

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.

von

Professor Dr. Franz Diekamp.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung,
Münster i. W.

Bezugspreis
halbjährlich 5 M.
Inserate

25 Pf. für die dreimal
gespaltene Petitzeile oder
deren Raum.

Nr. 20.

20. Dezember 1911.

10. Jahrgang.

Zu den Oden Salomos:
Diettrich, Die Oden Salomos
Labourt et Batiffol, Les Odes de Salomon
Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos (Grimme).
Glaue und Rahlfs, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (Feldmann).
Zapletal, Das Buch Koheleth. 2. Aufl. (Feldmann).

Fillion, Les Miracles de N.-S. Jésus-Christ. Tome I et II (Dausch).
Rücker, Die Lukas-Homilien des h. Cyrill von Alexandrien (Holzhey).
Siedel, Die Mystik Taulers (K. Bihlmeyer).
Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter (Heinrichs).
Sanday, Christologies ancient and modern (Pohle).

Hurtand, La Vocation au Sacerdoce (Adloff).
Bouvier, Notion traditionnelle de la Vocation sacerdotale (Adloff).
Krus, Pädagogische Grundfragen (Liese).
Arens, Die Lektüre (Sommers).
Kleinere Mitteilungen.
Erklärung von Kiefl und Gegenklärung von Espenberger.
Bücher- und Zeitschriftenschan.

Zu den Oden Salomos.

1. Diettrich, C., Pfarrer der Reformationskirche in Berlin, **Die Oden Salomos** unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen. [Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, St. IX]. Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1911 (XXI, 136 S. gr. 8°). M. 5.
2. Labourt, J., et P. Batiffol, **Les Odes de Salomon**. Une oeuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction française et introduction historique. Paris, Lecoffre, 1911 (VIII, 124 S. gr. 8°).
3. Frankenberg, W., Pfarrer in Ziegenhain, **Das Verständnis der Oden Salomos**. [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXI]. Gießen, Töpelmann, 1911 (104 S. gr. 8°). M. 5.

Die Oden Salomos behaupten sich immer noch im Vordergrund der Forschung. Kaum eine Woche vergeht, daß nicht irgend etwas Neues über sie veröffentlicht würde. Bei der Fülle der dabei zutage tretenden, sich vielfach widersprechenden Ansichten ist an eine baldige Verständigung über die brennenden Fragen nach Herkunft, Tendenz, Urform usw. dieses rätselhaften Werkes wohl noch nicht zu denken; genug, daß wenigstens ihre syrische Textform ihr vielfach fehlerhaftes Äußere verliert infolge der von vielen Seiten an ihr geübten Konjekturealkritik, zu der als besonders wertvolle Ergänzung Harris' Revision seiner *Editio princeps* in einer 2. Ausgabe kommt. Unter den die Gesamtheit der Oden betreffenden Abhandlungen sind wohl die obigen drei als die wichtigsten zu bezeichnen. Sie sind zugleich typische Vertreter von drei verschiedenen Anschauungs- und Auslegungsweisen, die so weit auseinandergehen, daß mit ihnen wohl die Grenzen extremster Auslegung erreicht erscheinen.

I. Diettrich steht auf dem Standpunkt, daß das Studium des Inhalts der Oden ohne vorherige Bestimmung ihrer Formalien keinen Erfolg verspreche. Von der Überzeugung durchdrungen, es mit künstlerisch hochstehenden Schöpfungen zu tun zu haben, glaubt er ihnen entwickelte Kunstformen zusprechen zu müssen. Außer dem in die Augen fallenden Gliederparallelismus findet er in ihnen Ansätze zu regelmäßiger Strophenbildung, zu Auf-

und Abgesängen, Responsionen und Inklusionen. Vor allen aus Abweichungen dieser Formen, mit denen oft Unebenheiten des Inhalts Hand in Hand gehen sollen, schließt er auf Interpolationen in viel weiterem Umfange, als Harnack sie gemutet hatte. Die meisten von ihnen bezeichnet er als christlichen Ursprungs, bestimmt, einen jüdischen Text dem Gebrauche der Christengemeinde anzupassen. Diese Interpolationen sollen dogmatisch korrekt gehalten, höchstens etwas megalomane angehaucht sein. Der Grundtext aller Oden sowie einige ältere Interpolationen gehören nach D. dem Judentum an; dafür spricht ihm, abgesehen vom Zeugnis der Tradition, ihre ganze Grundstimmung. In ihr dominiere — im vollständigen Gegensatz zu der die ersten christlichen Jahrhunderte durchziehenden Idee der Erlösung von der Sünde durch Gottes Gnade und Christi Blut — die Hoffnung auf eine künftige Herrschaft der Erkenntnis oder Wahrheit, die nicht etwa an ein zweites Kommen Jesu Christi, sondern an eine Erscheinung Gottes, des Höchsten, gebunden sei, so wie die personifizierte Wahrheit auch nur in gleicher Reihe mit andern personifizierten Tugenden und Kräften Gottes stünde. D. möchte die Oden sogar noch im orthodoxen Judentum wurzeln lassen (im Hinblick auf die dem Tempel beigelegte Bedeutung, den ohne Auferstehungshoffnung auftretenden Unsterblichkeitsglauben usw.), verhehlt sich aber nicht, daß das Ganze dann als das allerindividuellste Erzeugnis des Judentums zu gelten habe. In Ode 9. 12. 20. 23. 27. 33 sieht er essenisch-therapeutische Tendenzen durchschimmern.

Ich sehe das Bleibende von D.s Arbeit in der von ihm vertretenen prinzipiellen Forderung, der Texterklärung eine gründliche sprachliche und metrische Analyse des Textes voraufgehen zu lassen. Aber diese Forderung erfüllt D. selbst nur ungenügend. So läßt er die Frage, was die Ursprache der Oden gewesen sei, unter Ablehnung des Aramäischen noch ganz offen. Damit verschließt er sich aber den Weg zur Bestimmung der metrisch-strophischen Verhältnisse der Oden; denn jede Sprache hat ihre eigene Metrik. Die, welche D. für die Oden bevorzugt und zum Maßstab für die Erkenntnis der Interpolationen nimmt, steht ganz auf subjektiver Basis. Sie bildet ihre Regeln nach den Schilderungen, die Philo von dem Chorgesange der Therapeuten entwirft, kommt dabei aber nicht zum Begriffe eines Normalschemas der Oden, sondern gestaltet mit den Begriffen Aufgesang, I. Strophe, II. Strophe, Abgesang usw. mannigfach

wechselnde Schemata, die die ordnungslose Einführung von 1. und 2. Chor, Chorführer, Prophet, Weisheitsjüngern noch besonders bunt ausgestaltet. Dabei wird vom „Stichos“ geredet, als ob dieser eine sich stets gleichbleibende metrische Größe wäre. Bei dem haltlosen Zustand dieser Metrik fehlt den damit begründeten Textveränderungen und Interpolationen zumeist die innere Notwendigkeit und ist die formale Kritik kein objektives Hilfsmittel mehr. Doch fällt manche feine Bemerkung über Scheidung des Textes in ältere und jüngere Teile ab, wie auch der syrische Text einige gute Verbesserungen (z. B. in 8, 22 wəʿazla, 16, 14 waʿbadaihen, 28, 18 hekmaṯa) erfährt. Und daß therapeutische Elemente in den Oden stecken, dürfte D. sehr wahrscheinlich gemacht haben.

2. In »*Les Odes de Salomon*« haben sich Labourt und Batiffol ähnlich in die Hände gearbeitet, wie früher Flemming und Harnack. Jener hat die Kritik und Übersetzung des syrischen Textes besorgt. Dabei war sein Bemühen, wiederzugeben, was der syrische Text enthält, nicht „was man wünschen möchte darin zu finden“. Er bereichert unsere Kenntnis desselben durch zahlreiche gelungene Konjekturen (z. B. 14, 9 dəʿat; 18, 14 dəjamtha; 22, 10 maʿbədānutha; 24, 3 qaʿen; 25, 7 dəla; 40, 8 wəjuthraneḥ; 42, 11 ḥaṯhna), findet auch neue Übersetzungsmöglichkeiten, z. B. 28, 15 eškāḥ: „ne réussirent pas“ (die zur Gewißheit wird, wenn man eškāḥ auf älteres hebr. יכל „können“ und „Erfolg haben“ zurückführt), billigt aber nicht Batiffols Auffassung von 19, 5 „comme un enfant (= Akkus.) elle enfanta volontairement“ (mit Recht, so lange man in boṣebjana statt eines aus seiner hebr. Rückübersetzung erkennbaren Objekts nur ein Adverbiale sieht!).

In ziemlich enger Anlehnung an Labourts Übersetzung und unter Verwandlung der Prosa seiner Übersetzung in Verse mit einem gewissen Parallelismus membrorum hat Batiffol schwerwiegende Folgerungen aus den Oden gezogen. Auf die Autorität von „Orientalisten von Fach“ (Wellhausen, Schulthess) sich stützend, setzt er als Sprache des Urtextes das Griechische, nicht etwa ein semitisches Idiom an; dann soll auch die Nennung von Salomo im Titel allegorisch-symbolisch zu deuten sein. Weiter erklärt er alle Oden für einheitliche, nichtinterpolierte Dichtungen christlichen Ursprungs, wobei er den Ausdruck „Tempel“ in Ode 4 und 6 (unter Berufung auf Barnabas 19, 1) als ein außerhalb der Welt zu denkendes Heiligtum nimmt. Den Hauptbeweis für die angebliche Einheit entnimmt er der Untersuchung der Christologie und Soteriologie der Oden. Als charakteristisch für jene bezeichnet er die Idee der Präexistenz Christi, seiner Geburt aus der Jungfrau, seiner Unfähigkeit zu sterben und seines Abstieges zur Vorhölle; für diese das Erlöstwerden durch die „Erkenntnis“, womit Licht, Liebe, Gnade, Ruhe verbunden seien, und die in zweifacher Weise gespendet werden könne: durch Gott vermittelt des Logos, der den Verstand erleuchte, und noch besser durch Christus. In diesen theologischen Begriffen glaubt er das Lehrsystem jener Doketen wiedererkennen zu sollen, die Ignatius von Antiochien als solche bezeichnet, die „nicht von Jesus Christus sprechen als dem Abkömmling von David und Sohne Marias, der wirklich geboren sei, gegessen und getrunken habe, unter Pontius Pilatus wirklich gelitten habe und wirklich gekreuzigt, gestorben und auferstanden sei“, die nicht von Christi Kreuz und Blut die Erlösung herleiteten und, ohne die Beschneidung anzunehmen, doch „nach dem Judentume“ lebten.

So wäre nach B. der Verfasser der Oden Salomos

ein doketischer Christ, dem vom Judentume her die Bezeichnungen für Gott, eine an den Psalmen genährte Frömmigkeit und eine an die Weisheitsbücher sich anlehrende Mystik geblieben, der sich erlöst fühlte durch die ihm einestails aus Gott, anderenteils aus Christus zuteil gewordene Erkenntnis, der ohne Begriff von Sündhaftigkeit und Buße, von Sakramentalien und Charismata war. Daraus folgert dann B., daß die Entstehung der Oden mit Sicherheit in die Zeit von 100—120 n. Chr. zu setzen sei.

B. glaubt mit seinen Ergebnissen die dualistische Odenklärung Harnacks abgetan zu haben. Das dürfte aber auf Irrtum beruhen. Gewiß hat er eine wichtige Spur entdeckt: den doketischen Charakter der Christologie der Oden. Dieser äußert sich besonders in einer Reihe von solchen Stellen, die von Harnack als Interpolationen gedeutet sind. Aber die von B. angenommene Harmonie zwischen der Soteriologie der Doketen und der Oden ist fiktiv. Wo ist ein Beweis dafür, daß die Erlösungslehre der Doketen dualistisch war? Da sie sich als Christen fühlten, müssen sie eine Erlösung durch Christus angenommen haben, wenn sie auch nicht an eine erlösende Kraft von Christi Blut oder Kreuz glaubten; daneben ist jedoch nicht überliefert, daß für sie auch der Begriff einer Erlösung ohne Christus, durch einen die Erkenntnis vermittelnden Logos existiert habe. Der Erlösungsbegriff der Oden hat aber dualistische Züge: mit überaus starker Betonung wird von dem Gerettetwerden ohne andere Vermittlung als die des immateriellen Logos geredet; daneben drücken einzelne Stellen auch die Erlösung durch den Messias aus. B. macht daraus die gewundene Synthese, daß das „Wort“ einestails den Menschen mit der Vernunft gegeben sei, anderenteils und „besser“ in Jesus Christus. Hätte er nicht ganz und gar unterlassen, die Oden auch auf Stil und Komposition zu prüfen, hätte er sich den Blick dafür geschärft, Oden von Odenbruchstücken, Wohldisponiertes von Verwirrtem zu scheiden, so würde ihm statt dieser Synthese wohl eine prinzipielle Scheidung beider Erlösungsarten richtiger geschieden haben, die ihn dann weiter zur Annahme von christlichen Interpolationen hätte führen müssen. Ich wiederhole: die Idee des Doketismus ist bei den interpolierten Stellen wohl am Platze; der Grundtext aber hat mit ihr nichts zu tun. Diese überhaupt christlich zu erklären, gibt es keine Möglichkeit; dagegen bleibt seine Verbindung mit dem Judentume so lange wahrscheinlich, wie es nicht gelingt, die zweimalige Erwähnung des „Tempels“ als rein symbolisch zu erklären. Das hat auch B. trotz seines Hinweises auf den Barnabasbrief nicht erreicht; denn wäre der Tempel als ein ewiges, außerhalb der sichtbaren Welt befindliches himmlisches Heiligtum gedacht, könnte da der Oden-dichter (6, 7 f.) von der aus Gott kommenden „Ergießung“ aussagen, sie komme bei ihrem Herabstieg hin zum „Tempel“?

3. Frankenberg begegnet sich mit Dietrich in keinem wichtigeren Punkte, mit Batiffol nur in der Annahme eines griechischen Odenoriginals. Diese führt ihn weiter zum Versuche einer Rekonstruktion des Originals, an dem er die Analyse des Textes besser vornehmen zu können glaubt, als an der syrischen Version. Wörtliche Wiedergabe ist das Hauptprinzip seiner Rückübersetzung: wenn er aber die endlos häufigen *ger* des Syrers alle mitübersetzt hat (durch *ὅτι, ἐπει, γὰρ*), so ist er in der Wörtlichkeit sicher zu weit gegangen: konnte ihm doch eine Vergleichung der syrischen Psalmen Salomos mit ihrem griechischen Texte zeigen, daß fast alle *ger* freie Zutaten des Syrers sind. Die große Sorgfalt, die Fr. auf seine griechische Übersetzung verwandt hat, ist Anlaß zu manchen beachtenswerten Emendationen des syrischen Textes geworden (vgl. u. a. 9, 13 dilchon; 12, 4 mətargəmana samt weiteren Singularen; Verbindung von 14, 5 mit 14, 6; 23, 18 ethəʿliu; 25, 5 ʿabida; 25, 10 wəḥassina; 39, 5 dōmare). Das anstößige gərarah von 16, 1 führt er auf Verlesen von *οιαρες* „Griffe des Steuerruders“ als *ολκας* „Ziehen“, schəmeḥ von 30, 5 auf Vertauschung von *vapa* „Fließen“ mit *oroḡa* „Name“ zurück.

Im übrigen sind die meisten Unebenheiten und Sinnschwierigkeiten des Syrischen auch in die griechische Übersetzung wieder eingezogen; denn Fr. hat gar nicht im Sinne gehabt, einen irgendwie klaren oder poetisch schönen Text zu liefern. Im Gegenteil: er leugnet geradezu, daß das Original etwas von solchen Vorzügen besessen habe. Nach ihm wäre der Verfasser der Oden gar nicht als Dichter einzuschätzen, und das scheinbar Poetische an ihnen bestände aus Clichés aus der Werkstätte späthristlicher Asketik, die im Geist der alexandrinischen Exegese eines Clemens Alex. und Origenes spekuliere. Um wenige ganz irreal theologische Begriffe sei ein fadenscheiniges poetisierendes Mäntelchen gehängt. Ob die Oden apokalyptisch, hymnenartig oder lehrhaft klingen: in Fr.s Erklärungsweise gehen sie alle gleich glatt auf; wenn ihre Komposition Risse und Nähte zeigt, so darf das nach Fr. nicht etwa die Kritik herauslocken, sondern muß als im Wesen dieser schemenhaften Dichtungsweise beruhend unbeanstandet hingenommen werden.

In folgenden wenigen Grundbegriffen soll sich ihr Inhalt erschöpfen: Die Menschenseele wird als *κόσμος* angesehen; in ihr hat als *νοῦς* oder *λόγος* Christus zu walten. Die Erlösung ist die durch Überwindung des *παθητικόν* erreichte *ἀπάθεια*. Die dabei hindernden Seiten des Ichs werden bildlich als die „Feinde“ und „Verfolger“, die helfenden aber als die „Gläubigen“ bezeichnet. Unter der „Hölle“ wird der Abgrund im Menschenherzen verstanden; als „Tote“ oder „Gebundene“ gelten die in den Banden des Sinnlichen schmachtenden Mächte des *παθητικόν*. Von der Seele als der Vereinigung aller möglichen Seiten wird der Name „Gemeinde“ gebraucht. Im Sinne solcher Mystik soll der Odenverfasser mit „Vögeln“ (24, 3), „Hunden“ (28, 11), „Völkern“ (29, 8) die Dämonen bezeichnen, mit „Jungfrau“ (19, 6) die Seele, mit deren „Sohn“ den individuellen Christus, mit dem „siebenköpfigen Drachen“ (22, 5) sieben böse Leidenschaften, mit dem „Leuchter zur Rechten und zur Linken“ (25, 7) die Askese und Gnosis, mit dem „Land des Herrn“ (15, 10) die Seele usw.

