10. der 30zeil., 11. der 28(?)zeilige in der Type der 36zeiligen Bibel. Sieben Faksimile-Tafeln bringen getreue Kopien der Donat, des Cisian und des 31zeil. Ablaßbriefes in Hannover. Den Schluß bildet der Donattext nach den ältesten gedruckten Ausgaben.

Falk.

Über ein neues „Manifest des Agnostizismus“ und zwar aus dem katholischen Lager berichtet Eug. Franon im *Bulletin de litt. eccl.* (1903, Nr. 6 p. 157—166). Es handelt sich um die Schrift eines englischen Priesters, der sich das Pseudonym Ernest Engels beilegt (*Religion as a factor of life*, Exeter

bei W. Pollard). Der Verfasser betrachtet die Religion als Gefühl, und zwar als ein Gefühl *sui generis*, durch welches wir das Absolute unmittelbar erfassen und dessen Willen als höchste praktische Richtschnur verehren. Die Versuche der Vernunft, dieses Absolute als persönlichen Gott zu erkennen, sind fruchtlos; die „Wahrheit“ der Religion ist keine intellektuelle, sondern eine rein praktische. Ganz dasselbe gilt vom Christentum; seine historischen und metaphysischen Dogmen sind nicht theoretische Wahrheiten, sondern Symbole, deren Wert in ihrer Fruchtbarkeit für Wille und Sittlichkeit liegt. Franon wundert sich mit Recht, wie Engels der Ansicht sein kann, diese Anschauungen ließen sich mit dem katholischen Dogma vereinbaren. Die Richtigkeit des Referates vorausgesetzt, handelt es sich ja um nichts anderes, als um einen Abklatsch dessen, was Schleiermacher vor hundert Jahren über das Wesen der Religion, und was die Schüler Ritschls seit einigen Dezennien über das Wesen des Christentums vorgetragen haben. Die posthume Begeisterung, mit der katholische Kreise im Auslande heute auf Kant, Goethe, Schleiermacher, Ritschl u. a. als Quellen und Vorbilder für die katholische Theologie und Lebensanschauung hinweisen, macht überhaupt auf uns Deutsche einen eigentümlichen, keineswegs imponierenden Eindruck. Übrigens soll hier nur ein Zitat aus dem h. Augustinus, auf welches sich Engels zur Stütze seines Anti-Intellektualismus beruft, richtiggestellt werden. Es ist der vierte Versuch meinerseits, eine „Geschichtslüge“, die seit Ritter (Gesch. der Philos. 6. Teil. Hamb. 1841 S. 346) in einer Reihe von philosophischen und theologischen Werken spukt und mit dem Wachstum ihrer Lebensdauer, wie es scheint, immer gemeingefährlicher wird, zu berichtigen. Augustinus sagt *De Civ. Dei* I. 14. c. 6. nicht — und auch an keiner anderen Stelle — daß der Mensch nur Wille sei; der Satz: „*omnes nihil aliud quam voluntates sunt*“ bezieht sich nicht auf die „Menschen“ sondern auf die menschlichen Gemütsbewegungen. Die Stelle beweist also nichts für den „Willensprimat“ bei Augustin und erst recht nichts für den „Voluntarismus“ unserer modernen Agnostiker — Augustinus glaubt an die Ideen und ihre intellektuelle Tragfähigkeit mindestens so stark wie Thomas —; sie beweist nur — gegen viele Moderne —, daß Wille und Gefühl nach Augustinus wesentlich dasselbe sind. (S. Theol. Quartalschr. 1900, Bd. 82, S. 636 f. und Festschrift des Gymn. in M.-Gladbach, M.-Gladb., Hoster 1892, S. 58 ff.).

Münster i. W.

Mausbach.

»Nietzsche und die deutsche Kultur. Von Dr. Albert Lang, Professor der Philosophie in Straßburg i. E., 2. vermehrte Aufl. Köln, Bachem, 1903 (59 S. gr. 8°). M. 1,20.« — Lang bietet auf wenigen Seiten recht vieles. Nietzsches Persönlichkeit und Ideen werden in kurzen aber deutlichen Zügen gezeichnet. Insbesondere werden auch die historischen und psychologischen Faktoren hervorgehoben, die für die Entstehung und Entwicklung seiner Anschauungen von ursächlicher Bedeutung sind. Sehr interessant sind die Ausführungen über „Darwin und Nietzsche“ und die Erörterungen über den Begriff „Übermensch“. Langs echt wissenschaftliche Prüfung ergibt für die Nietzsche-Schwärmer ein recht beschämendes Resultat.

Mainz.

Ph. Kneib.

Bücher- und Zeitschriftenschau. *)

Biblische Theologie.

- Grimme, H., „Unbewiesenes“. Bemerkungen e. Philologen zu F. Delitzsch, Babel u. Bibel. I—II. Münster, Schöningh, 1903 (80 S. gr. 8°). M. 1,50.
 Porges, Bibelkunde u. Babelkunde. Eine krit. Besprechg. v. Friedrich Delitzschs Babel u. Bibel. Leipzig, Kaufmann, 1903 (108 S. gr. 8°). M. 1,20.
 Hilgenberg, A., 10. Brief über das Glaubensbekenntnis (der assyr. Rummel). Cassel, Hühn, 1903 (26 S. gr. 8°). M. 0,50.
 Hannus, C., Offenbarung u. Wissenschaft. Ein Beitrag zum Kampf um „Bibel u. Babel“. 2. Taus. Bremen, Schnauffer in Komm., 1903 (44 S. gr. 8°). M. 1.
 Weissbach, F. H., Babylonische Miscellen. Mit 1 Lichtdr., 3 Fig. u. 15 autogr. Taf. [Wiss. Veröffentl. der dtsh. Orient-Ges. 4]. Leipzig, Hinrichs, 1903 (IV, 52 S. Fol.). M. 12.

*) Für die Bücher- und Zeitschriftenschau wirken die Herren Domvikar Brüning-Münster, Prof. Clementi-Rom, Abbé Dr. Morel-Paris, Kaplan Dr. Vrede-Berlin mit.