Ich mag als Kritiker von Fr.s Aufstellungen ungeeignet erscheinen, da es mir an Einblick in die Quellen dieser mystisch-asketischen Richtung fehlt. Doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Fr. in der Anwendung seines Prinzips auf die Oden mehr die Phantasie als den kritischen Verstand walten ließe. Und sollten wirklich Gründe dafür sprechen, die Rede-weise der Oden für pseudoalttestamentlich zu nehmen, wird dasselbe je von den Stilkünsten wahrscheinlich gemacht werden können? Konnte die Zeit um oder nach 200 n. Chr. poetische Ergüsse schaffen, die in hohem Maße noch dem Gesetze des Parallelismus membrorum unterstehen? Ist ein Analogon dafür da, daß ein um oder nach 200 n. Chr. aus dem Geiste einer aktuellen theologischen Richtung entstandenes Buch schon kaum 100 Jahre später bei gelehrten Kirchenschriftstellern im Rufe eines apokryphen Stückes des Alten Testaments gestanden hätte? Das eine Odenzitat des Lactantius dürfte allein schon hinreichen, Fr.s Hypothese zu widerlegen.

Ich habe mich darauf beschränkt, die Kritik der mir vorliegenden Werke mit solchen Gründen zu führen, die auch für den Nichtsemitisten einleuchtend sein können. Manche reinphilologische Einwürfe und Bemerkungen, die sich hier aus meiner (inzwischen im Druck erschienenen) Rückübersetzung der Oden ins Hebräische ergeben haben, habe ich hier beiseite gelassen; denn für meine Arbeitsweise möchte ich selber vorerst das Votum der Fachge-nossen abwarten.

Münster i. W.

H. Grimme.

Glaue, Paul, und Rahlfs, Alfred, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs. Mit einer Lichtdrucktafel. [Heft 2 der Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen]. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1911 (68 S. gr. 8°). M. 1,50.

Das 1. Heft des Göttinger Septuaginta-Unternehmens ist in der Theol. Revue X, 176 f. angezeigt. Die Fragmente einer auf Pergament geschriebenen griechischen Bibelhandschrift, welche das 2. Heft beschreibt, ediert, kommentiert und mit kritischen Schlußfolgerungen begleitet, stammen aus Schēkh 'Abāde, einem Dorfe, das sich an der Stätte des alten Antinoupolis erhebt. Sie sind in Kairo von Dr. Zucker angekauft und bei der Verlosung innerhalb des Papyruskartells der Gießener Universitäts-Bibliothek zugefallen. Die unscheinbaren Reste entpuppen sich als eine bisher noch nicht gekannte griechische Übersetzung einiger Stücke von Deut. 24—29. Sie sind samaritanisch, denn in Deut. 27 steht die berühmte samaritanische Lesart Garizim statt Ebal. Obwohl sie in zwei Punkten auffällig mit dem samaritanischen Targum übereinstimmen, so werden sie doch nicht aus diesem, sondern aus dessen Urtext geflossen sein. Die Übersetzung, die selbständig neben der LXX steht, hat wahrscheinlich die LXX des Pentateuchs direkt benutzt. Sie ist nicht wie Aquila sklavisch genau, schließt sich aber enger an den Grundtext an als die LXX. Ihre häufige Berührung mit den Lesarten der hexaplarischen LXX-Rezension erklärt sich daraus, daß beide sich eng an den Urtext anlehnen. Die Sprache der neuen Übersetzung ist etwas jünger als die in der LXX. Sie selbst ist daher jünger als die LXX des Pentateuchs, aber wahrscheinlich älter als Origenes, da sie mit dem von Origenes zitierten *Σαμαρειτικόν* identisch sein wird. Der Ort ihrer Entstehung läßt sich nicht sicher bestimmen.

Field hat die aus der hexaplarischen Überlieferung schon bekannten Stellen des samaritanischen Pentateuchs in griechischer Übersetzung unterschieden in 1. Überschlüsse des hebr. Textes der Samaritaner über den hebr. Text der Juden, die Origenes selbst ins Griechische übersetzt habe, 2. Lesarten des *Σαμαρειτικόν*. Die Gießener Fragmente bestätigen die Richtigkeit der Unterscheidung Fields (S. 64 oben). Da die Fragmente, die zweifellos zu einer vollständigen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs gehören, ebenso wie die *Σαμαρειτικόν*-Lesarten der hexaplarischen Überlieferung eine enge Beziehung zum samaritanischen Targum zeigen, so gehören beide wahrscheinlich zu ein und derselben Übersetzung, die aber wohl nicht aus dem samaritanischen Targum geflossen ist.

In einem Nachtrag gibt Rahlfs ein weiteres Fragment der griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs, das Gen. 37, 3. 4. 9 enthält. Es befindet sich in der *Bibliothèque publique et universitaire* zu Genf. Den samaritanischen Ursprung des Fragmentes leitet R. daraus her, daß es in Gen. 37, 3 nicht „Alterssohn“ sondern mit dem samaritanischen Targum „ein Sohn von Weisen“ übersetzt.

Bonn.

Franz Feldmann.

Zapletal, Vincenz, O. P., Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung, 1911 (236 S. gr. 8°). M. 4,80.

Die 1. Auflage dieses Kommentars erschien 1905

im Kommissionsverlage der Universitätsbuchhandlung O. Gschwend in Freiburg (Schweiz) und ist in der Theol. Revue 1907, 49—52 besprochen worden. Die neue Auflage ist im Herderschen Verlage erschienen. Der Umfang des Buches ist derselbe geblieben. Wenn die Seitenzahl jetzt nur 236 (gegen 243) beträgt, so ist das nicht darauf zurückzuführen, daß der Abschnitt über das Metrum (S. 37—39 der 1. Aufl.) im Hinblick auf des Verf. Werk »*De Poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata*« ausgefallen ist, sondern darauf, daß die ursprüngliche Zeilenlänge zwar blieb, aber jede Seite 2 Zeilen mehr erhielt. So konnte die Seitenzahl trotz kürzerer und längerer Zusätze etwas vermindert werden.

In der Einleitung und im Kommentar ist die neuere Literatur berücksichtigt worden. Vgl. z. B. S. 55 A. 4, S. 63 Absatz 11 und insbesondere den Abschnitt S. 66—70, in welchem die Ansicht Grimmes, Kōhelet sei König Jojakim, mit guten Gründen abgelehnt wird. Den vor allem wegen 3, 21 aufgestellten Satz: „Kōhelet hält fest an dem althebräischen Scheolglauben, aber er nimmt die zu seiner Zeit auftauchenden neuen Vorstellungen über die Unsterblichkeit nicht an“ gibt Z. gegen den Einspruch Gietmanns nicht auf. Meine Bedenken gegen die Lösung sind noch stärker geworden. Insbesondere erscheint mir Z.s Deutung von 12, 7 trotz Ps 104, 29 f. und Job 34, 14 f. als sehr unsicher. Denn bei jener Stelle liegt der Nachdruck auf der vergänglichen und unvergänglichen Seite des Menschenwesens, während diese nur die Wegnahme der *ruach* und den Zerfall des Lebens betonen. Auch scheint mir die formelle Ablehnung einer Lehre, die später Inhalt der Offenbarung wird, ohne Beispiel und daher unwahrscheinlich zu sein. Konnte nicht die Unsterblichkeitsvorstellung im Anfang unausgeglichen neben der Hadesvorstellung als ein dunkles, sehnstüchtiges und trostvolles Ahnen bestehen?

Der Inhalt des Buches war in der 1. Auflage in 54 lose aneinander gereihete Reflexionen geschieden. Die 14. Reflexion (4, 7—12. Sechshebige Disticha) zerfällt nun in zwei: 14. Reflexion 4, 7. 8 und 15. Reflexion 4, 9—12. Die 30. Reflexion (8, 2—8. Sechshebige Disticha) zerfällt nun ebenfalls in zwei: 31. Reflexion (8, 2—4. Sechsh. Disticha) und 32. Reflexion (8, 5—8. Vierhebige Disticha). Aus dem letzten Beispiel ersieht man, daß die frühere metrische Einteilung verlassen ist. Das geschieht auch an andern Stellen. Z. B. die Reflexion 6, 7—9 hat jetzt statt „vier fünfhebiger Disticha“ ein sechshebiges sprichwörtliches Distichon neben drei fünfhebigen. In 7, 18 soll nach *ascher*, das nie mit einer Hebung gelesen wird, ein *atta* ausgefallen sein. In 9, 13—17 werden statt „sechshebiger Disticha“ jetzt zwei- und dreihebige Stichen gelesen. Das metrische System Z.s bleibt problematisch.

Einige Druckfehler sind aus der alten in die neue Auflage übergegangen, vgl. z. B. S. 173 Z. 23, S. 152 Z. 10 und S. 115 Z. 33. Ob 11, 3 eine gute Vorstellung von der Wolkenbildung voraussetzt, ist mir nach Bibl. Zeitfr. III, 272 zweifelhaft. An neuen Deutungen ist mir aufgefallen 5, 8 „für ein geknechtetes Land“.

Z.s Kommentar empfiehlt sich dadurch, daß er über den buchstäblichen Sinn der Sentenzen Kōhelets eine kurze und bestimmte Erklärung gibt.

Bonn.

Franz Feldmann.

Fillion, L. Cl., Prêtre de Saint-Sulpice, Consulteur de la Commission Biblique, Professeur Honoraire à l'Institut Catholique de Paris, **Les Miracles de N.-S. Jésus-Christ.** Tome I: Etude d'ensemble. Tome II: Les Miracles de Jésus étudiés isolément. Paris (VI^e), P. Lethielleux, ohne Jahreszahl [die Vorreden sind datiert: Okt. 1909 und Juni 1910] (XI, 191; II, 416 p. 8°). Les deux volumes Fr. 6.

Ein Altmeister der neutestamentlichen Wissenschaft

in Frankreich übergibt hier der breiten Öffentlichkeit eine im großen Stile gehaltene Erklärung der Wunder Jesu im Evangelium. Während L. Fonck in seinem bereits 1903 erschienenen 1. Teil der »Wunder des Herrn im Evangelium« (eine Fortsetzung hat der 1. Band noch nicht gefunden) nur die Vorbemerkungen über das Wunder und die Wunder Christi im allgemeinen und die Naturwunder behandelt, ist es Fillion durch Weglassung der Bibeltexte, durch Ausschaltung „der praktischen Verwertung des Wunders“ und durch konzise Fassung gelungen, den Gesamtstoff in zwei Bände zusammenzudrängen.

In dem 1. kleineren Bande gibt F. grundlegende Betrachtungen über das Wunder. Hier belehrt er uns über die Notwendigkeit, die Nomenklatur, die Zahl und Einteilung, über die Realität und Glaubwürdigkeit der evangelischen Wunder, verbreitet sich über die jüdischen, heidnischen und modern-rationalistischen Gegner der positiven Wundererklärung, weist die hauptsächlichsten Einwendungen der Kritik gegen die Wunder Jesu ab und stellt schließlich die hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der evangelischen Wunder, insbesondere ihren Unterschied von den alttest. Wundern, und zuletzt die Beweiskraft der Wunder Jesu ins helle Licht.

Wenn trotz dieser Ausführlichkeit und einer bei einem Franzosen selbstverständlichen Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung der deutsche Leser in diesem Teil nicht ganz befriedigt wird, so hängt das mit einer prinzipiellen Voraussetzung des Verf. zusammen. F. will sich bewußt auf die historische Rechtfertigung des Wunders beschränken, da die philosophischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wunders nicht viel Gewicht besäßen und in anderen Werken über die Wunder im allgemeinen genügend behandelt würden. Nun kann aber auch die geschichtliche Erkennbarkeit des Wunders ohne die philosophische Prüfung des wunderbaren Charakters einer geschichtlich bezeugten Tatsache nicht gesichert werden. Fonck hat hier im Sinne der deutschen Apologetik (v. Schmid) und der historisch-kritischen Methode (Bernheim) befriedigendere Hinweise gegeben.

Zu dem Satz S. 34: Es gäbe keine Art Wunder, die Jesus nicht gewirkt hätte, ist doch wohl zu bemerken, daß sich im Evangelium kein sicheres Beispiel von einer Schöpfung aus Nichts findet.

Im 2. Bande werden in fünf Abschnitten die Wunderwerke Jesu im einzelnen, so die Naturwunder, die Heilwunder, die Teufelaustreibungen, die Willensmachtwunder (die Tempelreinigungen u. ähnl.) und die Auferweckungswunder Jesu lichtvoll und übersichtlich vorgeführt. Jede der fünf Gruppen Wunder wird mit einer Introduction, einer allgemeinen Einführung in den jeweiligen Wundertypus eingeleitet. Es folgt dann die Darstellung der Umstände jedes einzelnen Wunders, darauf kurz und schlagend die Wundertatsache selbst und schließlich die rationalistische Deutung des Wunders. Je nach der Eigenart des Wunders erhält dieses Grundschemata der Behandlung weitere Färbung.

Bei einem so gewiegenen Exegeten wie F. ist es nicht nötig, die Gründlichkeit des Kommentars, die musterhafte Kenntnis der französischen, englischen und namentlich der deutschen Fachliteratur, die mit breiten Belegen in allen Nuancen des Standpunktes eingeführt wird, rühmend zu erwähnen. Die Haltung ist bei allem liebevollen Eingehen auf die gegnerischen Meinungen streng konservativ. Das tritt namentlich bei den Besessenswundern hervor, hier wären aber die Ausführungen durch Berücksichtigung der modernen psychiatrischen und religionsgeschichtlichen Forschung zu vertiefen. Vgl. etwa

die Werke von Familler, Weber, Heyne, Tambornino u. a. m. Dagegen bildet die sehr einläßliche Abhandlung über die psychotherapeutische Deutung (Suggestion, Hypnose u. a.) der Wunder Jesu ein Glanzstück.

Von einer Wiedereinsetzung Petri in den Primat (Joh 21, 15 ff.) sollte ein katholischer Theologe nicht sprechen (S. 42). Beim Seesturm und Seewandeln Jesu (Mk 6, 45 ff.) wehte ohne Zweifel Nordwind oder Nordwestwind (S. 59). Bei Joh 5, 4 nimmt F. leider ein periodisches Wunder durch den Bethesdaengel an (S. 164). Die Gerasener Besessenen sind nicht mit dem heutigen Kersa oder Gersa, das nördlicher liegt, zu lokalisieren. Die Hypothese von B. Weiß, wonach die Gestorbenen, welche Jesus auferweckte, noch nicht zum Bewußtsein ihrer Jenseitigkeit gelangt sind, wäre nicht so schroff abzulehnen gewesen (S. 345), da sie zur Erklärung des Wunders beiträgt. Einige störende Druckfehler finden sich namentlich in griechischen Wörtern z. B. S. 313, 315.

Die Wunderfrage ist, wie z. B. das Buch von Wendland, Wunderglaube im Christentum (1910) beweist, auch bei den Modernen noch lange nicht gelöst. Wer in diesem Zentralproblem des Christentums gute Orientierung wünscht, greife nach diesem Buch, das hoffentlich bald ein würdiges deutsches Gegenstück findet.

Dillingen.

Dausch.

Rücker, Dr. theol. et phil. Adolf, **Die Lukas-Homilien des h. Cyrill von Alexandrien**. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, Görlich und Coch, 1911 (102 S. gr. 8°). M. 3,20.

Cyrrillus von Alexandrien hat zur exegetischen Verwertung des Lukas-Evangeliums 156 Homilien verfaßt, die uns in syrischer Übersetzung fast vollständig, in griechischen Exzerpten nur sehr bruchstückweise erhalten sind. Der Verf. der vorliegenden, eindringenden Studie gibt eine kritische Übersicht über die Geschichte und die Zeugen dieser Texte, stellt das echte Material vollständig zusammen und behandelt noch in kurzen Exkursen die Art des Schrifttextes und den exegetischen Charakter dieser Homilien; zum Schlusse folgt ein bei Payne Smith und Wright noch mangelndes Stück der (syr.) Homilien, aus dem Berliner Codex Sachau 220. Cyrrillus schrieb diese Predigten etwa vom J. 430 an, zum Teil gegen Nestorius; er folgt im Schrifttext vor allem κ und dessen Trabanten. Seine Exegese bewegt sich, vorzüglich im A. T., im Geleise des Allegorismus; daß ihm jedoch auch die Auslegung des natürlichen Sinnes nicht fremd war, zeigt in mustergültiger Weise die Behandlung der Stelle vom Kamel und Nadelohr S. 100. Der syr. Text S. 70 hat *syntaxis; Jeremiam*.

Die mit großer Sorgfalt und sicherer Methode gearbeitete Studie wird den vollen Ertrag erst bringen können, wenn ihr entweder eine kritische Ausgabe des syrischen Textes, oder doch eine hierauf beruhende deutsche Übersetzung der Homilien folgen kann.

Freising.

Karl Holzhey.

Siedel, Gottlob, Lic. Dr., Pfarrer in Lausa bei Dresden, **Die Mystik Taulers** nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik. Leipzig, Hinrichs, 1911 (VI, 130 S. 8°). M. 2,40.