- Lindl, E., Cyrus. Entstehung und Blüte der altoriental. Kulturwelt. [Weltgeschichte in Charakterbildern]. München, Kirchheim, 1903 (126 S. m. 98 Abbildgn. u. 1 Karte Lex. 8°). Geb. M. 4.
 Condamin, A., La Bible et l'assyriologie (Etudes t. 93 n. 22, p. 433—453; n. 24, p. 748—767; t. 94 n. 6, p. 782—809).
 Hunger, J., Becherwahrung bei den Babyloniern. Nach 2 Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit. [Leipz. semit. Stud. I, 1]. Leipzig, Hinrichs, 1903 (III, 80 S. gr. 8°). M. 2,80.
 Halévy, J., Le code d'Hammourabi et la législation hébraïque (Rev. Sémit. 1903 avr., p. 142—153; juill., p. 240—249).
 Buchholz, Die babylon.-assyr. Keilschriften und die biblische Urgeschichte (Ref. K. Z. 1903, 16—25, S. 122—124, 130—132, 138—140, 146 u. 147, 154 u. 155, 162 u. 163, 172 u. 173, 180 u. 181, 188 u. 189, 196 u. 197).
 Sayce, A. H., The decipherment of the Hittite inscriptions (Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch. 1903, 3, p. 141—156; 4/5, p. 173—194; 6, p. 277—287).
 Virolleaud, Ch., L'Astrologie chaldéenne. Le Livre intitulé »Enma Ud-(An) ilu Bêl«. Transcrit et traduit. 3 vol. 2^e-4^e partie. Poitiers, imp. Boutifard, 1903 (55; 78; 55 p. 4°).
 Corpus inscriptionum semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars II: Inscr. aramaicae. T. I fasc. 3. Paris, Klincksieck, 1902 (p. 305—489, 4°).
 Cooke, G. A., Text-Book of North-Semitic Inscriptions. London, Frowde, 1903, 8°. 16 s.
 Dussaud, R., Notes de mythologie syrienne. Paris, Leroux, 1903 (67 p. 8°).
 Ägyptische Inschriften aus den königl. Museen zu Berlin. Hrsg. v. der Generalverwaltg. II. Die drei vollständ. Opferkammern des alten Reichs u. Inschriften aus der Zeit zwischen dem alten u. dem mittleren Reiche. Leipzig, Hinrichs, 1903 (IV S. u. S. 73—135 in Autogr. hoch 4°). M. 6,50.
 Wiedemann, A., Beschreibung im alten Ägypten (Orient. Ltz. 1903, 3, Sp. 97—99).
 Limbach, S., Steine des Anstoßes. Allerlei Anstöße u. Widersprüche der h. Schrift u. e. Versuch ihrer Lösg. Basel, Kober, 1903 (XI, 238 S. 8°). M. 1,60.
 Biedermann, O., Die Methode der Auslegung u. Kritik der bibl. Schriften in Spinozas theol.-polit. Traktat im Zsmhang mit seiner Ethik. Erlangen, Diss. 1903 (70 S. 8°).
 Gietmann, G., Der mehrfache Sinn der h. Schrift (Z. f. kath. Th. 1903, 3, S. 381—390).
 Perger, A., Vorsicht bei Verwertung von Schriftstellen (Kath. Seels. 1903, 6, S. 250—255).
 Vigouroux, F., La Sainte Bible polyglotte. Ancien Testament. T. 4: les Psaumes; les Proverbes; l'Ecclésiaste; le Cantique des cantiques; la Sagesse. Paris, Roger et Chernoviz, 1903 (VIII, 660 p. 8°).
 Blau, L., Über den Einfluß des althebräischen Buchwesens auf die Originale u. auf die ältesten Hss der Septuaginta, des N. Test. u. der Hexapla. [Aus: „Festschr. z. 70. Geburtstag A. Berliners.“] Berlin, 1903 (Frankfurt a. M., Kauffmann) (9 S. gr. 8°). M. 0,80.
 Burkitt, F. C., On Codex Claromontanus (h) (Journ. of Th. Stud. 1903 July, p. 587/8).
 Xanthopoulos, Th., Les dernières traductions de l'Ecriture Sainte en néo-grec (Echos d'Orient 1903 juillet, p. 230—240).
 Meignan, S. E. le card., L'Ancien Test. dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne. T. 5. 2^e éd. Paris, Lecoffre, 1903 (XII, 739 p. 8°).
 Howlett, J. A., Fr. de Hummelauer and the Hexateuch (Dublin Rev. 1903 July, p. 103—127).
 Molloy, G., Caractère historique du premier chapitre de la Genèse [Mem. d. pontif. acc. d. nuovi Lincei XX]. Roma, Cuggiani, 1903.
 Happel, O., Der Turmbau zu Babel (Gen. 11, 1—9) (Bibl. Z. 1903, 3, S. 225—231).
 Miketta, K., Der Pharao des Auszuges. Eine exeget. Studie zu Ex. 1—15. [Bibl. Stud. VIII, 1]. Freiburg, Herder, 1903 (VIII, 120 S. gr. 8°). M. 2,60.
 Leben, H., Eine Vermutung zum „Schäffchen des armen Mannes“ (2 Sam. 12, 1—4) (Orient. Ltz. 1903, 4, Sp. 152—155).
 Schorstein, N., Jephth ben 'Alî, des Karäers, Commentar zum Buche Rûth, zum 1. Male nach 3 Mss. ediert, m. Einltg. u. Anmerkgn. versehen. Berlin, Poppelauer, 1903 (XVIII u. XXXII S. gr. 8°). M. 2.