Der Verf. will im ersten Teil seiner Schrift den „Lehrgrund“ der Taulerschen Mystik aufsuchen, im zweiten die praktische Gestaltung der mystischen Frömmigkeit bei Tauler darstellen, und zum Schluß auf Grund des gewonnenen Materials die so verschieden beantwortete Frage

nach dem Wesen der Mystik der Lösung näher führen. Obwohl er sich für Tauler hauptsächlich um Luthers willen, der jenen hochschätzte und benützte, interessiert — fast alle protestantische Beschäftigung mit Tauler seit 350 Jahren hat ja diesen Ausgangspunkt! —, so will er doch die Orientierung an Luther als ungeeignet zunächst beiseite lassen und lediglich „schlichte dogmenhistorische Arbeit“ leisten. Dazu ist aber vor allem nötig, die philosophisch-theologische Basis, auf welcher Taulers Lehre und Praxis steht, zu untersuchen; Preger, der Geschichtsschreiber der deutschen Mystik, hat dies leider unterlassen, sich überhaupt mehr um die Theologie im allgemeinen, als um die eigentliche Mystik bei Tauler gekümmert. Man muß, das ist der richtige Weg, Tauler gewissenhaft mit Thomas von Aquin, dem maßgebenden Dominikanertheologen, vergleichen, dessen Lehre schon wenige Jahre nach seinem Tode zur Ordensdoktrin erhoben wurde; erst dann wird sich auch die Frage richtig beantworten lassen, ob wirklich die Theologie der deutschen Mystiker als die „germanische *par excellence*“ zu preisen, die Reformation als „Tochter der Mystik“ zu bezeichnen ist. Schon in der Terminologie gibt sich Tauler ganz als gelehrigen Schüler des Aquinaten, wenn freilich die Ausdrucksweise des Predigers oft unbestimmt und schillernd bleibt und volle Begriffsklarheit vermissen läßt. Tauler ist überhaupt kein selbständiger Theolog, sondern nimmt das theologische Zeitgut und verwendet es, wie er es braucht, entfernt von ängstlicher Abwägung der Begriffe. Was Thomas dogmatisch nüchtern ausführt, das legt der Mystiker lebensvoll auseinander, unter Bevorzugung der philosophisch-psychologischen Grundlagen und dogmatischen Lehrpunkte, welche für die Mystik besonders fruchtbar waren. S. zeigt das im einzelnen in den Abschnitten: die Zentrallehre von der *visio essentiae Dei*; die der *visio* dienende Erkenntnistheorie; die Beziehungen des schauenden Menschen zur Trinität; von der Liebe und dem freien Willen; vom Seelengrund, Gemüt, „Fünkeln“ der Seele; das Ziel der Mystik; Taulers Stellung zur Christologie und Sakrament. Ein Thomist vom reinsten Wasser ist der deutsche Mystiker nun allerdings nicht; wo es seine speziellen Interessen zu erheischen scheinen, erweitert er die Lehre des Aquinaten oder biegt sie selbst gelegentlich ein wenig um; trotz wiederholter Einschärfung der Ordensdoktrin war eben die antithomistische Strömung im Predigerorden auch des 14. Jahrh. nicht unbedeutend, wie namentlich Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg zeigen. Im Unterschied von Thomas erklärt Tauler z. B. das *lumen gloriae* als etwas Ungeschaffenes, als Gott selber. In der Konstatierung einiger anderer Abweichungen vom Engel der Schule ist S. freilich nicht glücklich (s. darüber unten). Die praktische Mystik ist bei Tauler (S. 83—122) sehr ansprechend, zweifellos seine Hauptstärke, Klarheit, Milde und Natürlichkeit miteinander verbindend, sei es daß er den „Durchbruch“ des Mystikers zum gottgeeeinten Leben begeistert und begeisternd schildert, oder den Klosterleuten (Nonnen) und Gottesfreunden Verhaltensmaßregeln beim Beten, Fasten, Sakramentsempfang an die Hand gibt. Er wollte stets ein „gehorsamer Sohn“ seiner Kirche sein, ja er glaubte, ihr mit seiner mystisch gerichteten Frömmigkeit den wesentlichsten Dienst zu leisten (S. 122); wenn er auch Mißbräuche geißelt, die Kirche ist ihm nie Problem, der Grundton seiner Kritik nie reformatorisch (S. 119, 122). Pantheist ist Tauler nirgends, mag auch seine Ausdrucksweise einige Male etwas unklar sein (wie übrigens bei

fast allen Mystikern, wenn sie die höchsten und schwierigsten Probleme der Mystik berühren); der Mensch wird nach ihm nur „von Gnaden“ eins mit Gott, nicht „von Natur“. Stets ist Tauler ein scharfer Gegner der pantheistischen Sekte der Brüder des freien Geistes (S. 25 f., 75 f.). „Taulers Mystik“, so schließt S. seine Untersuchung (S. 130), „ist der durch bestimmte Disziplin erreicht geglaubte Eintritt des göttlichen Subjekts ins menschliche Subjekt, philosophisch ausgesprochen durch die thomistisch-scholastische Lehre von der *visio essentiae Dei*, christlich empfunden als ein Hineingezogenwerden des Menschen in das innertrinitarische Leben Gottes.“

Der Verf. hat sich bei seiner Arbeit viele Mühe gegeben, die Belegstellen aus Tauler und Thomas fleißig gesammelt und verglichen, sein Urteil ist vorurteilsfreier als bei Preger; aber doch legt man die Schrift ohne rechte Befriedigung aus der Hand. Es haften ihr mehrere empfindliche Mängel an.

Ein Hauptmangel, an dem S. freilich keine Schuld trägt, der aber doch seiner Arbeit einen großen Teil ihres Wertes nimmt, ist die ungenügende Textesunterlage, auf die sie sich stützt. Als Text von Taulers Predigten ist nämlich benützt die von Joh. Friedrich Heinr. Schlosser besorgte, sprachlich modernisierte Frankfurter Ausgabe von 1826, wobei sich S. aber auf die dort mitgeteilten Predigten der alten Leipziger Ausgabe von 1498 beschränkte, welche in 80 Stücken anerkannt echtes Taulersches Gut bietet (S. 4). Nun ist aber ganz kurz vor S.s Schrift die schon länger erwartete erste Ausgabe Taulers nach dem mittelhochdeutschen Originaltext erschienen: »Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften herausgegeben von Ferd. Vetter« (Berlin, Weidmann 1910; XVI, 518 S. gr. 8^o = Deutsche Texte des Mittelalters herausgegeben von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften Bd. XI). Das ist nun zwar noch keine kritische Verarbeitung des gesamten großen Handschriftenmaterials, sondern im wesentlichen nur eine genaue Wiedergabe von 81 Stücken aus den ältesten und besten Taulerhandschriften; aber dennoch ist sie den alten Drucken und besonders der Frankfurter Ausgabe, die nur auf jenen basiert, unvergleichlich überlegen. Schon ein flüchtiger Vergleich (Beispiele kann ich mir wohl ersparen) zeigt, wie stark verderbt und verstümmelt die letztere oft ist, während sich der Vetttersche Text meist glatt liest. Zu ihm muß man jetzt also unbedingt greifen, will man Taulers Sinn erfassen.

Ein weiterer Mangel liegt m. E. in der zu engen Fassung des Themas. Tauler benützt und zitiert doch nicht bloß Thomas von Aquin, sondern ebenso oft oder noch öfter Pseudodionysius Areopagita (15 mal bei Vetter), Gregor d. Gr. (18 mal), Augustin (41 mal), Bernhard (19 mal), Bischof Albrecht = Albert d. Gr. (7 mal), ja selbst 5 mal den Neuplatoniker Proklus (aus dem merkwürdigerweise bei Siedel S. 58 ein Paulus wird, obwohl Schlosser II, 360 richtig liest), er führt wenigstens einmal Plato, Origenes, Ambrosius, Beda, Anselm von Canterbury, Hildegard und Richard von St. Viktor an. Bei diesem Tatbestand dürfte es schwerlich genügen, Tauler nur an Thomas von Aquin zu messen; man muß ihn vielmehr in den ganzen großen Strom der Theologie und Mystik hineinstellen und seine dogmengeschichtliche Bedingtheit allseitig zu erfassen suchen, sonst bekommt man leicht ein einseitiges Bild. Auch der Vergleich mit anderen deutschen Mystikern wäre sehr lehrreich; bei Taulers Lehrer Eckhart liegt freilich noch der Text im argen, aber besser steht es bei Seuse, der doch auch Schüler Eckharts und treuer Thomist war (vgl. meine Seuseausgabe S. 147* f.); gerade er bietet sehr viele Vergleichungspunkte.

Ferner ist zu bedauern, daß der Verf. sich nicht in dem wünschenswerten Maße mit der Scholastik und Mystik vertraut gemacht hat, um einwandfreie Forschung zu leisten. Wie manches hätte er aus den Schriften Denifes, namentlich aus seiner Einleitung zum Buch von geistlicher Armut (1877), dem Kommentar zu Seuse (1880) und der großen Abhandlung zu Eckhart (1886), ferner aus E. Krebs' schönem Buche über Dietrich von Freiberg (1906) und aus R. Banz, Christus und die minnende Seele (1908) lernen und entnehmen können! Wir finden diese grundlegenden

Arbeiten aber nicht, oder nur ungenügend benützt. Infolge seiner mangelhaften Kenntnis ist S. allzu rasch geneigt, Abweichungen von der thomistischen Lehre bei Tauler zu konstatieren, wo tatsächlich keine vorhanden sind. So meint er S. 22, die Taulersche Lehre, daß die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens auch in dieser Zeit, nicht erst im Jenseits erreichbar sei, bedeute einen „kolossalen“ Unterschied gegenüber Thomas; „hier klaffen Scholastik und Mystik auseinander“. Das ist nicht richtig, denn auch Thomas läßt wenigstens in Ausnahmefällen, wie z. B. bei Moses und Paulus, die „bildlose“ Schauung Gottes im Diesseits in der höchsten Ekstase erreicht werden (S. th. 1 q. 12 a. 11 ad 2; 2, 2 q. 180 a. 5; S. c. gent. 3, 47), und auf der anderen Seite spricht Tauler wohl nur an zweien der bei S. angeführten Stellen (Schlosser II, 395 und III, 18 = Vetter 243, 26 und 239, 2 f.) ausdrücklich von der *visio Dei per essentiam* im Diesseits, an den übrigen geht er über die *visio imaginaria* oder *intellectualis* nicht hinaus. Wenn also überhaupt ein Unterschied vorhanden ist, dann ist er ein unbedeutender, rein gradueller; Thomas als nüchterner Dogmatiker drückt sich eben etwas reservierter aus als der feurige Mystiker.

Ein „ungeheurer“ Unterschied, wird ferner behauptet (S. 49), sei zwischen Tauler und seinen Ordensgenossen hinsichtlich der Wertschätzung der guten Werke: „Nur die Liebe war ihm und den Gottesfreunden wirklich verdienstlich, nicht aber die frommen Übungen, das Mönchsein, die geistlichen Werke; sie haben für ihn nur erzieherische Bedeutung“ (S. 49, vgl. S. 51. 90). Eine ganz unbewiesene Behauptung! Tauler verwirft doch nur das Pochen auf sein eigenes Tun, die pharisäische Werkheiligkeit; im übrigen stimmt er ganz mit der Lehre der Scholastik überein, wonach das christliche Lebensideal und die Vollkommenheit nur in der Liebe bestehen, die uns mit Gott vereinigt und unsere Werke verdienstlich macht (Thomas, Comment. ad Gal. c. 5 lect. 3; S. th. 2, 2 q. 189 a. 1 ad 5). S. hätte sich bei Denifle, Luther u. Luthertum I² (1904) 138 ff. 661 f., der auch Tauler öfters zitiert, leicht über diesen Punkt orientieren können.

Ebenso verkehrt ist die Ausdeutung, die Siedel S. 80 der Lehre Taulers über den bloß geistlichen Genuß des Sakramentes (die „geistliche Kommunion“) gibt. Tauler soll dies den „obersten Grad“ sein lassen und mit dieser spiritualistischen Auffassung entschieden über Thomas und den Rahmen der allgemeinen mittelalterlichen Kirchlichkeit hinausgehen. Aber von dem „obersten Grad“ ist bei Tauler keine Rede; seine Lehre über die geistliche Kommunion ist vielmehr so korrekt wie nur möglich. Das erhellt sofort, wenn man den richtigen Text bei Vetter 126, 4 ff. vor sich hat: „Die vierden die nement diz sacramente geistlichent, sunder sacramente; das sint gute luter hertzen die dis heiligen sacramentes begerent und in nüt also zu der zit werden enmag; die enpfohent die genade des sacramentes villiht me denne die es sacramentlichen enpfohent, darnoch das ir begerunge und ir meinunge ist.“ Die gesperrten Worte, die der Zusammenhang notwendig verlangt, fehlen bei Schlosser II, 203; sie stellen aber gerade die kirchliche Korrektheit der Auffassung Taulers außer allem Zweifel (vgl. Thomas, S. th. 3 q. 180 a. 1—3). Ganz wie Tauler lehren auch Seuse (Büchlein der Ewigen Weisheit Kap. 23; meine Ausg. 302, 9 ff.) und der gleichzeitige italienische Mystiker Venturino von Bergamo in einem Briefe an die Nonnen von Unterlinden (B. Altaner, Venturino v. B. 1911, 141). Wenn man vollends bedenkt, daß infolge des langdauernden Interdiktes viele Frommen des sakramentalen Genusses beraubt waren, so wird man in der Betonung der geistlichen Kommunion erst recht nichts Auffallendes finden.

Unbegreiflich ist, wie Siedel S. 84 f., 96 Taulers Weltanschauung „nach Art aller Mönche und Kappen schwarz umkleidet“ nennen und ihm den Rat zuschieben kann: „Willst du Gott finden, fliehe die Welt, gehe ins Kloster!“ Das soll der Tauler sein, der so schöne Worte über den irdischen Beruf findet, der so gesund und männlich immer und zuerst auf die innerliche Ledigkeit von den Kreaturen dringt und sagt (Vetter 37, 6 f.): Hätte ein gelassener Mensch auch ein Königreich, das hinderte ihn nicht an der Empfänglichkeit Gottes (vgl. auch Denifle, Luther I², 152. 155 f.; Buch von geistl. Armut XVII f.)! Wenn Tauler an anderen Stellen das Klosterleben als den „allersichersten Stand“ empfiehlt, so ist zu bedenken, daß seine Predigten durchweg Klosterpredigten sind, vor Nonnen und Gottesfreunden gehalten. S. sagt das ja auch S. 10 f., aber er vergißt es später wieder.

Tauler soll ferner dem Vernunftgebrauch einen bedenklichen

Platz einräumen, den Schätzungswert für die Vernunft in religiösen Dingen fast ganz verlieren (S. 96). Weit gefehlt! Tauler polemisiert doch nur gegen eine aufgeblasene, hochmütige Wissenschaft, die nicht zu „lebendiger Wahrheit“ gelangt. Genau wie er drückt sich auch Thomas, S. th. 2, 2 q. 82 a. 3 ad 3 aus.

Weiteres übergehe ich der Kürze halber. Es dürfte aber klar sein, daß S. seine eigene strikte Forderung, „alles vom mittelalterlichen Standpunkt aus zu beurteilen“, nicht genügend befolgt hat. Er kennt Mystik und Scholastik nur ungenau, und hat ein in den Linien verzogenes Bild der mittelalterlichen Kirche vor seinem geistigen Auge stehen. Statt in dem Tohuwabohu der protestantischen Theologie, bei sufistischen und indischen Schwärmern (S. 1 f., 124 ff.) die Lösung der Frage, was Mystik ist, zu suchen, hätte S. besser daran getan, sich in einem der trefflichen Handbücher der christlichen Mystik von Poulain (*Des grâces d'oraison*, Paris 1909, deutsch unter d. T.: Die Fülle der Gnaden 1910) oder J. Zahn (Einführung in die christl. Mystik 1908) gründlich umzusehen. Auch das ältere Werk von Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomae*, ed. Taurin. 1891, würde ihm gute Dienste geleistet haben.

Aus der öfteren Hervorhebung der Zahl 40 im geistlichen Leben möchte ich nicht mit Siedel S. 11 f. schließen, daß das 40. Lebensjahr Tauler seine „Bekehrung“ oder den „Durchbruch“ als Mystiker gebracht habe. Denn die Zahl 40 wird oft nur als runde Zahl und formelhaft gebraucht, sie spielt auch bei Seuse, Mechthild von Magdeburg, Ruysbroek und andern eine ähnliche Rolle wie bei Tauler.

Die Thomaszitate sollten in einheitlicher und üblicher Form gegeben sein. S. 37 A. 2 liest man: *in Prolog. sentent. vert.* qu. 20 a. 4, soll heißen: *in Prolog. sentent.; de veritate* qu. 20 a. 4. S. 13 lies: Johann von Sterngassen.

Die beregten Ausstellungen sollen der Arbeit keineswegs allen Wert absprechen. Schon die Fragestellung an sich ist verdienstlich — die Untersuchung des Verhältnisses zwischen deutscher Mystik und Scholastik ist eines der dringendsten Probleme mittelalterlicher Geistesgeschichte — und im einzelnen finden sich manche gute Beobachtungen darin. Aber als Ganzes kann sie nicht genügen, die Materie muß vielmehr noch einmal gründlicher und umfassender auf besserer Textunterlage vorgenommen werden. Unter unsern jüngeren gelehrten Theologen ist mehr als einer, der diese nicht leichte aber lohnende Aufgabe zu lösen die Fähigkeit hätte. *Hic Rhodus, hic salta!*

Tübingen.