- Rießler, P., Über Nehemias u. Esdras (Bibl. Z. 1903, 3, S. 232 bis 245).
- Minocchi, S., Storia dei Salmi III: storia dei Salmi nell' età persiana (Stud. Rel. 1903 mag.-giug., p. 241—268).
- Taylor, C., and J. H. A. Hart, Two Notes on Enoch in Sir. XLIV 16 (Journ. of Th. Stud. 1903 July, p. 589—591).
- Hart, J. H. A., Sir. XLVIII 17 a b (Ebd. p. 591/2).
- Thackeray, H. St. J., The Greek Translators of the Prophetic Books (Ebd. p. 577—585).
- , The Greek Translators of Jeremiah (Ebd. Jan., p. 245—266).
- Bevan, A. A., The King of Tyre in Ezekiel XXVIII (Ebd. July, p. 500—505).
- Kuiper, K., Le poète juif Ezéchiel (Rev. des Et. Juiv. 1903 janv.-mars, p. 48—73).
- Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre d'Amos (Rev. Sémit. 1903 avr., p. 97—121; juill., p. 193—209).
- Eppenstein, S., Der Kommentar Joseph Karas zu Micha [Aus: „Festschr. z. 70. Geburtstag A. Berliners“]. Berlin (Frankfurt a. M., Kauffmann), 1903 (9 S. gr. 8°). M. 1,20.
- Cornill, C. H., Der israelitische Prophetismus. In 5 Vorträgen f. gebildete Laien geschildert. 4. verb. Aufl. Straßburg, Trübner, 1903 (VII, 184 S. 8°). M. 1,50.
- Harnack, A., Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des N. Test., con trad. ital. di S. Minocchi (Stud. Rel. 1903 mag.-giug., p. 227—240).
- Legeay, G., Le Symbolisme dans l'Ecriture. Noms et Figures de Notre-Seigneur. Paris, Retaux, 1903 (XVI, 263 p. 18°).
- Efrem-Kador, Christus. Seine Göttlichkeit u. s. Wirken im Lichte des Spiritualismus. Eine Parallele zwischen der h. Schrift u. den Lehren der Spiritualisten. Leipzig, Fiedler, 1903 (104 S. m. Bildnis gr. 8°). M. 1,80.
- Barth, F., Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtl. Untersuchg. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1903 (XV, 288 S. gr. 8°). M. 4.
- Shaw, A., Christ a creation or the creator of christianity (Biblioth. Sacra 1903 July, p. 454—479).
- Schürer, E., Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. Festrede. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903 (24 S. gr. 8°). M. 0,40.
- Dunin-Borkowski, St. v., Blicke in das Selbstzeugnis u. die Theologie Jesu Christi u. des Völkerapostels (Kath. 1903 Apr., S. 289—305; Mai, S. 395—413; Juni, S. 481—506).
- Halévy, J., Notes évangéliques: Encore l'expression: Fils de l'homme. *Ναυρωαῖος* (fin) (Rev. Sémit. 1903 juill., p. 210—239).
- Mourén, J., Le Fils de l'homme. Etude historique et critique sur ce titre de Jésus, d'après les Evangiles synoptiques. Lyon, impr. Paquet, 1903 (76 p. 8°).
- Holmes, R., The Purpose of the Transfiguration (Journ. of Th. Stud. 1903 July, p. 543—547).
- Cheever, H., The legal aspects of the trial of Christ (Biblioth. Sacra 1903 July, p. 495—509).
- Panel, D., Préliminaires historiques de la Passion de Jésus (le Complot; la Cène; l'Agonie), étude critique (thèse). Lyon, impr. Paquet, 1903 (127 p. 8°).
- Schönbach, A. E., Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters. [Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss.“]. Wien, Gerold in Komm., 1903 (176 S. gr. 8°). M. 3,80.
- Sanday, W., Waterhouse, P., Sacred Sites of Gospels. Illus., Maps, Plans. London, Frowde, 1903 (138 p. 8°). 13 s. 6 d.
- Fonck, L., Evangelium, Evolution u. Kirche I (Z. f. kath. Th. 1903, 3, S. 491—508).
- Brun, J., Les Parables de l'Evangile (thèse). Lyon, Paquet, 1903 (112 p. 8°).
- Tonetti, L., e G. Rossini, L'Erodianismo nelle parabole evangeliche (Misc. d. Stor. Eccl. I, 7, p. 209—225).
- Zahn, Th., Das Evangelium des Matthäus, ausgelegt. [Komm. z. N. Test. I]. Leipzig, Deichert, 1903 (VIII, 714 S. gr. 8°). M. 14,50.
- Gutjahr, F. S., Das h. Evangelium nach Matthäus. [Die 4 h. Evangelien]. Übers. u. erklärt. Graz, Styria, 1903 (IV, 80 S. m. 15 Taf. gr. 8°). M. 1.
- Blakiston, H. E. D., The Lukan Account of the Institution of the Lord's Supper (Journ. of Th. Stud. 1903 July, p. 548—555).
- Shann, G., St. Luke and Buddhism (Nineteenth Cent. 1903 July, p. 120—125).
- Godet, F., Kommentar zu dem Evangelium des Johannes. 4. Aufl. 2. Bd.: Die Exegese. Deutsch bearb. in 4. Aufl. v. E. Reineck u. C. Schmid. Hannover, C. Meyer, 1903 (VIII, 652 S. gr. 8°). M. 12.
- Wauchope, St. G., Wendt on the fourth Gospel (Expos. 1903 Jan., p. 65—80; Febr., p. 135—146).
- Gwilliam, G. H., The Punctuation of St. John I 3. 4 in the Peshito (Journ. of Th. Stud. 1903 July, p. 606/7).
- Wood, W. Sp., A Possible View of Rom. X 13—21 (Ebd. p. 608—610).
- Aberle, J., Chronologie des Apostels Paulus von s. Bekehrung bis zur Abfassg. des Galaterbriefes (37—57 n. Chr.) (Bibl. Z. 1903, 3, S. 256—279).
- Boardman, G., The two bodies (according to St. Paul) (Biblioth. Sacra 1903 July, p. 487—494).
- Bren, R., The Ethics of St. Paul (Intern. Journ. of Eth. 1903, 4, p. 493—498).
- Bludau, A., Das Comma Joanneum (1 Jo. 5, 7) im 16. Jahrh. (Bibl. Z. 1903, 3, S. 280—302).
- Mommert, C., Aenon u. Bethania, die Taufstätten des Täufers, nebst e. Abhandlung über Salem, die Königsstadt des Melchisedek. Leipzig, Haberland, 1903 (VII, 97 S. m. 3 Taf. gr. 8°). M. 2.
- , Das Prätorium des Pilatus od. der Ort der Verurteilung Jesu. Ebd. 1903 (VIII, 184 S. m. 6 Taf. gr. 8°). M. 4,50.

Historische Theologie.

- Schrader, F. O., Über den Stand der indischen Philosophie z. Z. Mahāvīras u. Buddhas. Straßb. Diss. 1902 (78 S. 8°).
- Kanjilal, K. C., The philosophy of the Puranas (Calcutta Rev. 1903 Apr., p. 239—254).
- Nundy, A., Religious aspirations of the educated Hindu (Ebd. p. 313—328).
- Hirst, G. M., The Cults of Olbia (Journ. of Hell. Stud. 1902, 2, p. 245—267; 1903, 1, p. 24—53).
- Dieterich, A., Eine Mithrasliturgie. Erläutert. Leipzig, Teubner, 1903 (X, 230 S. gr. 8°). M. 6.
- Usener, H., Dreiheit (Schluß) (Rhein. Mus. 1903, 2, S. 161 bis 208; 3, S. 321—362).
- Merle d'Aubigné, C., La Prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ, étude. Alençon, impr. Guy et Cie., 1903 (112 p. 8°).
- Zahn, Th., Missionary methods in the times of the Apostles (Expos. 1903 May, p. 387—400; July, p. 73—80).
- Philipps, W. R., The Connection of St. Thomas the apostle with India (The Indian Antiquary 1903, 1, p. 1—15).
- Jong, K. H. E. de, Plutarchus en het antieke Christendom (Theol. Tijdschr. 1903, 4, p. 315—346).
- Dunin-Borkowski, St. v., Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgesch. der alten Kirche II (Z. f. kath. Th. 1903, 2, S. 181—208).
- Bludau, A., Die Juden Roms im ersten christl. Jahrhundert (Kath. 1903 Febr., S. 113—134; März, S. 193—229).
- Rogers, C. F., Baptism and Christian Archaeology [Studia Biblica et Eccl. V, 4]. London, Frowde, 1903. 4^o. 5 s.
- Callewaert, C., Le délit de christianisme dans les deux premiers siècles (Rev. d. quest. hist. 1903 juill. 1, p. 28—55).
- Scheiwiler, A., Die drei Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten [Forschgn. z. christl. Litt. u. Dogmengesch. III, 4]. Mainz, Kirchheim, 1903 (VIII, 185 S. gr. 8°). M. 6,50.
- Ariail, L., Etudes sur les martyrs des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne (thèse). Lyon, impr. Paquet, 1903 (120 p. 8°).
- Böckenhoff, K., Das apostolische Speisegesetz in den ersten 5 Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levit. Satzn. in älteren kirchl. Rechtsquellen. Paderborn, Schöningh, 1903 (VII, 142 S. gr. 8°). M. 4.
- Strazza, G., Della confessione auricolare nei primi tempi della Chiesa (Boll. d. Parroc. VII, 16, p. 77—82).
- Bassi, D., Estratto di Flavio Giuseppe in un codice ambrosiano [Istit. lomb. d. scienze e lett. II, 36, fasc. 11 a 14]. Milano, Hoepli, 1903.
- Hilgenfeld, A., Die alten Actus Petri (Z. f. wiss. Th. 1903, 3, S. 322—341).
- Putscher, F., Die untrennbaren Partikeln im althochdeutschen Tatian. Leipzig, Diss. 1903 (117 S. 8°).
- Chalatiantz, G., Über die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus (Wiener Z. f. d. Kunde d. Morgenl. 1903, 2, S. 182—186).
- Violard, E., Etude sur le «Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel» (thèse). Montbéliard, impr. montbéliardaise, 1903 (104 p. 8°).