K. Bihlmeyer.

Verweyen, Dr. J. M., Privatdozent für Philosophie an der Universität Bonn, **Philosophie und Theologie im Mittelalter**. Die historischen Voraussetzungen des Anti-Modernismus. Bonn, Fr. Cohen, 1911 (136 S. gr. 8°). M. 2,50,

Einen ganz eigenartigen Eideshelfer hat der Antimodernismus hier gefunden, doch, um es sofort zu sagen, keinen unsympathischen. Das Buch wird allen zu empfehlen sein, die die geschichtliche Entwicklung der im Antimodernismus ausgeprägten katholischen Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen näher kennen lernen möchten.

Nach kurzer Streifung der Patristik geht V. mit großem geschichtlichen Sachkenntnis und scharfem philosophischen Blick die ganze Scholastik in ihren Hauptvertretern von Scotus Eriugena bis Occam durch und kommt hinsichtlich des Problems von Glauben und Wissen, d. h. hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung zu folgender Feststellung:

„Wir begegneten erstens dem Bestreben, alle Dogmen in Vernunftpostulate aufzulösen; so bei Eriugena, Abälard, Lullus, Raymund von Sabunde. Es ist der Standpunkt eines Rationalismus, der mit der Vernunft alle Offenbarungslehren glaubt einsehen zu können und folglich dem von der Kirche gelehrteten „übervernünftigen“ Charakter vieler Dogmen nicht gerecht wird.

„Nicht so radikal war zweitens der Versuch, nur einige Dogmen durch das Licht der natürlichen Vernunft aufzuhellen, ohne den absoluten Geheimnis-Charakter anderer anzutasten. Anselmus, Albertus Magnus und vor allem Thomas von Aquino waren Vertreter dieser ... Richtung. Auch Scotus ...

In dieser Richtung gingen dann drittens Spätere derart weiter, daß sie schlechthin den irrationalen Charakter aller Glaubenslehren festhielten, ohne irgendein Dogma als Vernunftpostulat begreifen zu wollen. So Occam, Biel und spätere Mystiker.

Demnach befindet sich der thomistische Lösungsversuch in der Mitte zweier Extreme, von denen das erste extrem-rationalistisch dem Wissen, das zweite extrem-antirationalistisch oder irrationalistisch dem Glauben eine einseitig dominierende Stellung anweisen.

... Die Stellung des „Fürsten der Scholastiker“ Thomas von Aquino zu unserem Problem bedeutet prinzipiell zugleich dessen katholische Lösung“ (S. 73).

Dieser letzte Satz, daß die Lösung des Thomas von Aquino die kirchliche Bestätigung gefunden hat, mit andern Worten, daß die neueste Anti-Modernistenbewegung die letzte und konsequente Entwicklung der Grundsätze darstellt, die die Kirche schon in der Lehre des h. Thomas rezipiert hatte, wird nun in einem eigenen, höchst bedeutungsvollen Abschnitt bewiesen. Auch hier geht V. recht geschichtlich vor. Der „berühmte Syllabus“ vom 8. Dez. 1864, die Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. Aug. 1879 als autoritative „Empfehlung des Aquinaten im allgemeinen und seiner Lehre über das Verhältnis von Philosophie und Theologie im besonderen“, das Dekret *Lamentabili* Pius' X vom 4. Juli 1907, endlich die Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* vom 8. September 1907 mit den später erlassenen praktischen Bestimmungen, all das erscheint dem Verf. eine etappenweise Annäherung an die vollständige Klarstellung des Problems von Vernunft und Offenbarung nach den Grundprinzipien der katholischen Kirche.

Von eigentlicher Neuerung findet V. keine Spur. Ja bezüglich des *demonstrari* statt des *cognosci posse* des Vatikanums, wo es sich um das Dasein Gottes handelt, zeigt er sich sogar weitherziger als viele streng kirchliche Theologen. Das Vatikanum habe eben ausdrücklich das *cognosci posse* gegen den Traditionalismus hervorkehren wollen, der jede Erkenntnis Gottes geleugnet habe. Gegen den Modernismus habe aber die innere Erfahrung, das Gefühl als besondere Erkenntnis zugunsten einer objektiven — und als solcher eben beweisbaren Erkenntnis zurückgedrängt werden sollen. Im übrigen gebrauche ja das Vatikanum selbst schon den Ausdruck „*demonstrare*“ von den Grundlagen des Glaubens. Dazu zähle es aber auch die Erkenntnis (und demnach die Beweisbarkeit) des Daseins Gottes.

Daß hiernach V. nicht in den üblichen Ton der Gegner verfällt, wenn es sich um die Beurteilung derjenigen handelt, die den Antimodernisteneid geleistet haben, versteht sich wohl von selbst. Doch nicht nur bleibt er immer gerecht und billigend, er ist auch bereit, in dem Schwure eine hohe sittliche Tat, „einen Akt höchster Sittlichkeit“, zu sehen.

Die Schlußkette: Gott hat gesprochen, sein Wort bürgt dafür, daß die Kirche nicht irrt, also darf, also muß der Mensch sich deren Autorität unterwerfen, hält er — formell — für einwandfrei. Allerdings nur formell. In einem eigenen Kapitel „die katholische Lösung des Problems als Typus“ sucht er die katholischen Leitsätze, deren Berechtigung er anerkannt hat, zu einer allgemeinen Lösung des Problems Wissen und Glauben, Rationalismus und Irrationalismus, Philosophie und Theologie zu erweitern.

Die Voraussetzung des Katholiken, daß Gott sich in übernatürlicher Weise offenbart habe, hält er für falsch, wenigstens für nicht erweisbar. Der moderne Gelehrte habe Einwendungen

gegen die christliche Offenbarung, die das Mittelalter nicht kannte, da sie erst (der Hauptsache nach) durch die vergleichende Religionsgeschichte geliefert wurden. Sollte die moderne Kritik die Wunder auch nicht für unmöglich oder wenigstens für unwahrscheinlich erweisen, was praktisch für die etwaige, aus diesen Wundern sich ergebende Verpflichtung gleichbedeutend wäre, so könnte die kritische Geschichtsbetrachtung doch nicht zwischen den angeblichen christlichen Wundern und den angeblichen nichtchristlichen Wundern einen so gewaltigen Unterschied zulassen. Der moderne Forscher werde demnach, so meint V., zwar die materielle Grundlage der katholischen Lösung des Problems verwerfen, den Typus der Lösung aber beibehalten: er werde eine Art natürlicher Offenbarung, einen Einschlag von irrationalen, dem Begriffe nicht ganz zugänglichen, aber ihm auch nicht widersprechenden Faktoren annehmen können, die ihn zu einem „Gläubigen“ machten, ihn vom Atheisten und vom Menschen ohne Ideal und ohne Sinn für Vervollkommenung unterscheiden, — ja die ihn in formaler Hinsicht an die Seite derjenigen führen, die sich dem Antimodernisteneid unterwerfen. Denn wie letztere werde er sich sträuben, mit den verschiedensten protestantischen Richtungen eine doppelte, sich widersprechende Wahrheit anzunehmen, eine Wahrheit des Glaubens, die rein subjektiv ist und rein innerlich erfaßt wird, und eine Wahrheit des natürlichen Wissens, die ersterer diametral entgegengesetzt sein kann.

„Wer sich hinter seiner inneren religiösen Erfahrungsgewißheit verschanzte, dem ist schließlich gar nicht beizukommen . . .

Man braucht kein Anhänger der katholischen Glaubenslehren zu sein, um die antimodernistischen Bestrebungen in unseren Tagen — so seltsam dies auch vielen Ohren klingen mag — freudig zu begrüßen. Jeder wird dies tun müssen, der auch auf religiösem Gebiete konsequente Durchführung der Grundsätze als eine dringende Forderung erhebt. . . . ‚Liberaler Verwaschungspolitik‘ ist hier am wenigsten heute am Platze, da die Klage der inneren Unwahrhaftigkeit des religiösen Lebens in seinen überkommenen Formen eindringlich an unser Ohr tönt“ (S. 133).

Ständen alle auf diesem Standpunkte, so wäre die Problemstellung der christlichen Religion ziemlich einfach. Es würde sich einfach um die Frage handeln, ob der Anspruch der christlichen Religion auf einen übernatürlichen Offenbarungsursprung, ob ferner der Anspruch der katholischen Kirche auf die Einsetzung durch Christus nachweisbar ist oder nicht. Daß das in der Tat den Kernpunkt des ganzen Problems von Philosophie und Theologie ausmacht, ist klar. „Wer immer aber gegen eine religiöse Weltanschauung kämpft, tut gut, die Axt an die Wurzel zu legen, statt nur den einen oder andern Ast abzusägen, der aus ihr mit innerer Notwendigkeit hervorst wächst. Der ‚Anti-Modernismus‘ ist gleichsam eine solche periphere Ast-Erscheinung im heutigen Katholizismus und weist auf das Zentrum der katholischen Lösung des Problems von Philosophie und Theologie, Glauben und Wissen“ (S. 134). Ebenso klar ist es, daß Verwey in bezug auf die Voraussetzungen der katholischen Lösung dieses Problems nicht eins ist mit uns, wie er denn am Schluß gerade in diesem Punkte zum Kampf ruft: „In der Kritik dieser Problemlösung aber bohrt am tiefsten, wer ihre Voraussetzung einer ‚übernatürlichen Offenbarung und Kirche‘ mit historischen und erkenntnistheoretischen Mitteln als unzulänglich nachweist“ (S. 134).

Aber als Mitkämpfer gegen die doppelte Wahrheit der rein innerlichen Gefühlsreligion des Modernismus wollen wir ihn begrüßen.

Bad Meinberg.

Ludwig Heinrichs.

Sanday, William DD., *Christologies ancient and modern*.
Oxford, Clarendon Press, 1910 (VIII, 244 S. gr. 8°). 6 s.

Dieses Buch hat der gelehrte und hochangesehene Verfasser der theologischen Fakultät in Göttingen zum

Dank für seine Ehrenpromotion zum Doktor der Theologie gewidmet. Aus Vorlesungen an der Universität Oxford entstanden, will es Vorstudien liefern für eine Darstellung des Lebens Jesu, die der Verf. im Geiste einer der modernen Anschauungsweise mehr Rechnung tragenden „neuen Christologie“ in Angriff genommen hat. Nach seiner Überzeugung fängt die alte Christologie mit ihrer Zweinaturenlehre auch im konservativen England an, großen Denk- und Glaubensschwierigkeiten zu begegnen, so daß ihm ein Ausgleich zwischen christlicher Überlieferung und modernem Denken erwünscht erscheint.

In den beiden ersten Kapiteln (S. 3—55) wird ein guter Überblick über die trinitarischen und christologischen Kämpfe geboten, die bereits mit dem Dokerismus in der Urkirche ihren Anfang nahmen und in der Spannung zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Denkrichtung bis tief in das 7. Jahrh. sich fortsetzten. Mit der Verurteilung des Monotheletismus auf dem Konzil zu Konstantinopel im Jahre 680 war die altchristliche Christologie in konsequentem Fortschritt im wesentlichen bereits auf die Form gebracht, wie sie seitdem ununterbrochen in der katholischen Kirche und in den protestantischen Orthodoxien fortlebt. Außerhalb dieser Kreise hat sich eine „moderne Christologie“ herausgebildet, deren Darstellung das 3. Kap. (S. 59—83) gewidmet ist. Ihr eigentliches Vaterland ist das protestantische Deutschland. Kommen zwar auch in anderen Ländern, wie England und Nordamerika, sporadische Neubildungen und bewußte Abweichungen von der alten Kirchenlehre vor, so hat doch Deutschland allein den Vorzug, vom Zeitalter des Rationalismus im 18. Jahrh. angefangen an einer stetigen, ununterbrochenen und konsequenten Weiterbildung der Lehre von der Person Christi gearbeitet zu haben. Die Linienführung geht zurück auf Hegel und D. Fr. Strauß, führt über Biedermann und Dörner hinweg, um in Albrecht Ritschl und seiner zahlreichen Anhängerschaft zu endigen. Obschon anfangs auch Hegelianer, so orientierte Ritschl seine Philosophie doch zuletzt an Kant, wie seine Theologie an Schleiermacher. Jede Metaphysik verschmähend, erblickte er das Wesen der christlichen Religion nicht im Dogma, sondern in der an die Person Jesu anknüpfenden inneren Erfahrung, im religiösen Erlebnis. Als eine bloße Episode im Entwicklungsgange ist die von Thomasius († 1875) aufgebrachte Lehre von der Kenose aufzufassen, die merkwürdigerweise in England — namentlich durch die Bemühungen von Gore — erst 1889 bis 1899 Wurzel faßte, als sie auf dem Kontinent bereits im Abblühen begriffen war. Das 4. Kap. (87—109) stellt uns „zwei Typen der Christologie“ vor Augen, die zugleich die Brennpunkte bilden, in denen das „reduzierte Christentum“ der liberalen Theologie Deutschlands und das „vollere Christentum“ der konservativen Engländer sich konzentriert. Die Christologie ist der Prüfstein des Christentums, sowohl der Art als dem Umfange nach. Sogar für die feinere Schattierung zwischen der „liberalen“ und der „modern-positiven“ Richtung, welche letztere durch den Berliner Prof. Seeberg vertreten wird, gilt die Beobachtung, daß das eigentlich „Typische“ beider sich am deutlichsten in den christologischen Anschauungen ausspricht. Vor der „Minimum-Theologie“ der Liberalen und Halbliberalen zeigt Verf. großen Respekt; sie ist ihm „wissenschaftlich“, ja „eine kompakte Festung, klein zwar, aber gut befunden in jeder Hinsicht und fähig, gegen jeden Angriff einen

langen Widerstand zu leisten“ (S. 99). Nach einer „Vergleichung der beiden Typen“ miteinander (113—133) schickt der Verf. sich an, nach einer neuen Grundlage für eine modernere Auffassung der Person Jesu zu suchen, indem er die „Voraussetzungen einer modernen Christologie“ (137—159) bespricht. Die neue Grundlage findet er in der jüngsten Entdeckung der Psychologie, im sog. Unterbewußtsein, das bekanntlich auch im Modernismus eine entscheidende Rolle spielt. Der eigentliche Entdecker ist der Engländer F. W. H. Myers (1886), der Popularisator aber der Amerikaner William James in seinem epochemachendem Werk: *Varieties of religious experience* (New York 1902). Nach dieser neuesten Psychologie soll die menschliche Persönlichkeit sich tief bis in die untersten, unbekannten Tiefen des Unterbewußtseins fortsetzen und dort — unter der „Schwelle des Bewußtseins“ — mehr Realität, Energie und Wirksamkeit besitzen als im normalen Oberbewußtsein, das nur einen geringen Bruchteil des ganzen Ich darstellt. Nicht als ob das Ober- und Unterbewußtsein wie zwei verschiedene Welten hermetisch gegeneinander abgesperrt wären; beide stehen vielmehr wie durch ein psychisches Diaphragma miteinander in steter Verbindung und gegenseitigem Austausch ihrer Inhalte. Aber alle außerordentlichen Seelenerscheinungen, wie Hell- und Fernsehen, mystische Erlebnisse, Ekstase usw., stammen aus dem Unterbewußtsein, das bald wie eine plötzliche Springflut, bald wie ein ruhig plätschernder Wellenschlag über die Schwelle ins obere Bewußtsein aufsteigt und hier sich als Gnade, plötzliche oder langsame Bekehrung, Verückung, Wunderkraft und dgl. offenbart. „Der eigentliche Sitz oder Ort jeder göttlichen Einwohnung oder der göttlichen Einwirkung auf die menschliche Seele ist das Unterbewußtsein“ (S. 159). Und „dieses selbe Unterbewußtsein ist auch der Sitz oder Ort der Gottheit des inkarnierten Christus“ (besser: des inkarnierten Sohnes Gottes), meint der Verfasser. Hier auf gründet sich der „Versuch einer modernen Christologie“ (163—185). Statt mit der christlichen Tradition eine Vertikale zwischen Gottheit und Menschheit aufzurichten, empfiehlt es sich, eine Horizontale zwischen Ober- und Unterbewußtsein Christi zu ziehen, und hier alles Göttliche, dort alles Menschliche unterzubringen. Dann würden die göttlichen Taten des Menschen Jesus lediglich als zeitweilige Einbrüche oder Invasionen des Unterbewußtseins in das obere Bewußtsein des Herrn zu deuten sein und alle Schwierigkeiten wegfallen, die sich aus der Zweinaturenlehre und der hypostatischen Union ergeben. Zum Schluß kennzeichnet der Verf. „die gegenwärtige Lage“ (189—217) kurz, wie folgt: „Der Fehler der Vergangenheit lag darin, daß sie Gottheit und Menschheit in einen schroffen Gegensatz zueinander stellte und die eine beschränkte oder verwässerte, um Raum für die andere zu schaffen. Die Analogie unserer eigenen (mit Unterbewußtsein ausgestatteten) Natur dagegen zeigt, auf welche Weise Christus beides sein kann: wahrhaft menschlich und wahrhaft göttlich“ (S. 211).