- Ludwig, Die Bußstationen in der abendländischen Kirche (A. f. kath. Kirchenr. 1903, 2, S. 219—225).
- Hilgenfeld, A., Origenes u. Pseudo-Clemens (Z. f. wiss. Th. 1903, 3, S. 342—351).
- Görres, F., Die Synode v. Elvira (Ebd. S. 352—361).
- Gillmann, F., Das Institut der Chorbischöfe im Orient. [Veröffentlichgn. aus dem kirch.-hist. Sem. München II, 1]. München, Lentner, 1903 (VI, 136 S. gr. 8°). M. 2,50.
- Motti, L., Brevi notizie intorno a s. Giorgio martire. Mortara-Vigevano, tip. Cortellezzi, 1903 (115 p. e i tav. 16°).
- Gifford, C. H., Eusebius' Preparation for the Gospel. Greek Text with Trans. and Notes. 4 vols. London, Frowde, 1903. 8°. 105 s. (Vol. 3 in 2 parts, Translation, 25 s.).
- Friedrich, Zur Kritik meiner Abhandlung »Die Unechtheit der Canones von Sardica« (Rev. Intern. de Th. 1903 juill.—sept., p. 427—454).
- Rahmani, Ign. Ephr. II, S. Ephraemi Carmina Rogationum (col testosi-ro-caldaico) (Bessarione 1903 marzo-apr., p. 165—185).
- Dräseke, J., Zu Apollinaris v. Laodicea »Ermunterungsschrift an die Hellenen« (Z. f. wiss. Th. 1903, 3, S. 407—433).
- Michaud, E., L'ecclésiologie de St. Jean Chrysostome (Rev. Intern. de Th. 1903 juill.—sept., p. 491—520).
- Morin, G., Hieronymus de Monogrammate (Rev. Bénéd. 1903, 3, p. 226—236).
- Crum, W. E., Coptic texts relating to Dioscorus of Alexandria (Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1903, 6, p. 267—276).
- Esteves Pereira, F. M., Vida de S. Maria Egypcia. Versão Ethiopica segundo o ms oriental 686 do Museu Britannico. Lisboa, typ. do Commercio, 1903 (XII, 43 p. 8°).
- Nau, F., Les canons et les préceptes de Jean évêque de Tella (Introd. et Translat.) I (Canoniste contemp. 1903 juill.—août, p. 401—419).
- Duchesne, L., Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde (Mél. d'Archéol. et d'Hist. 1903 janv.—juill., p. 83—116).
- Grimme, H., The Origin of the Quran 2 (The Indian Antiqu. 1903 June, p. 255—262).
- Reiners, A., Der wahre Ursprung u. Geist der Spring-Prozession zu Ehren des h. Glaubensboten Willibrord † 739 im Abteistädtchen Echternach (Luxemburg). Echternach, Speck, 1903 (20 S. gr. 8°). M. 0,25 (nur direkt).
- , Der h. Willibrord (657—739) u. s. Verehrung im Luxemburger Lande. Ebd. 1903 (24 S. 8°).
- Kurth, G., Wynfrith — Bonifatius, Deutschlands großer Apostel (680—755). Frei übertr. v. H. Eltester. Fulda, Aktien-druckerei, 1903 (VIII, 172 S. m. Titelbild 8°). M. 2.
- Rocchi, A., In Paracleticam Deiparae sanctissimae s. Joanni Damasceno vulgo tributam, animadversiones (Bessarione 1903 marzo-apr., p. 217—232).
- Blok, P. J., Sint Jeroen (Bijdragen v. Vaderl. Gesch. 1903, 1, p. 1—23).
- Bernardakis, P., Les appels au pape dans l'église grecque jusqu'à Photius (Echos d'Orient 1903 janv., p. 30—42; mars, p. 118—125; juill., p. 249—257).
- Cotlarciuc, N., Die Besetzungsweise des (schismat.) Patriarchaltuhles v. Konstantinopel (Arch. f. kath. Kirchenr. 1903, 1, S. 3—40; 2, S. 226—254).
- Engelkemper, W., Saadja Gaons religionsphilosophische Lehre üb. die h. Schrift. Aus dem Kitáb al Amánát wal Itiqádát übers. u. erklärt. [Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 4]. Münster, Aschendorff, 1903 (VIII, 74 S. gr. 8°). M. 2,50.
- Baur, L., Dominicus Gundissalinus: de divisione philosophiae, hrsg. u. philosophiegesch. unters., nebst e. Gesch. d. philos. Einleitg. bis zum Ende der Scholastik. [Dass. IV, 2, 3]. Ebd. 1903 (XII, 408 S. gr. 8°). M. 13.
- Funke, B., Grundlagen u. Voraussetzgn. der Satisfaktionstheorie des h. Anselm v. Canterbury. [Kirchengesch. Stud. VI, 3]. Münster, Schöningh, 1903 (VIII, 166 S. gr. 8°). M. 3,80.
- Dowden, J., Notes on the Succession of the Bishops of St. Andrews (1093—1571) I (Journ. of Th. Stud. 1903 July, p. 593—605).
- Löffler, K., Die westfälischen Bischöfe im Investiturstreit. Siehe oben Sp. 375.
- , Gregor VII und der Osnabrücker Zehntenstreit (Hist. Jahrb. 1903, 2, S. 302—307).
- Knöpfler, J., Papstkunden des 12., 13. u. 14. Jahrh. aus d. Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg mit einer hist. Skizze des venetianischen Klosters Brondolo I (Hist. Jahrb. 1903, 2, S. 307—318).
- Callewaert, G., Visite de s. Bernard à l'abbaye des Dunes le 5 avril 1139. Bruges, De Plancke, 1903 (18 p. 8°).
- Thudichum, F., Papsttum u. Reformation im Mittelalter 1143 bis 1517. Leipzig, Sängewald, 1903 (XX, 502 S. 8°). M. 20.
- Göttler, J., Zur Lehre des h. Thomas v. Aquin über die Wirkungen des Bußsakramentes II (Z. f. kath. Th. 1903, 2, S. 209—229).
- Broussillon, B. de, Robert de Vitre, chanoine de Saint-Julien du Mans et chantre de Notre-Dame de Paris (1197—1208). Laval, impr. Goupil, 1903 (16 p. 8°).
- Desjardins, A., Essai philosophique sur les vices et les vertus du XIII^e siècle d'après leur représentation architecturale (Ann. de Philos. Chrét. 1903 juin, p. 256—286).
- Heimen, J., Beiträge zur Diplomatie Erzb. Engelberts d. Hlg. v. Köln (1216—1225) [Münster. Beitr. z. Gesch.-Forsch. I] Paderborn, Schöningh, 1903 (VII, 49 S. mit 4 Lichtdr. Taf. gr. 8°). M. 1,60.
- Heidemann, J., Papst Clemens IV. 1. Tl. Das Vorleben des Papstes u. sein Legationsregister. [Kirchengesch. Stud. VI, 4.] Münster, Schöningh, 1903 (VIII, 248 S. gr. 8°). M. 5,60.
- Vidal, J. M., Les origines de la province ecclésiastique de Toulouse (1295—1318) (Ann. d. Midi 1903 juill., p. 289—328).
- Baumgarten, P. M., Das Grabtuch Christi von Turin. Bericht. (Hist. Jahrb. 1903, 2, S. 319—343).
- Rieder, K., Das geistl. Gericht des Hochstifts Konstanz in Zürich 1366 (A. f. kath. Kirchenr. 1903, 2, S. 193—198).
- Doizé, J., Le dernier pape d'Avignon I (Etudes t. 94 n. 6, p. 833—857).
- Kehrmann, K., Die „Capita agendorum“. Krit. Beitrag zur Gesch. der Reformverhandlg. in Konstanz [Hist. Bibliothek 15]. München, Oldenbourg, 1903 (67 S. gr. 8°). M. 2.
- Preiswerk, E., Der Einfluß Aragons auf den Prozeß des Basler Konzils gegen Papst Eugen IV. Baseler Diss. 1902 (99 S. 8°).
- Périnelle, M. G., Louis XI bienfaiteur des églises de Rome (Mél. d'Arch. et d'Hist. 1903 janv.—juill., p. 131—159).
- Dionysii Cartusiani opera omnia. Tom. XXI. Tornaci (Freiburg, Herder) 1903 (587 S. Lex. 8°). M. 12.
- Schlecht, J., Andreas Zamometi u. der Basler Konzilsversuch v. J. 1482. 1. Bd. [Quellen und Forschgn. aus d. Gebiete d. Gesch. 8.] Paderborn, Schöningh, 1903 (XII, 170 u. 163 S. Lex. 8°). M. 12.
- Brie, M., Savonarola in der deutschen Litteratur. Breslau, Marcus, 1903 (VII, 96 S. gr. 8°). M. 3.
- Constant, M. G., Les maitres de cérémonies du XVI^e siècle: leurs Diacres (Mél. d. Arch. et d'Hist. 1903 janv.—juill., p. 160—229).
- Meyer, A. O., Studien zur Vorgeschichte der Reformation. Aus schles. Quellen. [Hist. Bibliothek 14.] München, Oldenbourg, 1903 (XIV, 179 S. gr. 8°). M. 4,50.
- Graebert, K., Erasmus v. Manteuffel, der letzte kath. Bischof von Kammin (1521—1544). [Hist. Stud. 37.] Berlin, Ebering, 1903 (75 S. gr. 8°). M. 2,40.
- Stolze, W., Die 12 Artikel von 1525 u. ihr Verfasser (Hist. Z. 1903, 1, S. 1—42).
- Wolkan, R., Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen u. niederländ. Litt.- u. Kirchengesch. Berlin, Behr, 1903 (IX, 295 S. gr. 8°). M. 8.
- Vautier, P., Un mouvement baptiste en Italie à l'époque de la réformation (Liberté Chrét. 1903, 6, Sp. 241—254).
- Kröss, A., Kaiser Ferdinand I u. s. Reformationsvorschläge auf dem Konzil v. Trient bis zum Schluss der Theologenkongferenz in Innsbruck (Z. f. kath. Th. 1903 3, S. 455—490).
- Astfain, A., Historia della Compagnia di Gesù en la Assistencia de España. T. I. San Ignacio de Loyola 1540—1556. Madrid, Rivadeneyra, 1902 (XLV, 714 p. 8°).
- Dieterlen, G., François-Xavier. L'Accommodation (thèse). Cahors, impr. Coueslant, 1903 (71 p. 8°).
- Neu, Die Fehde des Würzburger Fürstbischöfs Julius gegen die Grafen von Löwenstein-Wertheim in den Jahren 1598—1617 (Dtsch.-Ev. Bl. 1903, 7, S. 471—489).
- Mun, G. de, L'établissement des jésuites à Constantinople sous le règne d'Achmet I (1603—1617) (Rev. d. quest. hist. 1903 juill. 1, p. 163—172).
- Hüttner, Fr., Selbstbiographie des Stadtpfarrers Wolfgang Ammon von Marktbreit († 1634) (Schluß) (Arch. f. Kulturgesch. 1903, 2, S. 214—239; 3, S. 284—325).
- Semeria, G., Storia di un conflitto tra la scienza e la fede. II: Galileo Galilei. I fatti (Stud. Rel. 1903 mag.-giug., p. 269—293).