Trotz Anerkennung der guten Absichten des englischen Theologen muß die katholische Theologie diesen Versuch einer modernen Christologie selbstverständlich als durch und durch modernistisch ablehnen. Für die Person des Verf. hege ich nur Gefühle der Achtung und Verehrung; denn jede Seite seines Buches läßt den ehrlichen, loyalen, warmempfindenden und toleranten Forscher erkennen. Er bedauert aufrichtig den verletzenden Ton, den in der Hitze des Kulturkampfes Prof. W. Herrmann in seinem »Verkehr des Christen mit Gott« (1886) an-

geschlagen, und ist erfreut, von den Engländern erklären zu können: „Bei uns hat die Hälfte oder ein Drittel der denkenden Klassen sich bekehrt, wenn auch ein großer Teil des alten Fanatismus weiterlebt. Doch bewegen sich die Dinge in der rechten Richtung und die nächste Generation wird eine entschiedene Änderung sehen. Hoffentlich ist die Zeit nicht fern, wo Römische, Anglikaner, freie Kirchenleute, Lutheraner in guten Werken und im Streben nach tieferer Wahrheit miteinander wetteifern werden“ (S. 108 f.). Es ist nur tiefes Mitleid mit den Nöten der Zeit, was den Verf. zu seinem etwas Halsbrecherischen Versuch veranlaßt hat. Er möchte vom alten Erbe so viel retten, als noch möglich ist. Andererseits empfindet auch der in der modernen Wissenschaft erzogene Anglikaner den Alldruck, den das alte Credo und besonders das gerade in England so hoch bewertete Symbolum Athanasianum seinem Herzen bereitet. Mit der christlichen Tradition möchte der Verf. nicht ganz so radikal brechen, wie der liberale Protestantismus auf dem Kontinent, darum greift er zum Strohalm des „Unterbewußtseins“ und sucht für die alte Formel einen neuen Inhalt. Das „Unterbewußtsein“ ist bis zur Stunde eine auf sehr schwachen Füßen stehende Hypothese, die von namhaften Psychologen kurzerhand abgelehnt wird. Vollends der pantheistische Einschlag, den besonders W. James seinem fadenscheinigen Gewebe mitgibt, sowie die Verkoppelung des Unterbewußtseins gerade mit den abnormen und pathologischen Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens sind eine deutliche Warnung gegen den Versuch, das angebliche Unterbewußtsein Jesu zum eigentlichen Sitz seiner Gottheit zu erheben. In meinem Beitrag zu einer im Druck befindlichen Apologetik für gebildete Laien bin ich auf das Problem des Unterbewußtseins als angeblicher Quelle der übernatürlichen Offenbarung näher eingegangen, weshalb ich mich hier einer ausführlicheren Kritik wohl enthalten darf. Über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie hat jüngst Dr. Weingärtner (Das Unterbewußtsein, Mainz 1911) in sachkundiger Weise gehandelt. Was speziell seine Anwendung auf Christus betrifft, so erklärt das Unterbewußtsein nicht nur nicht die Verbindung von Gottheit und Menschheit, sondern zerstört die wahre Gottheit Christi. Wenn der wohlmeinende und belesene Verf. die Güte haben wollte, auch einmal eine katholische Christologie zur Hand zu nehmen, so würde er finden, daß in der Lehre von der hypostatischen Union zweier Naturen wohl Geheimnisse, aber keine Widersprüche stecken. Die altchristliche Lehre ist allein imstande, auch heute noch ein Herz und Verstand befriedigendes Verständnis von der Person Christi und seinem erhabenen Erlösungswerk zu vermitteln.

Breslau.

Jos. Pohle.

1. Hurtaud, F. S., Maitre en Sacree Théologie, *La Vocation au Sacerdoce*. Paris, V. Lecoffre (Gabalda et Cie.), 1911 (455 p. 12°). Fr. 4.
2. Bouvier, Pierre, *Notion traditionnelle de la Vocation sacerdotale*. Lettre à un Supérieur de Grand Séminaire. Paris, P. Lethielleux (76 p. 12°). Fr. 1.

Im Jahre 1909 veröffentlichte Lahitton, Prof. am Priesterseminar zu Poyanne, ein Buch mit dem Titel: *La vocation sacerdotale*. Der Verf. behauptete darin, man sei seit dem 17. Jahrh. vielfach vom richtigen Begriff des Berufes zum Priesterstand abgekommen. Er wolle nun denselben wieder zur Geltung bringen. — Nach Lahitton beruft Gott den Priester von Ewigkeit her, er offenbart ihm aber diese Berufung in der Zeit nur durch die Vermittelung der legitimen Diener der Kirche. Der Beruf existiert erst dann in dem Kandidaten, wenn er ihm durch die Berufung seitens der gesetzmäßigen Hirten der Kirche von außen her überbracht wird. Die Berufung durch die Kirche ist nicht bloß eine Konstatierung des im Kandidaten schon vorhandenen Berufes. Im Gegenteil, sie ist es, die wesentlich den göttlichen Beruf begründet und dem Kandidaten übermittelt. Der innere Zug zum Priesterstand (*attrait*), die intellektuelle und moralische Fähigkeit sind nicht der Beruf, nicht einmal ein Zeichen

des Berufes, sondern nur die Vokabilität, oder ein Zeichen der Vokabilität.

Gegen diese Auffassung nahmen alsbald eine Reihe von Autoren Stellung. So unter andern Letourneau und Guibert in der *Revue pratique d'apologétique* 1910 Nr. 108, 111 u. 113; Riedinger in der *Nouvelle revue théologique* 1911, H. 2 u. 3; Jules d'Albi in den *Études franciscaines* Nov. u. Dez. 1910; der Rezensent im Straßburger Diözesanblatt 1910, H. 10, 11 u. 12; Bonatho, *Sur la vocation sacerdotale* (Paris, Turgis, 1910); Beauredon, *L'appel épiscopal et la vocation* (Paris, Beauchesne, 1910). Andere Autoren teilten vollständig oder zum Teil die Ansicht Lahittons, so z. B. *L'Ami du clergé*, 2. Dez. 1909; Pègues in der *Revue thomiste*, Mai u. Juni 1910; Rivière in der *Revue du clergé français* 15. Aug. 1910; Deligny in der *Revue augustinienne*, Nov. 1910. Zur weiteren Verteidigung seiner Ansicht veröffentlichte Lahitton ein zweites Buch: *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale* (Paris, Lethielleux).

1. Als entschiedener Gegner Lahittons tritt nun auch der Dominikaner Hurtaud in vorliegendem Buche auf. Nachdem der Verf. im einleitenden Kapitel die Ansicht L.s der von diesem bekämpften Auffassung gegenübergestellt und den Fragepunkt fixiert hat, sucht er zunächst den Begriff des Berufes festzustellen. Zu diesem Zwecke geht er vom allgemeinen Begriff der Berufung zum christlichen Leben aus. Diejenigen, so lehrt der Apostel, die Gott prädestiniert hat, beruft er auch, rechtfertigt sie und führt sie zur Glorie. Nicht alle aber, die er zum christlichen Leben berufen hat, sind prädestiniert und gelangen zur Verherrlichung. Deshalb unterscheidet H. zwischen *praedestinatio* und *vocatio*. Die Prädestination ist die ewige, in Gott verborgene Vorherbestimmung; die Berufung (*vocatio*) ist die äußere, an den Menschen gerichtete Offenbarung des göttlichen Willens. Die Berufung besagt nicht die Erreichung des Zieles, zu dem man berufen ist, sondern bloß Vorbereitung auf dasselbe. Durch die Berufung fordert Gott den Menschen auf, nach dem Ziele zu streben, dadurch bekundet er jedoch nicht, daß er auch die Erreichung desselben beschlossen hat. — Diese Begriffe überträgt nun der Verf. auf den Priesterberuf. Wenn Gott zum Priesterstand erwählt hat, der wird hinreichend auf denselben vorbereitet und gelangt unfehlbar ins Heiligtum. Nicht alle jedoch, die Gott dazu vorbereitet hat, sind tatsächlich zum Priesterstand erwählt und prädestiniert. — Die auf den Priesterstand vorbereitenden Eigenschaften und Gnaden sind ein Beweis dafür, daß der Kandidat zu diesem Stande berufen ist, d. h. nach demselben streben soll, nicht aber, daß er wirklich dazu erwählt ist (S. 57 f.). Drei Eigenschaften muß der Kandidat des Priestertums haben: die nötige Wissenschaft, Frömmigkeit und die richtige Absicht. Der Verf. schildert sie eingehend und zeigt, wie es eigentlich nur ein Streit um das Wort ist, wenn Lahitton statt des inneren Zuges (*attrait, goût, aspiration*), von dem Branchereau in seinem Buch: *«La vocation sacerdotale»* spricht, nur die richtige Absicht gelten lassen will. Insofern diese drei Eigenschaften auf den Priesterstand disponieren, bilden sie die Idoneität, insofern sie Gott zum Urheber haben, konstituieren sie die Berufung, denn die wahrhaft reine Absicht, mit der der Priesteramtskandidat nach dem Priestertum verlangt, kann nur von Gott kommen und ist folglich ein Zeichen, daß ihn Gott berufen hat (S. 11 u. 152 ff.). Nach diesen grundlegenden Erörterungen widerlegt H. die positiven, der h. Schrift, den Vätern, den päpstlichen Schreiben und speziell dem *Catechismus Romanus* entlehnten Beweise L.s; sodann zeigt er die Inhaltslosigkeit der gegen die

herrschende Ansicht erhobenen Einwürfe, sowie die Widersprüche, in die sich L. verirrt. Der Bischof überträgt nicht den Beruf; er fällt nur ein offizielles Urteil über das Vorhandensein resp. Fehlen der göttlichen Berufung. Sein Urteil ist stets gültig, insofern es die Sache zu einer *res judicata* macht und der Bischof durch seinen Ruf dem Kandidaten ein kanonisches Recht auf den Empfang der Weihe gibt. Es ist aber nicht unfehlbar in dem Sinne, daß jeder, an den der Ruf der Kirche ergeht, stets tatsächlich auch von Gott berufen ist.

Dies sind in allgemeinen Strichen die Hauptzüge des inhaltsreichen, logisch aufgebauten Buches. H. erweist sich in ihm als ein scharfer Dialektiker und gewiegener Kritiker. Sein Buch ist eine treffliche Widerlegung Lahittons.

Seine Auffassung bezüglich der absoluten Erwählung zum Priesterstand können wir jedoch nicht teilen. Wenn auch jeder Theologe eine Prädestination zur Glorie annehmen muß, so folgt daraus nicht, daß es auch eine absolute Prädestination zum Priesterstand gibt. Zweifelsohne sieht Gott voraus, wer unter den Berufenen zur Priesterwürde gelangt, damit ist aber nicht gesagt, daß, wie der Verf. anzunehmen scheint, die Erreichung dieses Zieles auf einer vorausgehenden absoluten Vorausbestimmung beruht. Manche können tatsächlich erwählt sein und infolge gewisser, vom eigenen freien Willen, oder von äußeren Umständen herrührenden Hindernisse doch nicht Priester werden. Der Verf. scheint mit seiner Behauptung allzu sehr im Banne der von den Thomisten gelehnten *praemotio physica* und der *praedestinatio ante praevisa merita* zu stehen. Gern geben wir Hurtaud ferner zu, daß die reine, auf der Gnade Gottes basierende Absicht, mit der der Aspirant nach dem Priesterstand verlangt, ein zuverlässiges Zeichen ist, daß Gott ihn zu diesem Stand berufen hat. Ist es aber so absolut sicher, daß der Mensch ohne die Gnade, durch einen natürlichen Willensakt, nicht nach diesem Stand, so wie er ihn durch die Glaubenslehre kennt, verlangen kann? Endlich hätte der Verf. bei der Begründung des offiziellen Charakters der kirchlichen Berufung mehr auf die sichtbare Hierarchie, die Gott in seiner Kirche bewahrt wissen will, hinweisen können.

2. Bouvier stellt sich in seiner Schrift folgende zwei Fragen: 1) Ist der übernatürliche und fühlbare innere Zug zum Priesterstand ein für jeden Priesterberuf notwendig erforderliches Zeichen? 2) Soll das Wort „Beruf“ ausschließlich für den kanonischen Ruf durch den Bischof in Anwendung kommen? In bezug auf die erste Frage antwortet der Verf. mit einem entschiedenen „Nein“; und mit Recht. Versteht man hingegen unter dem inneren Zug nur die reine Absicht, dann muß er selbstverständlich bei jedem wahren Beruf vorhanden sein. Die zweite Frage scheint dem Verf. mehr ein Streit ums Wort und nur von sekundärer Bedeutung zu sein. Denn es ist sicher, daß neben den nötigen Eigenschaften noch der Ruf durch die Kirche zum Eintritt in den Priesterstand erforderlich ist. Wenn man nun auch die auf das Priestertum vorbereitenden Eigenschaften und Gnaden nicht, wie Lahitton es verlangt, Vokabilität, sondern Beruf nennt, so bleibt doch dem Bischof das Recht, gegebenenfalls einem Kandidaten den Eintritt ins Heiligtum zu verbieten. Die schädlichen Folgen, die L. fürchtet, treten also nicht ein. Doch könnte man, so meint der Verf., eben weil der Beruf etwas Komplexes ist, die Gnaden und Fähigkeiten Idoneität oder Vokabilität, den Ruf durch die Kirche Beruf nennen. Weil aber, wenigstens seit dreihundert Jahren, die Theologen und die Päpste diese innere Fähigkeit einfach Beruf nennen, so könne man wohl nicht mehr von diesem Sprachgebrauch abweichen. Klarer wäre noch die Bezeichnung innere und äußere Berufung. Leichter dürften sich jedoch,

glaubt B., die Termini „Beruf“ (*vocation*) für die innere Berufung und „Ruf“ (*appel*) für die Berufung durch die Kirche einbürgern.

Gewiß ergeben sich aus der von Lahitton bekämpften Lehre nicht die schädlichen Konsequenzen, die er aus ihr zieht; wir fürchten vielmehr solche Konsequenzen aus der neuen Theorie, die wir als falsch verwerfen. Deshalb können wir nicht mit Bouvier die Ansicht teilen, daß diese zweite Frage nur ein Streit ums Wort ist.

Straßburg i. Els.

Jos. Adloff.

Krus, Dr. Fr., S. J., Pädagogische Grundfragen. Innsbruck, Fel. Rauch, 1911 (IX, 450 S. gr. 8°). Kr. 4,60.

Das Werk ist hervorgegangen aus akademischen Vorträgen, die der Verf. an der Universität Innsbruck hielt. Daher mag es kommen, daß die Vorträge zum Teil recht lose zusammenhängen; vielleicht hätten sie mehr ineinandergearbeitet werden können. Doch davon abgesehen, habe ich an dem frisch geschriebenen Buche viel Freude gehabt. Mit wohlthuender Bestimmtheit und doch kluger Mäßigung berührt K. die wichtigsten Fragen aus dem Gebiete der Pädagogik und Schulorganisation mit steter Bezugnahme auf die modernen Forderungen und Versuche.

Die 11 Vorträge des ersten Teiles behandeln Aufgabe der Erziehung, Erziehungsfaktoren und -Formen (Familien- und Anstaltserziehung, Schule), Schulaufsicht; die 11 des 2. Teiles sind in der Hauptsache der speziellen Pädagogik, der Bildung der einzelnen Hauptfähigkeiten des Menschen gewidmet, wobei stets auf die christlich-religiösen Forderungen besonders Bezug genommen ist; mehr anhangsweise sind Arbeitsschule und Kunsterziehung gewürdigt.

K. will in erster Linie gegenüber der modernen Zerfahrenheit in pädagogischen Fragen auf die altchristliche Erziehungsweisheit mit Macht die Aufmerksamkeit lenken; dabei bleibt er aber bemüht, keinem modernen Fortschritt das Auge zu verschließen. Etwas aufgefallen ist mir jedoch, wie er die neuere katholisch-pädagogische Literatur sehr wenig berücksichtigt (höchstens die Arbeiten seiner Ordensgenossen); nur Willmann findet häufige und liebevolle Würdigung; nach dieser Seite kann eine Neuauflage also noch manches nachholen.

Als wichtigste Programmpunkte des Verf. kann man wohl hinstellen: 1) Die Bedeutung der Schule wird heute gegenüber den anderen Erziehungsfaktoren, besonders der Familie, zu stark betont; daher so wenig gegenseitiges Vertrauen. 2) Es ist notwendig, den starren Intellektualismus erheblich einzuschränken; ob jedoch die Arbeitsschule nicht zur Spielerei führt, ist schwer zu sagen; Beschränkung in den Fächern würde besonders auf dem Lande mehr Teilnahme an den häuslichen Arbeiten ermöglichen. 3) Eine immer größere Vereinheitlichung des Schulwesens, besonders der Berechtigungen ist nicht zu wünschen; speziell sollte der Unterschied zwischen gymnasialen und realen Anstalten (gelehrte und Fachbildung) nicht noch mehr verwischt werden.

Bei den Einzelangaben sind vorwiegend österreichische Verhältnisse berücksichtigt; die Gliederung der Fachschulen (S. 165) müßte bei uns wohl anders ausfallen, ebenso das Urteil über die höhere Mädchenschule (S. 406 f.) nach Einführung der Frauenschule.

Bei seiner prononzierten Hervorhebung der katholisch-pädagogischen Prinzipien wird das Buch auf nicht-katholischer Seite wahrscheinlich ziemlich glatte Ablehnung erfahren. Dafür dürfte es aber bei uns in mancher Beziehung klärend wirken, auch wenn es an Widerspruch nicht fehlen sollte. — Ein Register wäre erwünscht.

Paderborn.