- Schrohe, H., Religiöser Sinn in schweren Zeiten (1665-1667) (Kath. 1903 Juni, S. 526-546).
- Thomas, J., Les Bossuet en Bourgogne. Paris, Nourry, 1903 (236 p. 8° Fig.).
- Chaumont, L. J. M., Recherches historiques sur la persécution religieuse dans le département de Saône-et-Loire pendant la Révolution (1789-1803). T. 4: l'Arrondissement de Mâcon. Chalon-sur-Saône, Bertrand, 1903 (XLVII, 733 p. 8°).
- Frohnhäuser, L., Die Geschichte der evang. Gemeinde Mainz im 1. Jahrh. ihres Bestands 1802-1903. Mainz, Quasthoff in Komm., 1903 (VI, 181 S. m. Abbildgn. gr. 8°). geb. M. 3.
- Rinieri, J., Il Congresso di Vienna e la S. Sede (Civ. catt. 1902 dic. 6, p. 541-558; 1903 genn. 17, p. 159-170; marzo 21, p. 655-672; aprile 4, p. 41-53; magg. 16, p. 415-428; lugl. 18, p. 146-157).
- Eichthal, E. d., Carlyle et le Saint-Simonisme (Rev. hist. 1903 juill.-août, p. 292-306).
- Billia, L. M., Vincenzo Gioberti (Rass. Nazion. 1903 lugl. 1, p. 28-71).
- Hess, W., Über den im 2. Dezennium des 19. Jahrh. in Bayern fühlbar gewordenen Seelsorgemangel — nebst e. staatl. u. kirchl. Aktenstücke hierüber (A. f. kath. Kirchenr. 1903, 2, S. 199-218).

Systematische Theologie.

- Dorner, A., Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig, Dürr, 1903 (XVIII, 448 S. gr. 8°). M. 7.
- Laberthonnière, L., Essai de philosophie religieuse. Paris, Lethielleux, 1903 (XXXI, 331 p. 16°).
- Mausbach, J., Einige Kernfragen christl. Welt- und Lebensanschauung. [Apolog. Tagesfragen 1]. M.-Gladbach, Zentralst. d. Volksvereins, 1903 (IV, 100 S. gr. 8°). M. 1,50.
- Whiton, J. M., Miracles and Supernatural Religion. London Macmillan, 1903 12°. 3 s.
- Brown, W. A., Essence of Christianity, Study in History of Definition. Edinburgh, T. & T. Clark, 1903 (344 p. 8°). 6 s.
- Hammond, F., The search for unity of belief (Intern. Journ. of Eth. 1903, 4, p. 466-488).
- Berle, A. A., How shall we teach religion? (Biblioth. Sacr. 1903 July, p. 422-453).
- Hébert, M., La religion de la conscience humaine (Rev. de Belgique 1903, 7, p. 193-209).
- Maasdorff, W., Die Religion u. die Philosophie der Zukunft. Lorch, Rohm, 1903 (47 S. 12°). M. 0,40.
- Frere, E. F. H., Positive Christianity, an Answer to Christian Science. London, Mowbray, 1903, 8°. 1 s.
- Hunter, J., A Plea for a Worshipful Church. London, Dent, 1903 (64 p. 12°). 1 s.
- Michaud, E., Esquisse d'un traité de l'Eglise chrétienne en général (Rev. Intern. de Th. 1903 avr.-juin, p. 205-241, juil.-sept., p. 455-490).
- Watrigant, H., L'école de la spiritualité simplifiée et la formule «le laisser-faire Dieu» (Rev. d. Sc. Ecclési. 1903 févr., p. 150-173; mars, p. 228-244; avr., p. 310-338; mai, p. 404-439).
- Stuckert, C., Gott und die Natur (Z. f. Th. u. K. 1903, 4, S. 324-347).
- Coste, A., Dieu et l'âme. Essai de l'idéalisme expérimental. 2^e éd. Paris, Alcan, 1903 (XVI, 184 p. 16°).
- Ardigò, R., L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva. Padova, Draghi, 1903 (119 p. 8°). L. 2.
- Baille, L., Pourquoi faire de la métaphysique? (Etudes 96 n. 13, p. 5-25).
- Gusy, J., Was ist Wahrheit? Antwort auf die wichtigste Frage des Menschen. Breslau, Goerlich, 1903 (108 S. 12°). M. 0,60.
- Raingard, A., Autour de la géologie (études apologetiques). 3^e éd. Rodez, Carrère, 1903 (227 p. 8°).
- Boffito, G., Cosmografia primitiva, classica e patristica [Mem. d. pontif. accad. d. nuovi lincei XX]. Roma, Cuggiani, 1903.
- Abel, O., Zwei neue Menschengattungen aus den Leithakalkbildungen des Wiener Beckens. [Aus: »Sitzungsbericht. d. k. Akad. d. Wiss.« Wien, Gerold in Komm., 1902 (37 S. m. 2 Fig. u. 1 Taf. gr. 8°). M. 0,80.
- Hoppe, E., Ist mit der Descendenztheorie eine relig. Vorstellung vereinbar? Hamburg, Schloßmann, 1903 (31 S. 8°). M. 0,60.
- Apel, M., Kritische Anmerkungen zu Haeckels Welträtsel. Berlin, Skopnik, 1903 (49 S. gr. 8°). M. 0,50.
- Freiberg, H., Anti-Loofs I. 1., theoret. Tl. Eine deutl. Antwort auf den Anti-Haeckel des Hallischen Prof. der Gottesgelahrtheit Dr. F. Loofs. Neu-Döhlau, Neudeutscher Verlag, 1903 (XIX, 81 S. gr. 8°). M. 2,60.
- Uhlich, R., Vergleichende Darstellung der Gotteslehren von Spinoza u. Malebranche. Leipz. Diss. 1903 (60 S. 8°).
- Hoffmann, H., Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen, Mohr, 1903 (VIII, 107 S. gr. 8°). M. 2.
- Zimels, J., David Humes Lehre vom Glauben und ihre Entwicklung vom Treatise zur Inquiry. Berlin, Mayer & Müller, 1903 (III, 84 S. gr. 8°). M. 2.
- Häberlin, P., Über den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher (Schweiz. Th. Z. 1903, 1 u. 2, S. 1-24. 65-99).
- Ewald, O., Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen. Eine krit. Untersuchung. Berlin, Hofmann, 1903 (141 S. 8°). M. 3,25.
- Lang, A., Nietzsche und die deutsche Kultur. 2., verm. Aufl. Köln, Bachem, 1903 (59 S. gr. 8°). M. 1,20.
- Richter, R., Friedrich Nietzsche. Sein Leben u. s. Werk. Leipzig, Dürr, 1903 (VII, 288 S. gr. 8°). M. 4.
- Pigott, H. E., Die Grundzüge der sittlichen Entwicklung und Erziehung des Kindes. Jenaer Diss. 1903 (77 S. 8°).
- Churchill, K. H., The primacy of the person in education (Biblioth. Sacr. 1903 July, p. 510-546).
- Bruining, A., Over de methode van onze dogmatiek (Teylers Th. Tijdsch. 1903, 2, p. 153-185; 3, p. 306-334).
- Mackennal, A., The Eternal Son of God and the Human Sonship. London, Stockwell, 1903 (166 p. 8°). 2 s. 6 d.
- Ramnaud, J., Essai sur les données essentielles de la religion de Jésus (thèse). Cahors, impr. Coueslant, 1903 (192 p. 8°).
- Arnold, H., Der Inhalt des N. T. od. das Evangelium v. uns. Erlösung und Seligwerdung durch den Glauben an Jesum Christum muß wahr sein! Leipzig, Fiedler, 1903 (84 S. gr. 8°). M. 1,50.
- Seeberg, R., Die Persönlichkeit Christi, der feste Punkt im fließenden Strome der Gegenwart. [Hefte der freien kirchl.-soz. Konf. 27]. Berlin, Stadtmission, 1903 (55 S. gr. 8°). M. 0,50.
- Konrad, K., Die Sühnebedeutung des Todes Jesu Christi (Mitt. f. d. ev. Kirche in Rußland 1903 April, S. 145-182).
- Hoffmann, G., Die Lehre von der *fides implicita* innerhalb der kath. Kirche I. Jenaer Diss. 1903 (77 S. 8°).
- Schmid, Fr., Ist die eucharistische Gegenwart Christi eine örtliche? (Z. f. kath. Th. 1903, 3, S. 429-454).
- Naegel, A. E., L'Assomption. Ses harmonies dogmatiques (thèse). Lyon, imp. Paquet, 1903 (119 p. 8°).
- De Ridder, L., Les sacrements des vivants et la grâce sanctifiante (N. Rev. théol. 1902 déc., p. 586-603; 1903 juin, p. 241-269).
- Arleth, E., Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag, J. G. Calve, 1903 (71 S. gr. 8°). M. 1,40.
- Schiller, F. C. S., The ethical basis of metaphysics (Intern. Journ. of Eth. 1903, 4, p. 431-444).
- Howison, G. H., Personal idealism and its ethical bearings (Ebd. p. 445-458).
- Plantiko, O., Der Sozialismus als ethisches Prinzip (Prot. Monatsh. 1903, 7, S. 249-264).
- Billing, E., Ethische Grundfragen des evangel. Christentums. Einige Betrachtungen beim Studium von Herrmanns Ethik (Z. f. Th. u. K. 1903, 4, S. 267-323).
- Reichmann, M., Der Zweck heiligt die Mittel. Ein Beitrag zur Gesch. der christl. Sittenlehre. Freiburg, Herder, 1903 (VII, 160 S. 8°). M. 2,20.

Praktische Theologie.

- Niebergall, Fr., Die wissenschaftl. Grundlagen der praktischen Theologie (Monatsschr. f. d. kirchl. Praxis 1903, 7, S. 268-281).
- Gagliani, G., Droit ecclésiastique civil belge. Vol. I: Etat et églises. Napoli, tip. *Dritto e giurisprudenza*, 1903 (281 p. 8°). L. 10.
- Giamil, S., Documenta relationum inter s. sedem Apost. et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam. App. II. (Cap. III.) (Bessarione 1903 marzo-apr., p. 261-271).
- Muser, O., Die Trennung v. Staat u. Kirche. Der bad. Klosterstreit. Die Erziehungs- u. Schulfrage. Bamberg, Handels-Druck., 1903 (VII, 272 S. gr. 8°). M. 2.

- Faré, A., Les Voeux monastiques et leurs effets civils, dans l'ancien droit et le droit moderne (thèse). Paris, Arthur Rousseau, 1902 (222 p. 8°).
- Hussarek, v. M., Ehrethl. Fragen der österr. Altkatholiken (A. f. kath. Kirchenr. 1903, 2, S. 328—350).
- Geiger, K. A., Die religiöse Erziehung der Kinder im deutschen Rechte [Seelsorger-Praxis VII. VIII]. Paderborn, Schöningh, 1903 (XVI, 301 S. 12°). M. 1,80.
- Amberg, H., Leichenbeerdigung u. Leichenverbrennung (Kath. Schweiz. Bl. 1903, 3, S. 129—144).
- Zeller, H., Vergleichende Religionsstatistik (Allg. Missions-Z. 1903 Jan., S. 1—9; Febr., S. 67—84).
- Krose, H. A., Die Verbreitung der wichtigsten Religionsbekenntnisse zur Zeit der Jahrhundertwende (St. a. M.-Laach 1903, 6 u. 7, S. 16—33. 187—206).
- Papikoff, A., La renaissance de la paroisse orthodoxe russe (Rev. Intern. de Th. 1903 juill.-sept., p. 534—556).
- Pary, R., La Vérité sur le protestantisme et les Eglises d'Orient séparées. Paris, Bahon-Rault, 1903 (40 p. 8°). Fr. 1,10.
- Kaftan, Th., Vier Kapitel v. der Landeskirche. Schleswig, Bergas, 1903 (III, 232 S. gr. 8°). M. 3.
- Jackson, G., The Old Methodism and the New. London, Hodder, 1903 (60 p. 8°). 1 s.
- Wedewer, Die Gesellschaft Jesu in Wahrheit und Dichtung. Wiesbaden, Quiel, 1903 (II, 40 S. gr. 8°). M. 0,40.
- Wittich, M., Der schwarze Tod. Betrachtungen über den unheilvollen Einfluß der kathol. Kirche auf Deutschlands staatl. u. geist. Entwickl. Bamberg, Handels-Druck., 1903 (64 S. gr. 8°). M. 1.
- Spectator, Il movimento progressista cattolico in Germania e il discorso del Vescovo di Rottenburg (Rass. Nazion. 1903 giugno 16, p. 570—588).
- Imbart de la Tour, P., Les Origines de la Réforme I (Correspondant 1903 févr. 10, p. 393—420).
- Burnichon, J., La persécution religieuse. 1^{re} partie: Les étapes (Etudes 96 n. 13, p. 26—43).
- Arréat, L., Le Sentiment religieux en France. Paris, Alcan, 1903 (VI, 158 p. 16°).
- Sykes, J. A. C., New Reign of Terror in France. London, Bickers, 1903. 8°. 1 s.
- Mun, A. de, Les congrégations religieuses devant la Chambre. Paris, Poussielgue, 1903 (88 p. 8°).
- Leguey, M., Les Congrégations autorisées. Jurisprudence et Statistique. Paris, Ducrocq, (XIII, 231 p. 8°).
- Moureau, H., La loi sur les associations et les congrégations religieuses (Rev. d. Sc. Ecclés. 1903 févr., p. 130—149; mars, p. 198—218; mai, p. 385—403).
- Touchet, Mgr., La Sécularisation des congréganistes devant le droit canonique. Paris, Lethielleux, 1903 (29 p. 8°).
- Sertillanges, A. de, Nos luttes. Paris, Lecroffre, 1903 (XII, 276 p. 18°).
- Limberg, P., Die Gefängnisseelsorge u. charitative Fürsorge f. Gefangene u. Entlassene in Preußen. Ihre rechtl. Grundlage nebst Beiträgen zu ihrer geschichtl. Entwickl. u. zeit. Handhabg. Münster, Regensburg, 1903 (IV, 128 S. gr. 8°). M. 1,40.
- Meditations selon l'esprit du V. P. Eudes. 3^e vol. Besançon, impr. Bossanne, 1903 (478 p. 16°).
- Oer, S. v., Unsere Schwächen. Plaudereien. 1. und 2. Aufl. Freiburg, Herder, 1903 (Je VI, 240 S. 12°). Geb. M. 2.
- Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen. Betrachtungspunkte f. Feste der Heiligen. Ebd. 1903 (VIII, 156 S. gr. 8°). M. 1,80.
- Berle, A. A., The outlines of a preachable theology (Biblioth. Sac. 1903 Apr., p. 277—296).
- Hering, H., Die Lehre v. der Predigt. 7. Lfg. Berlin, Reuther u. Reichard, 1903 (S. 383—446 gr. 8°). M. 1.
- Da Saliceto, O., Breve e chiara istruzione ad uno studente per guidarlo al retto modo di comporre le prediche. Torino, tip. Baravalle, 1902 (55 p. 16°).
- Hass, A., Das Stereotype in den altdeutschen Predigten. Mit Anhang: Das Predigtmaßige in Otfrieds Heimfahrt. Greifswalder Diss. 1903 (109 S. 8°).
- Schmidt, J., Woher der Erfolg einer Predigt? (Pastor bonus 1902 Okt., S. 25—29).
- Haussleiter, B., Beachtenswerte Predigten eines Benediktiners (P. O. Rottmanner) (N. Kirch. Z. 1903, 5, S. 396—408).
- Wermelskirchen, C. M., Katechetische Predigten. Fortgesetzt v. A. Höhne. 9.—15 (Schuß-)Heft. Aachen, Barth, 1902/03, gr. 8°. Je M. 1.
- Homilienkranz, sechsfacher, gewunden um die Sonntage des Kirchenjahres. Von e. Pfarrer der Erzd. Köln. 1. Bd. 2. Abtlg. Köln, Theissing, 1903 (VII u. S. 241—544 gr. 8°). M. 3.
- Perger, A., Homiletische Predigten über d. sonn- u. festtägliche Evangelien. 2 Bde. 3. Aufl. Paderborn, Bonifatius-Druck., 1902/03 (XXVI, 468 S.; XVI, 332 S. gr. 8°). M. 8,40.
- Hammer, Ph., Der Rosenkranz, e. Fundgrube f. Prediger und Katecheten, e. Erbauungsbuch f. kath. Christen. 1. Bd. 4. Aufl., 2. Bd. 3. Aufl. Ebd. 1902 (XXIV, 456; XXIV, 430 S. gr. 8°). Je M. 3.
- Hansjakob, H., Sancta Maria. 6 Vorträge. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1903 (VI, 103 S. gr. 8°). M. 1,60.
- Schütz, J. H., Die Kirche u. die menschl. Gesellschaft od. die Kirche als Urgrund u. Trägerin der Kultur. 23 soz. Predigten. Paderborn, Junfermann, 1903 (152 S. gr. 8°). M. 1,80.
- Kretschmer, R., Lohn der Arbeit. Soziale Predigten. Münster, Alphonsus-Buchh., 1903 (80 S. 12°). M. 0,60.
- Vogt, J., Predigten auf den weißen Sonntag. Dülmen, Laumann, 1903 (40 S. 8°). M. 0,50.
- Berlichingen, A. v., Predigten über d. h. Sakrament der Ehe. VI. und VII. Pred. Würzburg, Göbel u. Scherer, 1902 (10; 14 S. gr. 8°). Je 0,20.
- Senger, Das Papsttum u. die Wahrheit. Predigt. Bamberg, Schmidt, 1903 (15 S. gr. 8°). M. 0,30.
- Krier, J. B., Der Gehorsam. 14 Konferenzen. Herausgegeben v. B. Frantz. Freiburg, Herder, 1903 (VII, 93 S. 8°). M. 0,80.
- Weisenböhrer, O., Geschichte des Religionsunterrichts in der evang. Volksschule Württembergs. Jenaer Diss. 1903 (63 S. 8°).
- Przibilla, F., Die biblischen Anschauungsbilder u. ihr Gebrauch in der Volksschule, nebst e. Anh. der bibl. Geographie. Lissa, Ebbecke, 1903 (VI, 71 S. mit Abbildg. gr. 8°). M. 1,20.
- Bauer, J., Die Erzählung im Kindergottesdienst (Deutsch-Evangel. 1903 Apr., S. 97—103).
- Laun, F., Erzählungen zum Katechismus hauptsächlich aus neuerer Zeit. Stuttgart, Holland & Josenhans, 1903 (VIII, 328 S. gr. 8°). M. 2,40.

Zur Jesuitenfrage.

Soeben ist in der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der Zweck heiligt die Mittel.

Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre.

Von **Matthias Reichmann** S. J.

(86. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“.)

gr. 8° (VIII u. 160) M. 2,20.

In dem kürzlich wieder neu entbrannten Kampf um das Jesuitengesetz und um die Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit des Jesuitenordens dürfte die Schrift manchem Leser brauchbares Material und beachtenswerte Gesichtspunkte bieten.

Verlag der Aschendorffschen Buchhdlg. Münster i. W.

Schaefer, Prof. Dr. A., Erklärung der Bücher des neuen Testaments.

I. Bd.: Briefe Pauli an die Thessalonier und an die Galater.

gr. 8°. VIII u. 362 S. M. 5,50.

II. Bd.: Der I. u. II. Brief an die Korinther. (Unter der Presse).

III. Bd.: Die Briefe Pauli an die Römer.

gr. 8°. VIII u. 420 S. M. 6,50.

V. Bd.: Der Hebräerbrief.

gr. 8°. 344 S. M. 5,00.

Dieser Nummer liegt ein Prospekt der Verlagsbuchhandlung von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin bei.