W. Liese.

Arens, Konrad, S. J., Die Lektüre. Freiburg i. Br., Herder (VIII, 136 S. 8°). M. 1,50; geb. M. 2.

An der stillen Arbeit des Aufklärens über die „papierne Gefahr“ mitzuwirken, ist nach dem Vorwort der Zweck dieses Buches. Es ist zunächst für Jugendfreunde und die gebildete, reifere Jugend bestimmt.

Der 1. Abschnitt schildert an der Hand der im Innern des Menschen wirkenden psychologischen Gesetze den Einfluß, den die Lektüre auf den Menschen im allgemeinen und auf die Jugend insbesondere ausübt. Mit Recht weist der Verf. auch auf die Gefahr hin, die das allzu frühzeitige Lesen der Klassiker für Glaube und Sitte mit sich bringt. Wer in der Jugendseelsorge Erfahrung besitzt, der kann in der Tat ein bitteres Lächeln nicht unterdrücken, wenn er aus dem Munde gewisser Jugenderzieher immer von neuem die banale Redensart von den „Büchern, die jeder gelesen haben, muß“, wiederholen hört. Der 2. Abschnitt: „Die Wahl der Bücher“ handelt über die vom Naturgesetz verbotenen Bücher; die durch kirchliches Bücherverbot untersagten Schriften; hemmende Bücher und den Vorzug der belehrenden Bücher. A. führt hier eine scharfe Klinge. Modernen Anschauungen gegenüber kennt er keinen Pardon. Doch wird auch der Gegner zugeben müssen, daß vom Standpunkt des Christen aus seine Schlußfolgerungen logisch sind, trotz aller Einwürfe, die Vernunft und Herz dagegen erheben mögen. Der Widerlegung derartiger Einwürfe ist der 3. Abschnitt noch eigens gewidmet.

Diese Widerlegung ist im allgemeinen klar und treffend. Doch ist es eine Übertreibung, wenn es S. 79 heißt: Man muß das „Gegen“ wissen! — Aber warum denn? Du gewinnst doch nichts durch das Wissen und verlierst nichts durch das Nichtwissen. Die Kirche bietet die Wahrheit, und diese braucht nicht mehr gesucht zu werden. Wer das „Für“ nach Möglichkeit studiert hat und davon überzeugt ist, braucht nicht besorgt zu sein, das unbekannte „Gegen“ könne am Ende doch recht haben. Eine einmal bewiesene Wahrheit ist ein für allemal bewiesen, und jedes „Gegen“ ist von vornherein falsch. Und wenn Verf. S. 112 sagt: „Was Grotthuß von Hauptmanns »Vor Sonnenuntergang« sagte, das Ganze stelle sich als eine einzige dichterische Kloake dar, und man tue wohl, das Taschentuch vor die Nase zu halten, wolle man mit der kritischen Laterne da hinabsteigen“, gilt für den ganzen konsequenten Naturalismus und Realismus, so muß doch hinzugefügt werden: für den materialistischen und sensualistischen Realismus. Überhaupt hatten wir am Schlusse dieses Abschnittes den Eindruck, als sei über die ganze moderne Literatur eine Nacht hereingebrochen, in der kein Licht mehr leuchtet. Und doch hat auch die moderne Literatur noch ihre Sterne! Auf sie die Augen der Jugend mit warmer Begeisterung hinzulenken, sollte bei einer Neuauflage des Buches nicht versäumt werden. Empfehlung des Guten ist noch wirksamer als Warnung vor dem Bösen.

Der letzte Abschnitt gibt praktische Fingerzeige über die richtige Handhabung der Lektüre. Den Streit über die Zahl der zu lesenden Bücher entscheidet A. wohl zu treffend, wenn er S. 130 bemerkt: „*Non multa, sed multum* oder *Et multa, et multum*, wie man's nehmen will! Wenn nur das *multum* dabei zu seinem Rechte kommt.“

Münster i. W.

P. Sommers.

Kleinere Mitteilungen.

Von der neuen Bearbeitung (3. Aufl.) des vortrefflichen »*Nomenclator literarius theologiae catholicae*« von H. Hurter S. J. stand bisher noch der 5. und letzte Band aus. Jetzt ist von diesem die erste Hälfte, die von 1764—1869 reicht, erschienen. Die gewaltige Masse des Stoffes hat die Zerlegung des 5. Bandes in zwei Teile notwendig gemacht. Der vorliegende Band (Innsbruck, Wagner, 1912. M. 22) umfaßt VIII S.

und 1432 Sp. Auf den Inhalt werden wir nach der Veröffentlichung der zweiten Hälfte zurückkommen.

»Forschner, Karl, Päpstl. Hausprälat, Präses der Kathol. Männer- und Arbeitervereine der Diözese Mainz und Pfarrer von St. Quintin, **Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz**. Sein Leben und Wirken zu seinem hundertjährigen Geburtstage dem katholischen Volke erzählt. 1.—5. Tausend. Mainz, Kirchheim u. Co., 1911 (VIII, 133 S. 8°). M. 1,20.« — Wie schon aus dem Titelblatt zu ersehen ist, hat der bekannte Verfasser, Prälat Forschner, ein „dem katholischen Volke“ gewidmetes Lebensbild entwerfen wollen und demnach seine Schrift gestaltet. Die Tätigkeit Kettelers als junger Priester, als Pfarrer und Propst und insbesondere als Bischof von Mainz wird in gefälliger, schöner Darstellung dem Leser geschildert. Es kam dabei nicht so sehr auf neue Forschungen an als vielmehr auf ein getreues Gesamtbild von des berühmten Bischofs Leben und Wirken. Da im Laufe des Jahres 1911 der 100jährige Geburtstag des ehemaligen Mainzer Oberhirten wiederkehrt, so ist die populär gehaltene Schrift zur weitesten Verbreitung geeignet.

—ng.

»Die liberale Schulpolitik in Preußen und unsere Aufgaben. Von Dr. Otto Müller, M.-Gladbach, Volksvereins-Verglag, 1910 (128 S. gr. 8°). M. 1,20.« — Das Buch gibt zunächst (S. 11—36) einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Volksschulwesens in Preußen bis zum Erlaß des Volksschulunterhaltungsgesetzes vom Jahre 1906, wobei die Beteiligung, die der Staat in den verschiedenen Zeiten der christlichen Religionsgemeinschaften bei der Leitung und Verwaltung der Schule zuwies, besonders hervorgehoben wird. Nachdem sodann (S. 37—51) das Zustandekommen und der Inhalt des Volksschulunterhaltungsgesetzes vom J. 1906 dargelegt sind, wird (S. 51—57) der Einfluß nachgewiesen, den die kommunalen Verwaltungen nach dem neuen Gesetze auf das Volksschulwesen ausübten. Dieser Abschnitt verdient besondere Beachtung als Beitrag zur Bedeutung der kommunalen Wahlen. Charakter und Ziele der Simultanschule werden alsdann beleuchtet auf Grund von Erklärungen von Verfechtern dieser Schule, woran sich der Nachweis schließt, daß die behaupteten Vorteile der Simultanschule durch die konfessionelle Schule noch besser erreicht werden, soweit es wirklich Vorteile sind (S. 58—75). In diesem Abschnitte hätten die Aussprüche von Fachleuten über die schlechten Erfahrungen, die man hinsichtlich des konfessionellen Friedens mit den Simultanschulen gemacht hat, ausführlicher verwertet werden dürfen. Der fünfte Abschnitt (S. 76—95) handelt von liberalen und christlichen Erziehungsidealen. Praktisch von besonderer Bedeutung ist der letzte Abschnitt (S. 96—124): „Unsere Aufgaben auf dem Gebiete der Schule.“ Er gibt Winke, die für jeden Seelsorger ungemein beachtenswert sind und ihm klar zeigen, was er tun kann, um die Volksschul-erziehung möglichst im katholischen Sinne zu gestalten und fruchtbar zu machen. Was da über die Einrichtung von Eltern-Abenden gesagt wird, sollte jeder Seelsorger lesen und beachten; das Buch selbst bietet ihm eine reiche Fülle von Stoff für Vorträge bei solchen Abenden. Ein Sachregister und ein Namenregister erhöhen noch den Wert des Buches. (An sinnstörenden Druckfehlern ist mir aufgestoßen S. 77 Z. 11 „idealen“ statt „liberalen“; u. S. 100 Z. 35 „weise“ statt „weiß“).

R. Wildermann.

Einen neuen Beitrag zu der kritischen Wertung der Wunderheilungen in Lourdes veröffentlichte Prof. Dr. G. Bertrin, Verfasser der schon im 34. Tausend verbreiteten *Histoire critique des événements de Lourdes*, indem er sein Buch *Un miracle d'aujourd'hui* (Theol. Revue 1909 Sp. 462) gegen die Angriffe verteidigt, die ein Dr. med. C. in der Metzger Zeitung gegen es gerichtet hatte. Der Titel seiner neuen Schrift lautet: »Ce que repoussent les adversaires de Lourdes« (Paris, Gabalda, 126 p. 8°. Fr. 1,25). In geschickter und vornehmer Polemik weist er nach, daß die Einwendungen gegen die wunderbare Heilung des Frl. Tulasne in Tours ganz zu Unrecht erhoben worden sind, und beleuchtet so aufs neue in wissenschaftlich wertvoller Weise diesen höchst bemerkenswerten Fall, für den bisher eine natürliche Erklärung nicht gegeben werden konnte, und den der Erzbischof von Tours nach eingehendster Untersuchung für ein gebührend bewiesenes Wunder erklärt hat.

In dem Verlage von Herder in Freiburg i. Br. erschien der 26. Jahrgang 1910—1911 des rühmlichst bekannten »Jahrbuchs der Naturwissenschaften« (XVI, 458 S. Lex. 8°. Geb. M. 7,50). Jeder Zweig der Naturwissenschaften findet hier

eine klare, leichtverständliche Bearbeitung seitens eines speziellen Fachmannes, so daß auch der Laie auf diesem Gebiete sich über die wesentlichsten Fortschritte der Naturwissenschaften in dem letzten Jahre unterrichten kann. Den Interessenten aus Theologenkreisen sei das Jahrbuch aufs wärmste empfohlen.

Das zuerst 1758 erschienene, wiederholt neu aufgelegte und in mehrere andere Sprachen übersetzte »*Direttorio ascetico*« des P. Joh. Bapt. Scaramelli S. J. verdient wegen seiner gründlichen, klaren und nüchternen aszetischen Grundsätze auch heute noch alle Beachtung. Die Mängel übergroßer Weitschweifigkeit und unkritischer Verwertung von allerhand dem heutigen Zeitcharakter nicht mehr entsprechenden Erzählungen sind in der neuen Bearbeitung, die ein ungenannter Priester der Gesellschaft Jesu vorgenommen hat, glücklich beseitigt worden, so daß die jetzt unter dem Titel: »**Geistlicher Führer auf dem christlichen Tugendwege**« (5. Aufl. 2 Bde. Regensburg, Verlagsanstalt, 1911, XVI, 510; VIII, 456 S. 8°. M. 5,40) vorliegende Übersetzung um so mehr geeignet ist, reichen Segen zu stiften.

»**Irrgänge im Tugendleben**. Gedanken und Anregungen für willige Seelen aller Stände« ist der Titel eines Büchleins von Max Steigenberger, Päpstl. Ehrenkämmerer und Bischofl. Geistl. Rat (Regensburg, Fr. Pustet, 1910, 413 S. 16°. M. 1,80; geb. M. 2,40). Er will darin nicht von den Abgründen des Lasters, noch von dem einfachen geraden Tugendwege sprechen, sondern vielmehr vor den „Irrgängen“ warnen, „auf welche tugendstrebige Personen unter dem Scheine der Tugend geraten können“. So bespricht er „in volkstümlicher, an den Katechismus angelehnter Weise“ die Irrgänge bei Ausübung der einzelnen Gebote Gottes (S. 19—332), bei Übung der sieben sittlichen Tugenden, welche den sieben Hauptsünden entgegengesetzt sind und bei Übung der vier Kardinaltugenden (333—397). Zuletzt bietet er (398—408) einige kurze Bemerkungen zu den zwei Hauptmitteln der Frömmigkeit: gute Beicht und öftere Kommunion. Auf gottesfürchtige und auf ängstliche Seelen und nicht zuletzt auf solche, deren Eifer im Tugendleben zu erkalten droht, wird der Inhalt dieses Büchleins aufmunternd und anregend wirken.

—ng.

»**Die Volksmission zu Kreuznach**, abgehalten von den Franziskanerpatres der mittel- und süddeutschen Ordensprovinz (Mutterhaus Fulda, Kloster Frauenberg). Dargestellt und berichtet von einem Augenzeugen. Hrsg. von den beiden kath. Pfarrämtern in Kreuznach. Kreuznach, A. Cappallo, 1911 (108 S. 8°). M. 0,60.« — »**Die Kreuznacher Missionsmethode**. Hrsg. und verlegt von den beiden kath. Pfarrämtern Kreuznachs unter Mitwirkung der Missionäre der Kreuznacher Volksmission. Kreuznach, A. Cappallo, 1911 (108 S. gr. 8°). M. 0,60.« — Zur Osterzeit 1911, vom 8.—17. April, fand in dem bekannten Badeorte Kreuznach eine allgemeine neuntägige Volksmission statt, gepredigt von 7 Missionären aus dem Franziskanerorden, denen noch 8 Patres als Beichtväter zugesellt waren. Die Mission verlief glänzend. In dem erstgenannten Buche schildert ein Auge- und Ohrenzeuge die Missionsfeierlichkeiten mit kurzem Hinweis auf den Inhalt der Predigten. In dem zweiten Werke wird die bei dieser Mission und insbesondere bei der Vorbereitung auf dieselbe angewandte Methode bekannt gegeben. Zugleich werden auch die 8 Flugblätter bzw. die 8 Nummern des „*Missions-Blattes*“, welche vom 1. Januar 1911 in regelmäßigen Abständen von 14 Tagen an die katholischen Einwohner gratis verteilt wurden, hier nochmals abgedruckt. Beide Bücher bieten für die Einwohner von Kreuznach ein hübsches Andenken an die Mission. Zugleich aber können sie den Seelsorgern, welche in Industriebezirken und stark konfessionell gemischten Pfarreien — die Katholiken bilden etwa zwei Fünftel der Gesamteinwohnerschaft Kreuznachs — Volksmissionen abhalten lassen wollen, als Fingerzeige dienen für die dabei anzuwendende Methode. Diese „*Kreuznacher Missionsmethode*“ ist übrigens nicht neu; die Verteilung von Flugblättern, wodurch die Katholiken auf die Mission aufmerksam gemacht werden sollen, geschieht auch in den großen rheinisch-westfälischen Industriebezirken. Die Predigtweise der Missionäre wird sich stets den Ortsverhältnissen anpassen müssen.

—ng.

Personalien. Der a. o. Prof. in der theol. Fakultät der Univ. Innsbruck Dr. Joseph Donat S. J. wurde zum o. Prof. der Dogmatik, der Privatdozent in derselben Fakultät Dr. Franz Krus S. J. zum a. o. Prof. für Katechetik ernannt. Der o. Prof. der Dogmatik an der Univ. Wien Prälat Dr. Ernst Commer ist in den Ruhestand getreten. Der Prof. der Dogmatik an dem Priesterseminar in Freiburg (Schweiz) Dr. Andreas Bovet wurde

zum Bischofe von Lausanne Genf ernannt. — Am 14. Dezember verschied der o. Prof. des Kirchenrechts in der theol. Fakultät der Univ. Münster Domkapitular Prälat Dr. Hartmann im 83. Lebensjahre.

Erklärung.

Einem guten literarischen Brauche folgend, würde ich auf die ganz ungenaue Wiedergabe des philosophischen und theologischen Inhaltes meiner Schrift über den geschichtlichen Christus in Nr. 19 nichts erwidern, wenn nicht folgende Feststellungen prinzipieller Art sich als notwendig erweisen würden:

1. Nie und nirgends habe ich mich mit der Wunderauffassung von Tröltzsch und Harnack identifiziert. Es ist bekannt, daß beide die biblischen Wunder leugnen. Ich erkenne selbstverständlich das Wunder in der vollen Schärfe der vatikanischen Definition an, wie jeder Leser meiner Schrift weiß. Aber ich habe dargelegt, daß Harnack und Tröltzsch, nachdem sie den „allgemeinen Supranaturalismus“ im theistischen Sinne annehmen, konsequenterweise auch zur Anerkennung der heilsgeschichtlichen, biblischen Wunder fortschreiten müßten, weil die modernen, philosophischen Einwendungen gegen die Wunder auch den „allgemeinen Supranaturalismus“ treffen würden. Der Herr Rezensent hat offenbar nicht einmal die Seite 164, welcher er sein Zitat entnimmt, zu Ende gelesen.

2. Selbstverständlich habe ich nirgends die lächerliche Behauptung aufgestellt, daß die individualistische Theologie das Dogma von der hypostatischen Union anerkenne. Aber ich habe es für inkonsequent erklärt, daß diese Theologie von einem „inneren Wunder“ in Jesus spricht und die biblisch bezeugte Art dieses Wunders d. h. die wirkliche Gottessohnschaft in metaphysischem Sinne ablehnt, nachdem sie doch zugeben muß, daß „die Kirchenlehre vom Gottmenschen sich mit vollem Recht auf das Neue Testament in seinem ganzen Umfang berufen kann“. Vgl. S. 165 und das Kapitel „Jesus Christus, der Gottessohn“ S. 195.

3. Selbstverständlich habe ich nirgends die Behauptung der individualistischen Theologie verteidigt, daß die geistigen Wunder festzuhalten, die Naturwunder zu leugnen seien. Ich habe diese Position mit allem nur möglichen Nachdruck abgelehnt (vgl. S. 167). Aber ich habe unter Hinweis auf das Johannesevangelium betont, daß im biblischen Wunder nicht der Naturvorgang, sondern die sittliche Persönlichkeit die Hauptsache sei. Die Insinuation, ich hätte dabei im unklaren gelassen, ob ich an eine göttliche Persönlichkeit oder in rationalistisch-modernistischem Sinn an eine menschliche denke, ist doch stark. Jeder Exeget weiß, daß das Johannesevangelium die göttliche Persönlichkeit in jedem Satze geflissentlich betont, und daß es das Selbstbewußtsein Jesu nur als gottmenschliches kennt.

4. Gegenüber der Insinuation, als ob ich es für möglich hielte, die Systeme Euckens u. a. „ohne entsprechende Aus- und Absonderung“ mit dem thomistischen zu verschmelzen, verweise ich auf S. 205 ff. meiner Schrift, wo das Gegenteil klar genug ausgeführt ist.

Die angeführten Gedanken liegen in meiner Schrift nicht etwa verborgen im Hintergrunde, sondern sie sind die logischen Grundgedanken der ganzen Beweisführung, von welcher allerdings in der fraglichen Rezension auch nicht der leiseste Schatten wiedergegeben wird. Wenn freilich der Herr Rezensent in einem Zitat gerade meine ausdrückliche und klar begründete Verwahrung (S. 166), daß meine Worte nicht in modernem Sinne zu deuten seien, einfach aus dem Zitate wegläßt und dann meine vorausgehenden und nachfolgenden Worte doch modernistisch deutet, dann weiß man wenigstens, woran man ist.

Regensburg.

Kiefl.

Gegenerklärung.

1. K. hätte besser getan, wenn er sich den Satz erspart hätte: „Der Herr Rezensent hat offenbar nicht einmal die Seite 164, welcher er sein Zitat entnimmt, zu Ende gelesen.“ Denn er behauptet offenbar etwas, was er aus naheliegenden Gründen nicht beweisen kann, was auch von vorneherein schon unwahrscheinlich ist, da sich wohl jeder hüten wird, mit ihm einen Waffengang zu riskieren, wenn er nicht gerüstet ist.

2. Nirgendwo ist gesagt, K. habe sich mit der Wunderauffassung von Tröltzsch und Harnack identifiziert; gesagt ist nur, seine Ausführungen über das Wunder machen einen eigentümlichen Eindruck. Er hat eben die angegebenen Punkte nicht ins

rechte Licht gestellt und so meine Kritik veranlaßt. Ich kann darum nichts zurücknehmen.

3. Nirgendwo ist gesagt, K. habe die lächerliche Behauptung aufgestellt, die individualistische Theologie erkenne das Dogma von der hypostatischen Union an. Gelegentlich ist, daß die genannte Theologie auf Grund ihrer Voraussetzungen und bei ihrem Begriff vom „inneren Wunder“ durch die Entwicklung der Dinge immer mehr dazu gedrängt werde, „trotz ihrer Leugnung des äußeren Wunders — *volens volens* — das innere Wunder in Jesu anzuerkennen, so sehr sie auch den Namen scheut“. Ich habe auch hier nichts zu ändern.

4. Nirgendwo ist gesagt, K. habe die Behauptung der individualistischen Theologie verteidigt, die geistigen Wunder seien festzuhalten, die Naturwunder zu leugnen. Nirgendwo ist ihm insinuiert, er hätte im Unklaren gelassen, ob er an eine göttliche Persönlichkeit oder im rationalistisch-modernistischen Sinn an eine menschliche denke. Was ich verbessert wünsche, kann nach meinen Worten nicht zweifelhaft sein.

5. Nirgendwo ist K. insinuiert, er halte es für möglich, die Systeme (sic!) Euckens u. a. „ohne entsprechende Aus- und Absonderung“ mit dem thomistischen zu verschmelzen. Es ist von „Strömungen“ die Rede und zwar vor allem von „Persönlichkeitsidealismus“. Und nach dieser Seite sind Kiefls Angaben nicht klar genug.

6. Hätte ich bei K. eine Leugnung katholischer Grundanschauungen angenommen oder eine Verwässerung derselben, so hätte ihm meine Rezension keine bloßen „Wünsche“ vorgelegt. Ich muß daher aus diesem Grunde und nach den vorhergehenden Richtigstellungen den Schlußsatz in K.s Erklärung mit aller Entschiedenheit zurückweisen.

K.s Erklärung schießt also neben das Ziel. Sie trifft nicht mich, sondern einen anderen.

München.

Joh. Nep. Espenberger.

Bücher- und Zeitschriftenschau.*)

Biblische Theologie.

- Meyer, E., Zu den aramäischen Papyri von Elephantine. [Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1911, 47]. Berlin, 1911 (S. 1026—1053 gr. 8°). M. 1.
- Kittel, R., Die alttest. Wissenschaft, in ihren wichtigsten Ergebnissen. 2. verm. Aufl. (6 Vorträge f. Volksschullehrer). Leipzig, Quelle & Meyer, 1912 (255 S. m. 18 Abbild. u. 9 Taf. 8°). M. 3.
- Marti, K., Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, Literatur, Paradigmen, Texte u. Glossar. 2., verb. Aufl. [Porta linguarum orientalium XVIII]. Berlin, Reuther & Reichard, 1911 (XIV, 216 S. 8°). M. 4,50.
- Büchner, G., Biblische Real- u. Verbal-Hand-Concordanz od.: Exegetisch homilet. Lexikon. Durchgesehen u. verb. v. H. L. Heubner. 25. Aufl. Leipzig, Heinsius, 1912 (XVI, 1148 S. Lex. 8°). M. 6.
- Borrow, G., Letters to the British and Foreign Bible Society. Edit. by T. H. Darlow. London, Hodder & S., 1911 (490 p. 8°). 7 s. 6 d.
- Eberhart, A., Der Kanon des Alten Testaments z. Z. des Ben Sira. [Alttest. Abhandl. III, 3]. Münster, Aschendorff, 1911 (IV, 77 S. gr. 8°). M. 2,10.
- Brooke, A. E. and McLean, N., The Old Testament in Greek: according to the text of Codex Vaticanus. Vol. I, The Octateuch: Part III, Numbers and Deuteronomy. Cambridge, Univ. Press, 1911 (280 p. 4°). 15 s.
- Heyes, H. J., Joseph in Ägypten. [Bibl. Zeitschr. IV, 9]. Münster, Aschendorff, 1911 (32 S. gr. 8°). M. 0,50.
- Euringer, S., Der Streit um das Deuteronomium. [Dass. IV, 8]. Ebd. 1911 (39 S. gr. 8°). M. 0,50.
- Hastings, J., The Great texts of the Bible: Deuteronomy-Esther (552 p.) Romans (Completion 480 p.). London, T. & T. Clark, 1911, 8°. Je 10 s.
- Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött., phil.-hist. Kl. 1911, 3, S. 336-365).
- Kautzsch, E., Biblische Theologie des A. Test. Aus dem Nachlaß des Verf. hrsg. v. K. Kautzsch. Tübingen, Mohr, 1911 (XV, 412 S. gr. 8°). M. 8.

*) Für die Bücher- und Zeitschriftenschau wirken mit Herr Kaplan Loyo-Berlin und Herr Dr. Weber-Münster.

- Sales, M., La Sacra Bibbia commentata. Il N. Test. Vol. I. I quattro Evangelisti. Gli Atti degli Apostoli. Torino, lib. del S. Cuore, 1911 (XVI, 608 p. 8°). L. 6.
- Hoskier, H. C., Concerning the genesis of the versions of the New Testament Gospels. 2 vols. London, Quaritch, 1911 (470, 325 p. 8°). 12 s.
- Gschwind, K., Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des N. T. u. zur Geschichte des Taufsymbols. [Neutest. Abhandl. II, 3—5]. Münster, Aschendorff, 1911 (XII, 255 S. gr. 8°). M. 6,80.
- Méchineau, L., Il vangelo di S. Matteo secondo le risposte della Commissione biblica (Civ. catt. 1911 nov. 18, p. 413-426).
- Cellini, A., L'autenza del capo XXI dell' Evangelo Giovane e la investitura di S. Pietro nell' ufficio di pastore ecumenico. Siena, S. Bernardino, 1912 (XXIV, 154 p. 8°). L. 2.
- Steinmetz, R., Das Aposteldekret. 4. Taus. [Bibl. Zeit- u. Streitfr. VII, 5]. Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge, 1911 (53 S. 8°). M. 0,50.
- Fischer, H., Die Krankheit des Apostels Paulus. 4. Taus. [Dass. VII, 4]. Ebd. 1911 (28 S. 8°). M. 0,50.
- Schweitzer, A., Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen, Mohr, 1911 (XII, 197 S. gr. 8°). M. 4.
- McFadyen, J. E., The Epistles to the Corinthians. With notes and comments. London, Hodder & S., 1911 (428 p. 8°). 6 s.
- Anderson, R., The Hebrews Epistle in the light of the types. London, Nisbet, 1911 (194 p. 8°). 3 s. 6 d.
- Hoskier, H. C., Concerning the date of the Bohairic version: covering a detailed examination of the text of the Apocalypse, and a review of some of the writings of the Egyptian monks. London, Quaritch, 1911 (210 p. 8°). 7 s. 6 d.
- Schumacher, G., Karte des Ostjordanlandes. 1:63,360. (In 12 Blättern). Blatt A 4. Farbdr. Leipzig, Hinrichs, 1911. M. 12.
- Klotz, P., Was ich unter Palmen fand. Aus dem Skizzenbuch eines Orientfahrers. Freiburg, Herder, 1911 (157 S. 8°). M. 1,50.
- Weigl, J., Das Judentum. Berlin, Guttentag, 1911 (XI, 311 S. gr. 8°). M. 5.
- Historische Theologie.**
- Fries, C., Die griech. Götter u. Heroen, vom astralmytholog. Standpunkt aus betrachtet. Berlin, Mayer & Müller, 1911 (307 S. gr. 8°). M. 7.
- Lehmann, E., Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion. Tübingen, Mohr, 1911 (VII, 274 S. 8°). M. 5.
- Preuschen, E., u. G. Krüger, Das Altertum. [Handbuch der Kirchengesch. 1]. Ebd. 1911 (XV, 295 S. Lex. 8°). M. 5.
- Heitmüller, W., Taufe u. Abendmahl im Urchristentum. [Religionsgesch. Volksbücher I, 2/3]. Ebd. 1911 (II, 84 S. 8°). M. 1.
- Bottagisio, T., Appunti sereni sulla storia della Chiesa antica di mons. L. Duchesne. Padova, tip. del Seminario, 1911 (XXIV, 560 p. 16°).
- Callewaert, C., La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions (fin) (Rev. d'hist. eccl. 1911, 4, p. 633—651).
- Vaccari, A., Le odi di Salomone (Civ. catt. 1911 dic. 2, p. 513-528).
- Flamion, J., Les actes apocryphes de l'apôtre André et les textes apparentés. Bruxelles, Dewit, 1911 (XVI, 330 p. 8°).
- Oehlander, C. J. J., *Canones Hippolyti* och besläktade skrifter. Studier i den äldsta kyrkoordningslitteraturen. T. I. Halmstad bei dem Verfasser, 1911 (XIII, 389 p. 8°). Kr. 5.
- Cimmino, A., Ancora S. Ambrogio e Dante. [Estr. del «Giornale Dantesco»]. Napoli, Jovene, 1911 (40 p. 12°). L. 1.
- Bourgeois, A., S. Jérôme et l'invention des lunettes. [Extrait du t. 129 des «Travaux de l'Académie de Reims»]. Reims, impr. Monce, 1911 (8 p. 8°).
- Poritzky, J. E., Des h. Augustin Bekenntnisse. Neu übers. u. eingeleitet. [Sammlung menschl. Dokumente. 1]. München, G. Müller, 1911 (LXIII, 538 S. 8°). M. 5.
- Weinand, H., Antike u. moderne Gedanken über die Arbeit, dargestellt am Problem der Arbeit beim h. Augustinus. [Apolog. Tagesfr. 10]. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1911 (60 S. 8°). M. 1,20.
- Bury, J. B., Cambridge Medieval history. Vol. 1, The Christian Roman Empire and the foundation of the teutonic kingdoms. Vol. 1. Cambridge, Univ. Press, 1911 (578 p. Roy. 8°). 20 s.
- Bendel, F. J., Vita sancti Burkardi. Die jüngere Lebensbeschreibung des h. Burkard, ersten Bischofs zu Würzburg. Mit e. Untersuchung über den Verf. Paderborn, Schöningh, 1912 (XXII, 58 S. gr. 8°). M. 4.
- Heigl, P., Zum Register Johannis VIII (Mitt. d. Instit. f. österr. Geschichtswiss. 1911, 4, S. 618—622).
- Paschini, P., Le vicende politiche e religiose del Friuli nei secoli nono e decimo. Venezia, Arti grafiche, 1911 (108 p. 8°).
- Lot, F., Nouvelles recherches sur le texte de la *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier* par Hariulf (Bibl. de l'école des chartes 1911 mai-août, p. 245—270).
- Bril, L., Les premiers temps du christianisme en Suède. Etude critique des sources littéraires hambourgeoise (fin) (Rev. d'hist. eccl. 1911, 4, p. 652—669).
- Fournier, P., Le Décret de Burchard de Worms. Ses caractères, son influence I (Ebd. 3, p. 451—473; 4, p. 670—701).
- Manitius, M., Zu Aynard von St. Evre (Münch. Museum f. Philol. 1911, 1, S. 65—79).
- Wilhelm, F., Deutsche Mystikerpredigten (Ebd. S. 1—36).
- , Hymnus auf St. Godehard v. Hildesheim (Ebd. S. 64).
- , Die Schäftlarer Augustinerregel (Ebd. S. 103—117).
- Van der Essen, L., De straf- en rechterlijke verzoeningsbedevarten in de middeleeuwen, bijzonderlijk in de Nederlanden. Antwerpen, „Kiliaan“, 1911 (37 p. 8°). Fr. 0,25.
- Kehr, P., Nachträge zu d. Papsturkunden Italiens V (Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött., phil.-hist. Kl. 1911, 3, S. 267—335).
- Scherer, Der sel. Albertus Magnus als Pädagogiker (Monatsbl. f. d. kath. Rel.-Unt. 1911, 11, S. 337—341).
- Kleinschmidt, B., Sankt Franziskus v. Assisi in Kunst u. Legende. M.-Gladbach, Kühlen, 1911 (XVI, 135 S. Lex. 8° m. 82 Abbild.). Geb. M. 5.
- Renz, O., Die Synteresis nach dem h. Thomas v. Aquin. Münster, Aschendorff, 1911 (VI, 240 S. gr. 8°). M. 7,75.
- Fernández, B., Bernardi Oliverii Augustiniani Oscensis, Barchinonensis et Dertunensis quondam episcopi Excitatorium mentis ad Deum. Nunc pr. ed. Madrid, Hellenica, 1911 (XXXII, 231 p. 12°). P. 2,50.
- Prutz, H., Die falsche Jungfrau von Orleans 1436—57. [Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, 10]. München, 1911 (48 S. 8°). M. 1.
- Män, W. v., Das Leiden Jesu Christi unsers Erlösers. Augsburg, Hans Schönsperger d. j. 1515. [Zwickauer Faksimiledrucke 5]. Zwickau, Ullmann, 1911 (XVI, 135 S. m. Abbild. 8°). M. 10,50.
- Hermelink, H., Reformation u. Gegenreformation. [Handbuch der Kirchengeschichte. 3. Teil]. Tübingen, Mohr, 1911 (XIII, 328 S. Lex. 8°). M. 5.
- McGiffert, A. C., Martin Luther, the man and his work. London, Unwin, 1911 (410 p. 8°). 12 s. 6 d.
- Troeltsch, E., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München, Oldenbourg, 1911 (103 S. 8°). M. 2,80.
- Robertson, A., Fra Paolo Sarpi, the greatest of the Venetians. London, Allen, 1911 (322 p. 8°). 7 s. 6 d.
- Ritter, S., Un umanista teologo: Jacopo Sadoletto (1477—1547). In app. il trattato inedito di Sadoletto *De peccato originali*. Roma, Ferrari, 1912 (184 p. gr. 8°). L. 4.
- Brou, A., S. François-Xavier, 1506—1548. T. 1. Paris, Beauchesne, 1912 (XVI, 447 p. 8°).
- Lemmens, L., Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des XVI. Jahrh. [Reformationsgesch. Studien u. Texte 20]. Münster, Aschendorff, 1911 (X, 120 S. gr. 8°). M. 3,30.
- Hahn, K., Visitationen u. Visitationsberichte aus d. Bist. Straßburg in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. (Schluß) (Z. f. d. Gesch. d. Oberrheins 1911, 4, S. 573—598).
- Van Isacker, Ph., Notes sur l'intervention militaire de Clément VIII en France à la fin du XVI^e siècle (Rev. d'hist. eccl. 1911, 4, p. 702—713).
- Morel-Fatio, A., Nouvelles Etudes sur s. Thérèse. [Extr. de la «Corresp. hist. et arch.», 1911]. Paris, Champion, 1911 (13 p. 8°).
- Dubruel, M., L'extension de la régle à tous les évêques de France (Bull. de litt. eccl. 1911, 8, p. 365-379; 9, p. 413-434).
- Παπαδόπουλος, Χρ. Α., *Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα. I. Ἡ Ζαμμὴλ Καπασούλης πάπας καὶ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας* (1661—1723) (Ἑκκλ. Φάρος 1911 Oct., p. 241—280).
- Heindel, M., The Rosicrucian cosmo-conception: or, Mystic Christianity. 3rd edit. London, Fowler, 1911 (602 p. 8°). 6 s. 6 d.
- , The Rosicrucian mysteries: an elementary exposition of their secret teachings. Ebd. 1911 (198 p. 8°). 3 s. 6 d.
- Pisani, P., L'Eglise de Paris et la Révolution. IV: 1799-1802. Paris, Picard et fils, 1911 (465 p. 16°). Fr. 3,50.

- Mackay, J. H., Religious thought in Holland during the nineteenth century. London, Hodder & S., 1911 (242 p. 8°). 6 s.
- Boringe, C., La jeunesse d'un libérale Catholique. Ch. de Montalembert (Rev. d. deux mondes 1911 nov. 1, p. 107—142).
- Mundwiler, J., Bischof v. Ketteler als Vorkämpfer der christl. Sozialreform. München, Buchh. des Verbandes südd. kath. Arbeitervereine, 1911 (140 S. 8°). M. 1,50.
- Brisson, A., Leben der ehrwürdigen Mutter Maria Salesia Chappuis aus dem Orden der Heimsuchung Mariä 1793—1875. Nach dem Französ. Regensburg, Pustet, 1911 (XVI, 371 S. m. Abbild. 8°). M. 3.
- Trama, S., Il Servo di Dio D. Agnello Coppola sacerdote napoletano. Napoli, D' Auria, 1911 (112 p. 12°).
- Kißling, J. B., Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche. (In 3 Bdn.). 1. Bd. Die Vorgeschichte. Freiburg, Herder, 1911 (X, 486 S. 8°). M. 6,50.
- Snead-Cox, J. G., The Life of Cardinal Vaughan. 2 vols. London, Herbert, 1911 (494; 504 p. 8°). 10 s.

Systematische Theologie.

- Bremond, A., Les perplexités „du Philèbe“. Essai sur la logique de Platon. (Rev. néo-scol. 1911 Nov., p. 457—478).
- Lottin, J., Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quetelet (Ebd. p. 479—515).
- Krebs, Le traité „De esse et essentia“ de Thierry de Fribourg (Ebd. p. 516—536).
- Du Roussaux, L., Le néo-dogmatisme (Ebd. p. 537—563).
- Bouyssonie, A., A propos des conditions philosophiques de l'évolution (Ebd. p. 564—577).
- Le Guichoua, P., Réponse à M. Bouyssonie (Ebd. p. 578—588).
- Schneider, A., Die philosoph. Grundlagen der monistischen Weltanschauungen. München, Isaria-Verlag 1911 (IV, 91 S. 8°). M. 1.
- Boxall, G. E., L'Evolution de la science et de la religion. Paris, Fischbacher, 1911 (XIII, 300 p. 16°).
- Stewart, J. M. K., A Critical exposition of Bergson's philosophy. London, Macmillan, 1911 (345 p. 8°). 5 s.
- Hoppe, E., Religion u. Christentum. Hamburg, Ev. Buchh. 1911 (31 S. gr. 8°). M. 0,50.
- Mertens, F., Dürfen die Katholiken denken? Kritische Erwägungen. Würzburg, Memminger, 1912 (48 S. 8°). M. 0,50.
- Manser, G. O., Die Lehre des von Papst Pius X verurteilten Modernismus u. der moderne philos. Phänomenalismus. Freiburg (Schweiz), Univ.-Druckerei, 1911 (43 S. 8°). M. 0,80.
- Konrad, A., Entropie, Weltanfang, Gott. Ein physikal. Gottesbeweis. Graz, Moser, 1912 (44 S. 8°). M. 0,80.
- Schaefer, E., Zur Trinitätsfrage. 3 Vorlesg. Leipzig, Deichert, 1912 (50 S. gr. 8°). M. 1.
- Ihmels, L., Fides implicita u. der evang. Heilsglaube. Vorlesung. Ebd. 1912 (44 S. 8°). M. 0,90.
- Tuckett, I. Ll., The Evidence for the supernatural: a critical study made with „uncommon sense“. London, K. Paul, 1911 (408 p. 8°). 7 s. 6 d.
- Hitchcock, F. R. M., The Atonement and modern thought. Being the Donnellan Lectures. London, Gardner, 1911 (336 p. 8°). 7 s. 6 d.
- Hugon, E., La Vergine sacerdote. Esame teologico d' un titolo e d' una dottrina. Pavia, Fusi, 1911 (32 p. 16°).
- Swinstead, J. H., In a wonderful order: a study of angels. London, Hodder & S., 1911 (154 p. 8°). 2 s. 6 d.
- Mandel, H., Die Erkenntnis des Übersinnlichen. Grundriß der systemat. Theologie. I. Haupttl. Glaube und Religion des Menschen. II. Teil. System der Ethik als Grundlegung der Religion. 1. Hälfte: Ethische Typenlehre (VII, 298 S.). M. 5,80. — Dasselbe. 2. Hälfte: System der Sittlichkeit in den Grundzügen (IX, 446 S.). M. 8,60.
- Menzel, A., Der ethische Idealismus u. die moderne Lebensanschauung (Preuß. Jahrb. 1911 Dez., S. 389—413).
- Barbour, G. F., A Philosophical study of Christian ethics. London, Blackwood, 1911 (454 p. 8°). 7 s. 6 d.

Praktische Theologie.

- Theol. Jahresbericht für 1910. Abt. VI: Praktische Theologie bearb. von C. Hachmeister u. a. Leipzig, Heinsius, 1911 (V, 200 S. gr. 8°). M. 8,40.
- Luzzatti, L., Freiheit des Gewissens u. Wissens, Studien zur Trenng. v. Staat u. Kirche. Übers. v. J. Blumstein. Leipzig, Duncker & Humblot, 1911 (XIV, 155 S. gr. 8°). M. 3.

- Bonardi, A., Principii e norme di buona creanza. Con appunti d' igiene per i seminarii in conformità delle istruzioni pontificie. 2ª ediz. Firenze, libr. ed. Fiorentina, 1911 (XXIV, 146 p. 16°). L. 1,50.
- Boudinhon, A., Sur l'histoire de la dime (Canon. cont. 1911 nov., p. 647—663).
- Ober, L., Wer hat das Recht, die Mitglieder des Kirchenrats zu berufen? (Straßb. Diözesanbl. 1911, 12, S. 537—544).
- Jašek, A., Was ist die cyrillo-methodeische Idee? Velehrad, Melichárek, 1911 (85 S. 8°). M. 1,10.
- Kirsch, P. A., Katholisch, nicht päpstlich! Antwort auf die Frage: Was ist der Altkatholizismus? Bonn, Georgi, 1911 (104 S. gr. 8°). M. 1.
- Gajkowski, R., Mariavitensekte. Blätter aus der neuesten Kirchengeschichte Rußlands. Krakau, Poln. Verlags-Ges., 1911 (100 S. 8°).
- Rech, V., Kathol. Caritas u. öffentl. Armenpflege unter besond. Berücksichtigung der Verhältnisse in Elsaß-Lothringen (Straßb. Diözesanbl. 1911, 11, S. 492—504).
- Van der Loos, J. C., Methodus excipiendi confessiones ordinarias variis in linguis. Ed. III. s'Hertogenbosch, Teulings, 1911 (246 p. 18°).
- Beutinger, E., Handbuch der Feuerbestattung u. ihre geschichtliche Entwicklung von der Urzeit bis zur Gegenwart. Technische u. künstler. Anfordergn. an neuzeitl. Krematorien. Leipzig, Scholtze, 1911 (VII, 282 S. m. 316 Abbildgn. Lex. 8°). M. 13,50.
- Wegener, R., P. Viktorin Delbrouck, ein Blutzuge des Franziskanerordens aus unseren Tagen. Nach dem Franz. des Msgr. G. Monchamp. [Aus allen Zonen 4.] Trier, Paulinus-Druckerei, 1911 (98 S. 12°). M. 0,50.
- Maria Paula, Die Missionen der Franziskanerinnen von der Buße u. christl. Liebe. [Dass. 5.] Ebd. 1911 (144 S.). M. 0,50.
- Völling, A., Die Christenverfolgung in Nord-Schansi (China) im Jahre 1900. [Dass. 5.] Ebd. 1911 (128 S.). M. 0,50.
- Breton, G., Le droit d'enseigner (Bull. de litt. eccl. 1911, 9, p. 385—412).
- Willems, C., Die experimentelle Gedächtnisforschung u. ihre Bedeutung, bes. für den Religionsunterricht (Monatsbl. f. d. kath. Rel.-Unt. 1911, 10, S. 289—296; 11, S. 321—326).
- Basel, R., Förderung des kath. Geistes unter der Mittelschuljugend (Christl.-pädagog. Bl. 1911, 11, S. 313—317).
- Jaksch, W., Katholische Kirchengeschichts-Katechesen für die Oberstufe der Volksschule nebst e. Theorie des Kirchengeschichts-Unterrichtes. I. Bd.: Bilder aus dem Altertum u. dem Mittelalter. Wien, Kirsch, 1912 (VIII, 209 S. 8°). M. 2,80.
- Gerjol, K., Ein Rundgang im Kloster. Lesungen f. Ordenspersonen zur Zeit der Geisteserneuerg. Ebd. 1912 (IV, 183 S. 16°). M. 1,80.
- Jaegen, H., Mystisches Gnadenleben. Trier, Paulinus-Druckerei, 1911 (106 S. 8°). M. 1,20.
- Castelein, A., Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes. Bruxelles, Goemare, 1911 (228 p. 8°).
- Sayer, A. G. W., The Sufficiency and defects of the English Communion office. Cambridge, Univ. Press, 1911 (162 p. 8°). 3 s.
- O'Leary, De L., The Daily office and Theotokia of the Coptic Church. London, Simpkin, 1911 (218 p. 8°). 5 s.
- Boudinhon, A., Encore les fêtes supprimées (Canon. cont. 1911 sept.-oct., p. 505—517).
- Müllers, A., Die Kirchenmusik — ein Gottesdienst (Gregor. Rundsch. 1911, 12, S. 169—175).
- Vivell, C., Die gestielte Choralnote (Ebd. 11, S. 161—164).
- Gmelch, J., Das Episein im Meßtonale von Montpellier kein Viertelstonzeichen? (Cäcilienvereinsorgan 1911, 11, S. 215—218).
- Bewerunge, H., Zu Palestrinas Missa *O admirabile Commencium* (Ebd. S. 218—220).
- Kroger, Th., Zu Aichingers Fraktur-Kontrapunkten (Ebd. S. 221—227).
- Crooy, L. et F., L'orfèvrerie religieuse en Belgique depuis la fin du XV^e siècle jusqu'à la Révolution française. Bruxelles, Vromant, 1911 (192 p. 4^o fig., XL pl.). Fr. 10.
- Olser, O., Zur Herkunft des Bronzekruzifixes vor dem Salemer Münster (Z. f. d. Gesch. d. Oberrheins 26, 1911, 4, S. 599—64).
- Weise, G., Der Bericht des sog. *liber constructionis* über die ältesten Klosterbauten in St. Blasien (Ebd. S. 605—620).
- Brockhaus, H., Michelangelo u. Medici-Kapelle. 2. verb. Aufl. Mit 35 Abbild. Leipzig, Brockhaus, 1911 (VIII, 118 S. Lex. 8°). M. 4.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen. **Neue Erscheinungen.** Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

CONCILIIUM TRIDENTINUM

Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum

Nova Collectio edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis.

Tomus II: **Concilii Tridentini Diariorum** pars secunda: Massarelli Diaria V—VII, L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvini, A. Guidi, P. G. de Mendoza, N. Psalmai Commentarii collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle. Cum tabula phototypica. 4^o (CLXXVIII u. 964). M. 70,—; geb. in Halbranz M. 77,—.

Tomus V: **Concilii Tridentini Actorum** pars altera: Acta post sessionem tertiam usque ad Concilium Bononiam translatus, collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses. 4^o (LX u. 1080). M. 70,—; geb. M. 77,—.

Früher sind erschienen:

I: **Concilii Tridentini Diariorum** pars prima: Herculis Severoli commentarius. Angeli Massarelli Diaria I ad IV,

collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle. Cum tabula phototypica civitatis Tridentinae saeculo XVI. (CXXXII u. 932). M. 60,—; geb. M. 66,40.

IV: **Concilii Tridentini Actorum** pars prima: Monumenta concilium praecedentia, trium priorum sessionum acta, collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses. (CXLIV u. 620). M. 48,—; geb. M. 54,40.

Die ganze Sammlung wird aus 12 Bänden bestehen und in vier Abteilungen zerfallen: *Diaria* (Bd. I—III); *Acta* (Bd. IV—IX); *Epistulae* (Bd. X—XI) und *Tractatus* (Bd. XII).

Dieses Monumentalwerk über das für die beginnende Neuzeit epochemachende Konzil ist in der historischen und theologischen Abteilung größerer Bibliotheken nicht zu missen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

H. Keiter, Leitsterne auf dem Lebenspfade.

Zweitausend Aussprüche neuerer deutscher Dichter für Geist und Herz.

Mit vielen ungedruckten Beiträgen lebender deutscher Dichter.

Dritte verbesserte Auflage, herausgegeben von M. Herbert (Therese Keiter).

Mit Titelbild und 12 Bildern im Text.

brosch. 5,00 Mk., gebd. in Orig.-Leinwandbd. mit Goldschm. 7,—.

Die Leitsterne wurden von der Kritik einmütig als vornehmes und gediegenes Geschenkwerk für gebildete Kreise empfohlen.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aus der deutschen Südsee. Mitteilungen der Missionare vom hl. Herzen Jesu. Band I. P. Matthäus

Rascher M. S. C. und Baining (Neu-Pommern), Land und Leute. Geb. in Originalleinwandband, XII u. 460 Seiten, 6 M.

Deutsche Kolonial-Zeitung, Berlin, 8. 1. 1910. ... Neben dem Missionsfreund kommt auch der Ethnologe auf seine Rechnung, da Rascher, wie kein zweiter, tiefe Einblicke in die Sitten und Gebräuche seiner Baininger Bergbewohner bietet. ... Besonders erwähnt werden darf der ausgezeichnete Bilderschmuck des Bandes, der sich an manchen Stellen geradezu unter das Künstlerische einreihet.

Südamerikan. Rundschau, 1. 3. 1910, rühmt besonders die begeisterten Naturschilderungen und die treffenden Charakteristiken.

Bayr. Courier, München, 5. 12. 1909. ... ein reichhaltiges, belehrendes und überaus interessantes Buch.

Deutsche Afrikareisende der Gegenwart von Prof. Friedrich Ruhle. 4 Bände.

Brosch. 2,00 Mk., fein geb. 3,00 Mk. 1. Band **Gustav Nachtigal** (2. Aufl.). 2. Band **Hermann von Wissmann** (2. Aufl.). 3. Band **Emin Pascha**. 4. Band **Dr. Karl Peters**.

Verzeichnis von Jugend- u. Volksschriften des Vereins kath. Lehrer Breslaus. 1910. Heft 6. „Die biogr. Form der Darstellung, der tadellose Stil, die anziehende Schilderung ethnographischer u. kultureller Zustände in jenen bisher unbekannten Gebieten, die zarte Rücksichtnahme auf das sittl. Gefühl der Leser, endlich die saubere Ausstattung und Illustrierung — alle diese Vorzüge erheben diese Bücher in die vordersten Reihen unserer besten Jugend- und Volksschriften.“

Völkerleben in Wort und Bild. Bd. I. Des Indianers Familie, Freund und Feind. Von Dr.

Klara Barbara Renz. XII u. 218 S. Gebd. 3,60 M.

Anthropos, Mödling 1908. So dürfen wir das Buch in den Kreisen, für die es bestimmt ist, die weiteste Verbreitung wünschen und wollen hoffen, daß es besonders in den Volks- und Schülerbibliotheken die Schundliteratur der Indianergeschichten à la Karl May verdrängen hilft, die leider viel zu sehr überhand genommen hat.

Die gute Kongreganistin

von Störmann, ein äußerst beliebtes Gebetbuch für Kongregationen und für jedes junge Mädchen. 200 000 Exemplare verbreitet. 65. Aufl. Mk. 1,50.

Der gute Kongreganist

von Vogtt. 2. Auflage. Mk. 0,75.

■ Aufnahmegebete 100 Stück 3 u. 5 Mk.

Die betende Mutter

von Raffenberg, sowie Cramers

Die christliche Mutter

(für Mütter-Vereine). Mk. 0,75 bez. 1,50. — Auch in Grobdruck.

Sowie andere Bruderschafts-

bücher in großer Auswahl.

Prospect u. d. Vorstände

auch ein Prüfungsexemplar gratis.

Bezug durch alle Buchhandlungen etc.

Verlag A. Laumann, Dülmen.

Goffines Handpostille

37. Auflage.

Reich illustriert, geb. 1/2 Franzband M. 2,60. Prachtausgabe geb. 1/2 Franzband M. 3,60.

Ausführlicher Prospekt gratis.

Aschendorffsche Verlagsbuchhdlg., Münster i. W.

Diese Nummer enthält eine Beilage der Firma A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn.