

Theologische Revue.



In Verbindung mit der katholisch-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 Pettizelle oder
deren Raum.

Nr. 1/2.

11. Februar 1918.

17. Jahrgang.

Gedanken zum Ausbau der slavisch-orientalischen
Kirchenkunde I (Haase).
Zimmermann, Die ägyptische Religion nach
der Darstellung der Kirchenschriftsteller und der
ägyptischen Denkmäler (Dölger).
Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Escha-
tologie (Alf. Schulz).
Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vor-
exilischen Propheten (Eberharder).
Loofs, Wer war Jesus Christus? (Eспенberger).
Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur
sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin
(Endres).

Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St.
Viktor (Endres).
Huyskens, Die Klöster der Landschaft an der
Werra (Jak. Schmidt).
Schultze, Klöster, Stifter und Hospitäler der
Stadt Kassel und Kloster Weißenstein (Jak.
Schmidt).
Störmann, Die städtischen Gravamina gegen
den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in
der Reformationszeit (Löhr).
Gass, Straßburger Theologen im Aufklärungs-
zeitalter (Ludwig).

Most, Gehe hin und künde! (Menge).
Horváth, Metaphysik der Relationen (Dörholt).
Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens
(Engert).
Grunwald, Philosophische Pädagogik (Kahl).
Stiglmayr, Das humanistische Gymnasium und
sein bleibender Wert (Meinertz).
Krose, Kirchliches Handbuch für das katholische
Deutschland. 6. Bd. (Baumgarten).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Gedanken zum Ausbau der slavisch-orientalischen Kirchenkunde.

I.

In der Gelehrtengegeschichte zeigt sich oft eine auf den ersten Blick unerklärliche Erscheinung: Gelehrte, die in ihrem literarischen Wirken äußerst fruchtbar waren und durch zahlreiche, gediegene Arbeiten die Wissenschaft gefördert haben, verschwanden wie ein Meteor. Ihre Schriften werden zwar als Grundlage für weitere Forschungen benutzt, aber sie blieben vereinsamte Erzeugnisse. In auffallenden Gegensatz tritt hierzu die Reihe jener Gelehrter, deren Arbeiten vielleicht weder an Güte noch an Zahl die Schöpfungen der oben genannten erreicht, die aber trotzdem bahnbrechend in der Geschichte einer Wissenschaft gewirkt haben, mit deren Name sich für alle Zeiten ein wissenschaftlicher Forschungszweig verbindet. Ich will nur, um auf dem Gebiete der orientalischen Geschichtsforschung zu bleiben, zwei Namen nennen, welche als ausgeprägte Vertreter der beiden genannten Klassen gelten können: A. de Lagarde und Karl Krumbacher¹⁾. Wohl wird jeder Orientalist die zahlreichen und vorzüglichen Arbeiten des Göttinger Gelehrten stets berücksichtigen, aber der Name A. de Lagarde ist kein Symbol, kein Programm. Mit Krumbachers Namen wird für immer die byzantinische Forschung verbunden bleiben. Welches ist nun die Kraft, die in Krumbacher wirksam war? Es war die Fähigkeit der Organisierung, das Geschick, sich eine Schule zu bilden, welche die Gedanken des Lehrers und Meisters weiter forterbte, das Verständnis, die einschlägigen Gebiete straff zu zentralisieren, den Arbeiten einen Sammelpunkt zu geben, von dem aus die Anregungen und Weiterentwicklung des betreffenden Faches stattfanden. Die Bedeutung der Organisation braucht wohl in den jetzigen Zeiten, wo die Wirkungen sich in großen

Ereignissen zeigen, nicht näher bewiesen zu werden. Aber notwendig ist der Ruf: Auch die Wissenschaft muß sich mehr organisieren, als es bisher der Fall war. Nur dann wird es ihr gelingen, ohne Kräftezersplitterung in kürzerer Frist Werte zu schaffen, die dem gesamten Kulturleben Förderung geben und gesicherte Resultate vermitteln. Wohl hat ein Gelehrter erklärt: Die Wissenschaft lebe von Zweifeln und Fragen; darum sind ihr diese lieber als abgeschlossene Resultate. Gegen diese Auffassung muß Widerspruch erhoben werden und zwar gerade in der Jetztzeit, welche die Kräfte jedes einzelnen voll und ganz für das allgemeine Kulturleben in Anspruch nimmt. Sonst könnte man leicht einwenden: Wenn die Gelehrten ihren Geist nur an Probleme und Rätsel verschwenden, ohne abschließende Resultate zu erreichen, so ist dies eine mehr oder minder geistreiche Spielerei, für die die deutsche Kraft zu kostbar ist. Auf allen übrigen Gebieten gilt eine strenge Ein- und Unterordnung der Arbeitskräfte als unbedingte Voraussetzung für das Gelingen; nur auf wissenschaftlichem Gebiete glauben viele ihren eigenen Neigungen folgen zu dürfen, ohne sich in den Dienst eines größeren Ganzen zu stellen. Mein Plan, die Zentralisation und Organisation der theologisch-wissenschaftlichen Arbeiten zunächst unter den deutschen Katholiken in Vorschlag zu bringen und die »Theologische Revue« zum Mittelpunkt dieser Arbeiten zu machen, erscheint zur Zeit noch nicht durchführbar, ohne daß ich die Hoffnung auf Verwirklichung aufgebe. Im folgenden möchte ich für mein Fachgebiet, den christlichen Osten, einige Anregungen geben zu einheitlicher Arbeit.

I. Begriff und Umfang der Forschung.

Der Begriff »Christlicher Orient« kann im geographischen oder kirchlichen Sinne verstanden werden. Im ersteren Sinne müßte man auch den fernsten Orient, die Geschichte des Christentums in China, Japan ins Bereich der Forschung ziehen. Tatsächlich hat die *Revue de l'Orient chrétien*, wenn auch vereinzelt, Aufsätze über diesen fernsten christlichen Osten gebracht. Man wird

¹⁾ Diese Wahl ist insofern nicht ganz dem Obigen entsprechend, da Krumbachers Arbeiten an Güte keineswegs hinter denen Lagardes zurückstehen, sondern nur an Zahl.

diese Gebiete wohl mit Recht der Missionsgeschichte und Missionswissenschaft überlassen. Als östliche Grenze könnte man bei der geographischen Abgrenzung als Grenzscheide die sprachlich-nationalen Unterschiede nehmen und die Slaven insgesamt zum christlichen Orient rechnen. Als Gründe für diese Zurechnung könnte man geltend machen: 1) Zum Studium dieser Länder ist die Kenntnis der slavischen Sprachen wenigstens insoweit notwendig, um die Quellen und Literatur benutzen zu können. Bei der großen Verwandtschaft aller slavischen Sprachen ist es für den, welcher eine dieser Sprachen völlig beherrscht, nicht allzu schwer, wenigstens für den literarischen Gebrauch die Werke der übrigen slavischen Sprachen auszunutzen¹⁾. 2) Die Wissenschaft der religiösen Volkskunde zeigt uns immer deutlicher, daß die Eigenart slavischer Frömmigkeit einen gewissen „orientalischen Einschlag“ aufweist; auch der Kirchenhistoriker wird viele Ereignisse besser verstehen und beurteilen, wenn er die nationale Abstammung und Zusammengehörigkeit berücksichtigt. Allerdings gehören die Polen, Czechen und Kroaten durchweg der römisch-katholischen Kirche und der abendländischen Kulturwelt an, doch dürfte dies für die wissenschaftliche Erforschung keinen ernstlichen Gegengrund abgeben²⁾.

Ernstere Schwierigkeiten bereitet die Regelung der Grenzgebiete, welche die Missionswissenschaft und orientalische Kirchengeschichte gemeinsam haben.

In dem »Führer durch die deutsche Missionsliteratur« von Robert Streit (Freiburg 1911) wird u. a. bei den „orientalischen Missionen“ genannt: Julian Pelesz, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom. 2 Bde. Wien 1878—1880. Gegen den Versuch von Streit, in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen den Aufgaben der Kirchengeschichte und Missionsgeschichte zu machen, hat bereits Jos. Schmidlin Stellung genommen. Aber ich kann auch „die missionsgeschichtliche Methode“, die der Herausgeber der Zeitschrift für Missionswissenschaft 2 (1912) S. 101—114 fordert, nur als die gleiche Methode erkennen, die der Kirchenhistoriker zu befolgen hat. Es würde wohl ein Wortstreit werden, ob z. B. A. v. Harnacks »Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« (3. Aufl. 1915) ein spezifisches Werk der Missionsgeschichte oder der Kirchengeschichte sei, wenn auch niemand bestreiten wird, daß diese Bekehrungsgeschichte zur Missionswissenschaft gerechnet werden kann. Schmidlin ist übrigens selbst für die Ansicht eingetreten, für die Quellensammlungen die altchristliche und frühmittelalterliche Mission auszuschalten³⁾. Aus praktischen Gründen dürfte es sich empfehlen, diese Einschränkung streng durchzuführen. Der Kirchenhistoriker kann schon deshalb nicht auf die Periode der Grundlegung des Christentums in den einzelnen Ländern verzichten, weil sie ihm das Verständnis öffnet für den weiteren geschichtlichen Verlauf und die innerkirchliche Entwicklung. Leider sind nun nicht, wie Schmidlin glaubt, die

Quellen zur alten und frühmittelalterlichen Missionsgeschichte im Zusammenhang mit den patristischen, epigraphischen und lokalen Quellensammlungen bereits veröffentlicht. Gerade auf dem Gebiete der orientalischen Kirchengeschichte liegt über der Bekehrungszeit noch vielfaches Dunkel. Ich erinnere nur an die uns vor kurzem zugänglich gemachte Chronik des Mšihazkha, die uns die Bekehrung der Adiabene in völlig neuem Lichte zeigte. Ebenso gibt es noch zahlreiche syrische, armenische, koptische Quellen, die für die älteste Missions- (= Kirchen)geschichte der Edition warten. Wird das „Missionshistorische Institut“ die äthiopischen, abessinischen, georgischen Quellen, die für die Bekehrungsgeschichte des späten Mittelalters von großem Wert sind, herausgeben? Da Schmidlin das Projekt vom 13. Jahrhundert an einsetzen will, müßte man es erwarten. Dadurch würde das Institut aber eine Aufgabe übernehmen, die allein viele Kräfte für Jahrzehnte hinaus erfordern würde. Es ließen sich leicht noch andere Gründe anführen, die es notwendig erscheinen lassen, daß die Missionsgeschichte ihren Umfang und ihre Aufgabe gegenüber der Kirchengeschichte neu begründet und genau abgrenzt.

Geradezu bedenklich und den Widerspruch herausfordernd ist das Verfahren von F. Schwager und Robert Streit, in die „Orient-Mission“ Österreich-Ungarn, Bosnien und die Herzegovina, Montenegro und Albanien, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Rumelien und das Gebiet der Griechen aufzunehmen. Weshalb werden dann nicht auch Rußland, die nordischen Staaten, England aufgenommen, wenn etwa Streit den kirchenrechtlichen Begriff der Mission (die im J. 1622 der Propaganda unterstellten Jurisdiktionsbezirke) annehmen will? Da Schmidlin in seiner Zeitschrift ausdrücklich die Mission auf die Heiden beschränkt, und in seiner „Missionsrundschau“ folgerichtig nie die Balkanländer erwähnt — denn trotz zahlreicher Muhammedaner sind die Balkanstaaten doch christlich —, erscheint es um so auffallender, daß Streit regelmäßig in dem missionsbibliographischen Bericht dieser Zeitschrift über den Balkan berichtet. Daß die nichtwissenschaftlichen Missionsblätter den alten Irrtum weiterschleppen, rechtfertigt das Verfahren von Streit nicht. Auch H. A. Krose will, wenigstens aus praktischen Gründen, die Mission im Sinne von Heidenmission unter Einschluß der Juden und Muhammedaner verstehen¹⁾.

Während auf diesen Gebieten die orientalische Kirchengeschichte, ihrem Begriff entsprechend, eine Einschränkung der Missionsgeschichte fordern wird, möchte sie der Missionswissenschaft in viel höherem Grade, als es bisher geschehen ist, die Aufgabe zuweisen, die Missionstätigkeit der orientalischen Kirchen selbst zu verfolgen. In wissenschaftlicher, kirchlicher, nationaler und allgemein kultureller Hinsicht bietet gerade die von den orientalischen Kirchen betriebene Missionstätigkeit lebhaftes Interesse. Es wäre z. B. schon sehr verdienstvoll, wenn die in russischen Zeitschriften erscheinenden Aufsätze über Missionsfragen durch unsere missionswissenschaftlichen Organe weitesten Kreisen zugänglich gemacht würden, wenn überhaupt der russischen, überaus eifrigen und auch erfolgreichen (ich möchte hier nur auf Japan hinweisen) Missionstätigkeit eine regere Aufmerksamkeit entgegengebracht würde.

Auch mit der Religionsgeschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft hat die orientalische Kirchengeschichte Grenzgebiete. Gerade der orientalische Kirchenhistoriker stößt beständig auf die alten großen Weltreligionen; er muß sich die Frage vorlegen, welchen Einfluß Buddhismus, Parsismus, Hellenismus, die altägyptische Religion, Islam usw. auf die Gestaltung des orientalischen Christentums ausgeübt haben, wie sie auch rein äußerlich den Gang der Kirchengeschichte bestimmt haben.

Gerade das sonst so vorzügliche Buch von Richard Garbe »Indien und das Christentum« (Tübingen 1914) zeigt, daß die maßgebendsten Kenner der nichtchristlichen Religionen des „theologischen Gefühles“ entbehren, wenn sie Vergleichen mit

¹⁾ Vgl. Hruby, Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Ein praktischer Behelf, alle slavischen Sprachen in Wort und Schrift zu verstehen. Wien-Leipzig 1914. 168 S.

²⁾ Versuche zur psychologischen Erforschung der Slaven liegen nur wenige vor. Ich nenne: Stanislaw Przybyszewski, Von Polens Seele, Jena 1916. M. Favier, *L'Ame du paysan russe d'après ses légendes* (U C 57, 406—440). Panov, *Psychologia na bulgarskija narod* (Psychologie des bulgar. Volkes), Sofia 1914 (306 S.). Auch die Werke von Louis Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901 (248 S.), und F. S. Krauss, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig 1908 (431 S.), bringen viel Materialien. Von nicht streng wissenschaftlicher Darstellung ist das Buch von Karl Nötzel und M. Barwinskyj, *Die slawische Volksseele*, Jena 1916.

³⁾ Über die Herausgabe missionsgeschichtlicher Quellen. Zwei Denkschriften zur Missionsgeschichte, Freiburg i. Br. 1911, S. 11. In einem Schreiben vom 30. Juli 1917 erklärt er mir jedoch, daß Altertum und Mittelalter zur Missionsgeschichte gehören.

¹⁾ Katholische Missionsstatistik. Freiburg 1908, S. 18.

dem Christentum vornehmen. Die in der orientalischen Literatur- und Dogmengeschichte zahlreich auftauchenden außerchristlichen Vorstellungen zwingen den orientalischen Kirchenhistoriker, in das Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte einzugreifen. Ich möchte hier nur auf die Apokryphenliteratur hinweisen, die für die Frömmigkeit und den Glauben der morgenländischen Volkskirchen so reiches Material bieten und ohne Berücksichtigung der vorchristlichen Gedankenbeweise einfach unverständlich bleiben. Leider vermißt hier der Kirchenhistoriker vielfach die Vorarbeiten der Religionswissenschaftler, insbesondere auf dem Gebiete des Islams. Seit Döllinger hat kein deutscher katholischer Theologe dieses Gebiet nach der theologischen Seite hin bearbeitet¹⁾; gerade die Untersuchungen, die M. Horten über die religionsgeschichtliche Entwicklung und die theologischen Systeme des Islams gemacht hat, lassen erkennen, wie notwendig diese Forschungen sind. Es scheint, daß nicht bloß die formale Methodik mittelalterlichen Denkens auf die Ausgestaltung der moslimischen Lehre mitgewirkt hat, sondern daß namentlich in der Lehre über Gott, seine Eigenschaften und sein Wesen christliche Dogmen geltend wurden.

Ich möchte den Begriff und Umfang der orientalischen Kirchengeschichte und der Religionswissenschaft in folgender Weise abgrenzen: Der Kirchenhistoriker muß bei dem äußeren und inneren Aufbau der orientalischen Kirche stets darauf achten, ob und welche Einflüsse seitens der nichtchristlichen Religionen vorhanden sind, inwiefern sie hemmend oder fördernd auf die äußeren Geschehnisse der Kirche, den Volksglauben, innere Einrichtungen der Kirche (Dogma, Kult, Rechtsleben) eingewirkt haben. Der Religionshistoriker wird den Gang und die Entwicklung der nichtchristlichen Religionen darlegen und nachspüren, ob christliche Einwirkungen sich geltend gemacht haben.

Besondere Schwierigkeit bereitet endlich die Frage: Gehören die römisch-katholischen Kirchen des Morgenlandes (die unierten Kirchen) in das Bereich der orientalischen Kirchengeschichte? Diese Frage wird man auf den ersten Blick verneinen; man wird diese Aufgabe dem abendländischen Kirchenhistoriker bzw. der Missionsgeschichte zuweisen. Indes bleibt zu bedenken: Auch diese Kirchen tragen durch ihren Ritus schon äußerlich orientalisches Gepräge; durch ihre Nationalität, Sprache, Geschichte stehen sie in engster Verbindung mit dem Orient; der orientalische Kirchenhistoriker dürfte daher besser in der Lage sein, ihre Eigenart zu würdigen. Ohne Bedenken haben deshalb K. Beth, Ehrhard, Lübeck, Prinz Max von Sachsen, Silbernagl-Schnitzer, um nur diese zu nennen, auch die unierten orientalischen Kirchen in das Bereich der orientalischen Kirchenkunde gezogen. Es ergibt sich demnach von selbst eine Einteilung in griechisch-orthodoxe und griechisch-unierte Kirchen. Bei der kirchengeschichtlichen Würdigung wird sich die Einteilung nach den alten Patriarchaten Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, und die Berücksichtigung der allmählichen Absonderung einzelner Landeskirchen empfehlen. Auch die dogmatische Scheidung, besonders der nestorianischen und monophysitischen Kirchen, ist geschichtlich zu beachten. Für die Konfessionskunde der gegenwärtigen orientalischen Kirchen möchte ich folgende Einteilung auf Grund kirchlicher und sprachlicher Unterschiede empfehlen: I. Griechisch-orthodoxe Kirchen, II. Griechisch-unierte Kirchen. Die erste Gruppe läßt sich gliedern a. Slavische Kirchen: 1. Rußland, 2. Serbien mit Karlowitz und Hermannstadt, 3. Montenegro, 4. Bulgarien, 5. Bosnien und die Herze-

gowina, 6. Bukowina mit den Metropolen in Dalmatien, Triest, Wien, 7. Galizien, 8. die nichtslavische Kirche in Rumänien mit ihren Gebieten in Ungarn-Siebenbürgen; b. Griechische Kirchen: 1. das Patriarchat in Konstantinopel, 2. die Kirche im Königreich Griechenland, auf Kypern und den jonischen Inseln; c. Rein orientalische Kirchen: 1. die ägyptischen Kirchen (Kopten, Abessinier-Äthiopier, 2. die syrischen Kirchen a. im Patriarchat Antiochien, β. im Patriarchat Jerusalem, γ. im Sinaikloster, 3. die armenischen Kirchen mit den Katholikaten in Etschmiadzin, Sis, Aghtamar, den Patriarchaten Konstantinopel, Jerusalem. Bei den Unierten wären zu nennen: Die Unierten in Italien, Serbien, Galizien, Rußland, den Balkanländern, Österreich-Ungarn; ferner die unierten Melchiten, Kopten, Abessinier, Armenier, Syrer, Chaldäer, Maroniten, Thomaschristen, sowie einzelne versprengte Gemeinden, die durch Auswanderungen (besonders in den Vereinigten Staaten) sich gebildet haben. Die von Haus aus römisch-katholischen Gemeinden, die fast in allen Gebieten der orientalischen Kirchen in größerem oder kleinerem Umfange anzutreffen sind, dürften als Anhang zu behandeln sein.

Breslau.

Felix Haase.

Zimmermann, Dr. Friedrich, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V. Bd., 5. und 6. Heft]. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1912 (XVI, 201 S. gr. 80). M. 6,80.

Ein Buch mit diesem Titel habe ich mit Freuden begrüßt. Die Kirchenschriftsteller des christlichen Altertums haben uns doch mancherlei wertvolle Bemerkungen über die ägyptische Religion aufbewahrt, nur lagen diese in den verschiedensten Werken weit zerstreut, sodaß man nicht leicht ein einheitliches Bild davon gewinnen konnte. Z. wollte diesem Übelstand abhelfen. Es leitete ihn dabei eine doppelte Absicht. „Einmal sollte denjenigen, die sich mit dem Studium der patristischen Werke besonders nach der kulturgeschichtlichen Seite hin beschäftigen, eine zuverlässige an den einheimischen Quellen gemessene Erklärungsgrundlage für die hier in Betracht kommenden Stellen der Kirchenschriftsteller geboten werden. Zugleich soll diese Arbeit auch der ägyptologischen Forschung einen Dienst leisten, indem darauf Bedacht genommen wurde, unsere Kenntnis der ägyptischen Religion namentlich an denjenigen Punkten, die bisher noch nicht oder nur weniger bekannt waren, durch Entfaltung des einschlägigen Materials aus den christlichen Schriftstellern zu vertiefen und bereichern“ (S. VII). Vollständigkeit wurde für die Zeit der ersten drei Jahrhunderte etwa bis Eusebius angestrebt. (S. 4 A. 1). Der Stoff ist nicht nach den Schriftstellern, sondern nach Gedankengruppen zusammengefaßt: Götter und Götterglaube im allgemeinen — Götter und Sagen der Osirisreligion — Die übrigen Hauptgötter — Sondergötter — Die Tierverschönerung — Tempel und Tempeldiener — Unsterblichkeitslehre und Seelenwanderung.

Durch den Aufschub der Besprechung war mir wiederholt Gelegenheit geboten, das Buch auf seine Brauchbarkeit zu prüfen. Das Buch hat mir für meine religionsgeschichtlichen Studien manchen wertvollen Hinweis gegeben, das sei rückhaltlos anerkannt, aber eine zuverlässige Erklärungsgrundlage für die in Frage kommenden Stellen der Kirchenschriftsteller habe ich nicht darin gefunden.

¹⁾ Lammens S. J. ist Niederländer.

Bei einer solchen Arbeit mußte doch der Verf. die erste Grundbedingung erfüllen, er durfte sich nicht auf Texte und Übersetzungen aus zweiter Hand verlassen, er mußte vielmehr die einschlägigen patristischen Texte im Original nachschlagen, die neuesten Ausgaben zu Rate ziehen, etwa vorhandene Übersetzungen auf ihre Richtigkeit prüfen usw. Nur so konnte dem Leser eine brauchbare Unterlage geboten und viel Verdruss und Ärger erspart werden. Z. hat alle diese selbstverständlichen Bedingungen nicht oder doch nur in winzigem Maße erfüllt. Dies ist ein wohlwogenes Urteil, vor dessen Niederschrift ich mich lange gescheut habe. Allein der so schwer mißhandelte Tertullian hat diesmal ein Recht, gehört zu werden: *Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi*.

Wiederholt wird von Z. eine Schrift Tertullians *De pallio* 6 angeführt (S. 40 A. 2; 52 A. 4). In Wirklichkeit muß es heißen *Apolog.* 6. Nach Tertullian *De anima* 2 soll Isis ein Leinengewand getragen haben (S. 46) — richtig ist *De testimonio animae* 2, eine völlig verschiedene Schrift. S. 41 A. 1 wird mit Berufung auf Tertullian *De ieiunio* 2 von einem Keuschheitsfest der Isis gesprochen. Nicht hier, aber *De ieiunio* 16 hat die als Vorlage von Z. herangezogene Übersetzung von Kellner das Wort *Castus* mit Keuschheitsfest übersetzt. *Castus* heißt aber im Sprachgebrauch jener Zeit „Enthaltung“ (allgemein) und wird von Tertullian und den bei Oehler I 854 bequem beigegebenen Hieronymusstellen ausdrücklich als Speise-Enthaltung oder Fasten erklärt. — S. 4 A. 2 steht ohne Ausgabenbemerkung Clem. *Strom.* I 1. Das Kapitel umfaßt in der Ausgabe von Stählin 11 Seiten. Ähnlich S. 7 A. 5 Clem. *protrept.* 4 (bei Stählin 14 Seiten); S. 16 Clem. *protrept.* 1 (bei Stählin 8 Seiten). In dieser Art geht es weiter. Bei Zitaten antiker Schriftsteller ist es ähnlich, z. B. S. 40 A. 3 Apuleius *Met.* XI (bei Helm 26 Seiten). Es ist doch dem Leser viel zugemutet, 59 volle Seiten lesen zu sollen, um vier Bemerkungen zu finden. Ist es nur Druckfehlerbosheit, wenn S. 47. 80 (hier dreimal). 118 stets wiederkehrend eine Schrift erscheint Ruf. *hist. monarch.*? Gemeint ist selbstverständlich *historia monachorum*. Es erweckt manchmal den Eindruck, als ob der Verf. von der aus zweiter Hand zitierten Schrift gar keine Ahnung gehabt hätte, so wenn S. 73 von Gregor von Nazianz zitiert wird *id., adv. Nemes* (ohne Punkt; im Register ist wenigstens der Punkt beigegeben). Es handelt sich um ein Gedicht (*ad Nemesium*) von 334 Versen. Ich habe mir die Mühe gemacht, den fraglichen Vers zu suchen: es ist 268. Nun versteht man auch ein merkwürdig anmutendes Wort auf S. XIII: „Die Werke der christlichen Schriftsteller sind in der üblichen Weise abgekürzt worden“, fügen wir hinzu, weil es zu umständlich war, diese Werke immer nachzuschlagen. Hätte Z. dieses getan, dann könnte er S. 161 nicht schreiben „Epiphanius (*haereses* 30 und 33)“; gemeint ist natürlich *haeresis* 30 § 33, 3. Mir geradezu unfassbar ist es, wie in einem Buch, das doch als Sachkommentar zu patristischen Texten gelten will, die griechisch geschriebenen Katechesen Cyrills von Jerusalem in 14 Zeilen langem Zitat lateinisch angeführt werden (S. 126). Auch Gregor von Nazianz wird S. 73 A. 2 und S. 96 A. 4 lateinisch zitiert. — Aber die angeführten Texte selbst werden doch stimmen? S. 33 A. 1 liest man „Celsus bei Orig. c. Cels. VI 42: „Die Sage von Typhon, Horus und Osiris bezieht sich auf den Kampf des Guten und Bösen, ebenso wie Gott und Satan.“ Nach internationalem Brauch versteht man einen in Anführungszeichen angeführten Text als wörtliches Zitat. Ich finde im Original diesen Text nicht; wohl aber ist das ganze Kapitel eine Ausführung in diesem Sinne. Z. scheint also ein irgendwo vorgefundenes Referat zum originalen Text des Kelsos gemacht zu haben. Dazu werden originale Texte willkürlich gekürzt und trotzdem unter Anführungszeichen fortlaufend zitiert, was doch den Urtext bedeutend entstellen kann. Vgl. etwa S. 161 das Zitat *Recogn.* I 33. Derlei Erfahrungen mache ich bei jeder Benutzung des Buches. Es hat damit sein Vertrauen verwirkt.

Zu Aristides, dem ältesten christlichen Schriftsteller, der sich ausführlicher mit der ägyptischen Religion befaßt hat, mußte unbedingt J. Geffcken's Kommentar herangezogen werden. Dann hätten wir vielleicht auch näheres gehört, warum Z. S. 21 bei Aristides eine „offenbare Anlehnung an Plutarch's Schrift *de Iside et Osiride*“ behauptet, Geffcken aber S. 74 erklärt: „Überhaupt ist der Mythos bei Aristides anders als bei Plutarch“ (die Notiz S. 25 A. 2 und S. 32 genügt nicht); wir hätten vielleicht gehört, ob Geffcken S. 210 A. 2 zu Athenagoras *προσβόλη* 22 *πελώρον* richtig Pelusium vermutet. Überhaupt hätte man hier wie sonst gerne gesehen, wie von einem Ägyptologen zu den

unter Philologen strittigen Punkten bei Athenagoras und anderen Stellung genommen würde. Aber nicht einmal bei dem besonders wichtigen Firmicus Maternus ist die Ausgabe von K. Ziegler zu Rate gezogen; aber auch die aus dem J. 1867 stammende Ausgabe von C. Halm hätte die fünf Fehler auf S. 35 A. 6 vermeiden lassen, hätte besonders kein *incertum cum sorore adulteriumque*, sondern *incestum* gesetzt. — S. 114 heißt es: „Auf die Verehrung des Löwen nehmen Bezug: *Martyr. S. Ignatii* 4, ...“ Es muß beigegeben werden: *Mart. Vatic. graec.*; denn das lateinische Martyrium weiß nichts davon. Das konnte schon bei F. X. Funk, *Patres Apostolici* II 262. 224 nachgesehen werden. (Vgl. jetzt in der völligen Neuausgabe F. Diekamp, *Patres Apostolici* II 1913, 368. 347). — S. 126 wird der sagenhafte Vogel Phönix „ein gewisser allein erzeugter Vogel“ genannt. Der Text ist aus den Apost. Konstitutionen V, 7 entnommen. Der griechische Text hat *ὄρνειον τι μονογενές* d. h. einzig, in einem Exemplar vorhanden und entspricht dem lateinischen *unicus, solus*. So geht es aber, wenn man nur die Kemptener Übersetzung zu Rate zieht. Die Musterausgabe unseres Funk hätte es wahrlich nicht verdient, so ignoriert zu werden. Dort hätte Z. finden können, daß die Phönixsage auch in der Didaskalie des 3. Jahrh. steht. Dies wäre um so wichtiger als ja nach S. 4 A. 1 für die ersten drei Jahrhunderte Vollständigkeit erstrebt wird. Dann durfte aber auch die wichtige Stelle des Klemens von Alexandrien *Stromata* V 4 § 21, 2 über den Skarabaeuskäfer als ägyptisches Sonnensymbol nicht fehlen, zumal S. 129 der um 200 Jahre spätere Epiphanius eine Stelle gefunden hat.

Auch sachlich vermisste ich in dem Buche gar manches. Z. kennt nach S. 26 A. 1 sehr wohl das Ritual der Zerstückelung und Wiedervereinigung der Glieder in der Osiris-Liturgie. Wie nahe hätte es da liegen müssen, zu erörtern, ob wir nicht bei Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* XXII, 3 dieses Ritual vor uns haben? Hier heißt es: „Du bestatetest ein Götterbild, du beklagst ein Götterbild, du bringst das Götterbild wieder aus dem Grabe hervor und freust dich, wenn du dies getan hast. Du befreist deinen Gott, setzt die daliegenden Glieder des Steines zusammen und richtest den empfindungslosen Stein (wieder) auf.“ Wir kennen den hier geschilderten Kult bis heute nicht sicher. Z. mußte dazu Stellung nehmen, da er ja (S. 41) Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* XXVII, 1 behandelt: „In den Mysterien der Isis wird von einer Pinie der Stamm abgehauen. Der mittlere Teil des Stammes wird tief ausgehöhlt und in der Höhlung wird das aus Stückchen gefertigte Bild des Osiris beigegeben.“ Z. gibt leider keine Übersetzung. Es ist die Frage, ob das *de segminibus factum idolum* aus Stein oder Holz war und dann mit den oben genannten *iacentia lapidis membra* gleichgesetzt werden kann. Auch hätten wir gerne gehört, ob nicht das handschriftlich überlieferte *seminibus* (statt *segminibus*) besser ägyptischem Brauche entspricht. W. Spiegelberg (Archiv f. Religionswiss. 19. Bd. 1918 S. 194) behauptet es. — S. 40 A. 3 heißt es „Zur Aufnahme in die römischen Isismysterien war ein Bad erforderlich (Tert. *De baptismo* 5); vgl. das Bad des Lucius bei seiner Einweihung bei Apuleius *Met.* XI.“ Beide Schriftsteller sind mir nun gerade so gut bekannt wie Firmicus Maternus. Bei Tertullian heißt es: *sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mithrae*. Von speziell römischen Isismysterien ist nicht die Rede, zudem ist Tertullian Afrikaner und der andere Afrikaner Apuleius schildert eine Aufnahme-Feier zu Kenchreä, der griechischen Hafenstadt von Korinth. Doch vielleicht meint Z. nach S. 41 die „ägyptischen Mysterienspiele im Römerreich“; auch das ist mißverständlich, da Ägypten in der patristischen Zeit selbst zum Römerreich gehört. — Bei den Ausführungen über die Beschneidung in Ägypten vermisste ich vor allem die bei Klemens von Alexandrien, *Stromata* I 15 § 66, 2 festgehaltene antike Überlieferung, daß Pythagoras durch die ägyptischen Propheten die Beschneidung empfangen habe, „um in das innere Heiligtum zugelassen, die geheimnisvolle Philosophie der Ägypter erlernen zu können.“ Daß Origenes die religiöse Bedeutung der ägyptischen Beschneidung leugne, wagt Z. S. 160 zu behaupten, da er auf der gleichen Seite einen 17 Zeilen langen Text des Origenes anführt, der das glatte Gegenteil unwiderleglich dargetut! Nach S. 161 soll Epiphanius nur die ägyptischen Priester als beschneitten nennen. Dann müßte uns Z. aber den Text erklären *Haer.* 30 § 33, 3: „καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ λεγέις τῶν Αἰγυπτίων τὴν περιτομὴν ἔχουσιν.“ — Bei der Sphinx S. 170 ff. fehlt der wichtige Text des Klemens v. Alex. *Strom.* V 8 § 48, 2. 3. — Über den „drehbaren Ring an den

Tempelbezirken“ hätte Besseres gesagt werden dürfen als S. 169 steht. Die Symbolik des umgedrehten Rades als Zeichen der Sinnesumkehr ist nicht erkannt. Von einem „Berühren“ des Ringes ist in der angezogenen Stelle nicht die Rede, sondern von einem Drehen und Ziehen. Auch ist es nicht Klemens von Alexandrien, der das sagt, sondern Dionysios Thrax bei Klemens. Die Stelle steht auch nicht *Strom.* V 7 sondern VIII, 45. 4.

Meine Beurteilung des Buches erstreckt sich nur auf den patristischen Teil. Den ägyptologischen hat der Ägyptologe G. Röder bewertet, ihn bemängelt, aber wohlwollend gemeint, daß es sich ja um denjenigen Teil handle, „auf den Z. gewiß selbst weniger Wert legt und der von vergänglicher Bedeutung ist.“ Beinahe hätte ich dasselbe vom patristischen Teil geschrieben. Was mich davon zurückhielt, ist die Bemerkung von Röder: „Aber für die gründliche Durchsicht der Kirchenschriftsteller kann Zimmermann des Dankes vieler sicher sein.“ Zu diesen vielen gehöre ich nicht, da ich die Gründlichkeit im Buche durchaus vermisste.

Münster i. W.

F. Dölger.

Messel, N., Adjunkt-Stipendiat an der Universität Kristiania, **Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie.** Giessen, Alfred Töpelmann, 1915 (IV, 188 S. gr. 8^o). M. 6,80.

Messel untersucht eingehend die Eschatologie des Spätjudentums (von 165 v. Chr. bis 100 n. Chr.) und will ihre Einheitlichkeit in einem bestimmten Punkte nachweisen. Bisher war man der Ansicht (vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neusten Zeitalter; Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba), es gingen zwei Strömungen durch die Zukunftserwartungen jener Zeit. Einmal die Hoffnung auf die politische Wiederherstellung des jüdischen Volkes und die Niederwerfung der Heidenvölker. Daneben aber auch Gedanken höherer Art, wonach die Umgestaltung sich nicht bloß auf das Volk Israel beziehen sollte, sondern wonach die gesamte irdische Welt ein Ende nehmen und durch eine neue, bessere Welt abgelöst werden sollte. Damit hänge zusammen eine Umbildung der Hoffnung in geistig-ethischer Richtung: der Gegensatz zwischen Israel und den Heidenvölkern werde ersetzt durch den zwischen Gott und den bösen Geistern und den zwischen frommen und bösen Menschen. Vorausgesetzt, daß diese beiden Richtungen bestehen, so ist von vorneherein damit zu rechnen, daß alte und neue Gedanken verwirrend durcheinander gehen. Die Schriftwerke, die in Frage kommen, erstrecken sich über eine Zeit von fast 300 Jahren, dieses war eine Zeit der Hochspannung auf politischem und religiösem Gebiet — soll man da planmäßige Ordnung gerade in den so schwierigen eschatologischen Vorstellungen durchweg voraussetzen? M. will die Widersprüche nun dadurch beseitigen, daß er nur die älteren Vorstellungen gelten läßt und die Ansätze zu einer „transzendenten Eschatologie“ geradezu leugnet. Alles, was man dazu verwertet hat, gehört nach ihm „zur poetischen Veranschaulichung des unermesslichen Glückes, das die neue Zeit der nationalen Freiheit und Machtentfaltung auszeichnen wird. . . . Neue Ausdrucksformen, variierte Darstellungsmittel der alten nationalen Zukunftshoffnung, das und nichts anderes sind die Vorstellungen, in denen man Glieder einer neuen übernationalen und überirdischen Eschatologie erkennen zu dürfen meint“ (6). Als die gemeinsame Wurzel dieser Mißverständnisse sieht er unsere christliche Eschatologie an. „Die christliche Eschatologie baute sich durch jüdische

Steine auf. Aber auch ihr Bau stand zunächst auf der Erde, und zwar auf der palästinischen. Nach einiger Zeit erst ist es dann anders geworden, und der Bau in die Transzendenz, in den Himmel emporgehoben“ (7).

Diesen allgemeinen Gedanken stellt M. an die Spitze, um dann seine Richtigkeit an Einzelbegriffen wie „der Heilsanbruch als Wunder“, „Naturkatastrophen in der Eschatologie“, „der Weltbrand“, „der neue Himmel und die neue Erde“, „das himmlische Jerusalem“, „die Vernichtung des Todes“, „die Verwandlung der Gerechten“, „das eschatologische Gericht“ u. a. nachzuprüfen. Überall glaubt er seine Annahme bestätigt zu finden. So bedeuten ihm die Naturkatastrophen in der Endzeit (Erdbeben, Einstürzen der Berge, Sonnen- und Mondfinsternisse, Austrocknen der Meere und Flüsse, Dürre mit Mißwachs und Hungersnot) nicht eine Vernichtung der Welt, sondern es seien nur Züge, die das außerordentliche Eingreifen Gottes in die Natur schildern sollen. Der Weltbrand sei keine Vernichtung der ganzen Welt, sondern eine in starken Farben aufgetragene Schilderung des Straferichtes über die Heiden. Die Erneuerung von Himmel und Erde sei bildlich zu verstehen. Die Erneuerung der Schöpfung oder des Äon sei die Erneuerung der Menschen. Die Verwandlung der Welt sei ein bildlicher Ausdruck dafür, daß „die Geschichte oder die geschichtliche Welt umgestaltet werden soll“ (37), „Das Vergängliche“ in der Baruchapokalypse gehe „auf die geschichtlichen Verhältnisse, die in der Gegenwart herrschen“ (42).

Aber wenn, wie M. ausdrücklich hervorhebt, die christliche Eschatologie ihre Bausteine aus dem Judentum genommen hat, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß Ansätze zu den überirdischen Vorstellungen schon im Judentum vorhanden gewesen sind, und wir brauchen nicht anzunehmen, daß das Christentum dazu Anleihen aus dem Hellenismus gemacht hat (so M. 7). Es kommt vor allem darauf an, was die jüdischen Apokalyptiker sich bei ihren Schilderungen gedacht haben. Nun ist es nicht anzunehmen, daß der Schreiber von IV Sib. 172 ff. sich dabei etwas anderes als die Vernichtung der ganzen Welt und die Entstehung einer neuen Welt vorgestellt hat. Vgl. V. 175 ff.: „Verbrennen wird es die ganze Erde und das ganze Geschlecht der Männer vernichten und alle Städte, die Flüsse zugleich und das Meer; ausbrennen wird es alles, daß es zu russigem Staube wird.“ Man wird M. kaum folgen können, wenn er sagt, hier erhebe sich das Buch „nicht zur Idee einer wirklichen Vernichtung der Erde“ (18). Wenn er betont, das neue Leben auf der Erde werde durch die Stillung des Feuers (V. 180), nicht durch eine neue Schöpfung eingeleitet, so fragt man sich, wie durch bloße Stillung des Feuers allein wieder Leben in die „rußige Asche“ kommen soll. Man muß dann eben eine neue Schöpfung voraussetzen, auch wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt wird. Es geht nicht, von „zweckloser Umständlichkeit“ zu sprechen, „die wir kein Recht haben, dem Verfasser zuzutrauen, wenn er die neue Schöpfung nicht einmal erwähnt“ (19). Es handelt sich um eine Beschreibung endzeitlicher Vorgänge, und wir können von dem Verfasser nicht verlangen, daß er sie so schildert, wie wir sie haben möchten. M. selbst muß sich doch zu dem Eingeständnis bequemen, es sei „nicht sicher“, daß jene Schilderung „auf einer transzendenten Auffassung des Heilszustandes beruht“ (22). Was nicht sicher ist, kann immerhin möglich sein. Andererseits rechnet er damit, daß diese Darstellung nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Buches gehört (a. a. O.). Das ist schon mißlich.

Mit seiner Anschauung hängt es zusammen, daß er bei Ausdrücken wie „Schöpfung“, *אֱלֹהִים* mit Vorliebe weniger an die Welt als an die in der Welt lebenden Menschen, die Menschheit oder die Menschengeschichte denkt. So wird aus einer Umgestaltung des Weltalls nur eine Umgestaltung der Menschen, die sich ohne größere, ins Auge fallende Ereignisse vollziehen kann. Aber in IV Esr. 5, 46 b scheint *creatura* doch nicht die Menschen zu bedeuten, sondern die Welt, weil es

unterschieden ist von dem die Menschen bezeichnenden *praesentes*. Es wird hier dasselbe sein wie in 44b *saeculum*. Ebenso ist in V. 55 *creatura* mit „Welt“ zu übersetzen. Es ist dasselbe wie *κόσμος* Röm. 8, 19 ff. — In der syrischen Baruchapokalypse 49, 3 steht: „Verwandelst du die, die in dem Äon gewesen sind, gleichwie auch den Äon?“ Da gibt M. „Äon“ den Sinn „Geschichte“ oder „geschichtliche Welt“. Aber der Äon steht im Gegensatz zu den Menschen, die die Geschichte bilden, und so kann es hier nur „Erde“ heißen. — Auch an vielen von den Stellen, die M. S. 44 ff. behandelt, dürfte עולם oder αἰών viel eher „Welt“ oder „Weltall“ bedeuten als „Menschheit“. Weish 14, 6 z. B. steht es im Unterschied von πνεῦμα γενέσεως. Dieses soll dem αἰών die neue Menschheit bringen. Also kann αἰών unmöglich die Menschheit sein, sondern nur die Welt. M. gibt selbst zu (54), daß an den meisten der von ihm behandelten Stellen auch die Übersetzung „Erde“ passen würde. Vgl. noch Weish. 13, 9, wo nach dem ganzen Zusammenhang αἰών nur die Welt sein kann.

M. hat sich in seinen Gegenstand liebevoll vertieft und viele Anregungen gegeben; aber ich glaube nicht, daß er die Aufstellungen von Bousset und Volz, mit denen er sich besonders auseinandersetzt, sehr erschüttert hat.

Braunsberg.

Alfons Schulz.

Nötscher, F., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vor-exilischen Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie. [Alttest. Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. J. Nikel VI, 1]. Münster i. W., Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1915 (VIII, 122 S. gr. 8°). M. 3,40.

Die alttest. Theologie enthält eine Anzahl von Einzelfragen, die eine gründliche Behandlung von positiv-gläubiger Seite erheischen. Der Grund hiervon ist ein doppelter: der eine liegt in der Art und Weise, wie die alttest. Schriftsteller das Walten und Wirken Gottes in der Geschichte Israels darstellten, die leicht mißverstanden werden kann; der andere ist in der Behandlung der alttest. Theologie von seiten moderner Forscher zu suchen, die in Israels Religionsgeschichte den Entwicklungsgedanken in jener Form wiederzufinden glauben, wie er von ihren irrigen philosophischen Voraussetzungen diktiert wird. Der Verf. hat nun die oben genannte Einzelfrage herausgegriffen und darauf eine erschöpfende Antwort gegeben. Er behandelt seinen Gegenstand in drei Abschnitten.

Im 1. Abschnitt wird zunächst der Begriff der Gerechtigkeit im schriftlichen Nachlaß der vorexilischen Propheten im allgemeinen festgestellt. Hierfür kommen die Termini צדק, צדקה und משפט in Betracht. Während die ersteren zwei Worte völlig synonym gebraucht werden und normgemäße Beschaffenheit, hauptsächlich aber normgemäßes Tun und Handeln bezeichnen, wird letzteres im Sinne von „Norm“ oder „normierter Zustand“ verwendet. Beide Begriffe können vom juristischen auf das sittliche und religiöse Gebiet übertragen werden. Nach Feststellung dieser Vorbegriffe geht der Verf. näher auf den eigentlichen Gegenstand seiner Abhandlung ein. Die bisherige Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes nach der Darstellung der alttest. Schriften, insonderheit auch bei den Propheten befriedigt nicht. Daher empfiehlt es sich, dieselben einmal nach einem Teile des alttest. Schrifttums, den vorexilischen Propheten genau festzustellen, um so den Weg für eine richtige Bestimmung im allgemeinen freizumachen. Die Gerechtigkeit Jahwes nach den vorexilischen Propheten kann bestimmt werden als diejenige Tätigkeit Gottes, durch welche er die

Geschicke seines Volkes und der einzelnen Menschen ihrem Verhalten entsprechend gestaltet.

Im 2. Abschnitt wird dann auf die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes eingegangen. Diese äußert sich hauptsächlich als Strafgerechtigkeit und betätigt sich nach sittlichen Prinzipien nicht nur gegenüber Israel, sondern auch gegenüber den Heiden. Von besonderem Wert ist die Feststellung, daß Jahwe nicht bloß gegenüber der Gemeinschaft, sondern auch dem einzelnen gegenüber nach dem Ausmaß sittlicher Schuld die Vergeltung tatsächlich bemißt, wenngleich theoretisch die individuelle Vergeltung für die Zukunft erst von Jeremias als Problem behandelt wird. So erscheint Jahwe im Hinblick auf sein richterliches Walten als ethische Persönlichkeit, zu der ihn aber nicht erst die vorexilischen Propheten zu machen brauchten.

Im 3. Abschnitt wird die Gerechtigkeit Gottes in ihrem Verhältnis zum Zorn Gottes, von dem bei den Propheten oft die Rede ist, zur Heiligkeit und Gnade Gottes untersucht, um die Erhabenheit der prophetischen Gottesidee klarer hervortreten zu lassen.

Auf einige Einzelheiten sei der Verf. hier aufmerksam gemacht. S. 49 wäre eine Benutzung von P. Veters Abhandlungen in der Theol. Quartalschrift 83 (1901) 94 ff. 187 ff. und 81 (1899) 512 ff. vorteilhaft gewesen. S. 89, 6 ist der Satz: „Daß es mit Juda dann (nach dem Gericht) doch nicht zu sein“ durch Ausfall des Wortes „Ende“ od. dgl. unverständlich. Daß Israel-Juda nach der Verheißung der Propheten in der künftigen Heilsanstalt einen Vorrang genießen werden, ist wohl nur chronologisch, aber nicht graduell zu verstehen. S. 95. Außer den vom Verf. angeführten Ausdrücken für den Zorn Gottes finden sich bei den vorexilischen Propheten noch folgende: עֵצָה Mich 9, 7; עֵצָה Jes 9, 13, 18; 13, 9; Os 13, 11; Soph 1, 18, קִצְוֹה Jes 34, 2; 60, 10; Jer 10, 10, קִצְוֹה Jes 13, 9, 13. Bei der Behandlung des göttlichen Zornes hätte wohl auch auf die prophetisch-poetische Sprechweise hingewiesen werden können, die uns phantastisch kühn scheint und deren Wortlaut nicht zu sehr gepreßt werden darf. Damit verlieren derlei Ausdrücke schon viel von dem scheinbar Anstößigen, daß das Recht beim Zorn nicht zur Geltung kommt. S. 28 ist die Abkürzung Pt unverständlich; soll wohl heißen PC? S. 55, 58, 113 finden sich für Jesaias nebeneinander bald Is bald Jes zitiert.

Diese wenigen und nebensächlichen Mängel beeinträchtigen den Wert der Arbeit nicht, die einen wichtigen Teil der alttest. Theologie mit Fleiß und sachkundiger Hand behandelt hat.

Salzburg.

A. Eberharter.

Loofs, Friedrich, Wer war Jesus Christus? Für Theologen und den weiteren Kreis gebildeter Christen. Deutsche Neubearbeitung des Buches: What is the Truth about Jesus Christ? Problems of Christology discussed in six Haskell-Lectures at Oberlin, Ohio by Friedrich Loofs, Phil. D., Th. D., Professor of Church History in the University of Halle-Wittenberg, Germany. New York, Charles Scribner's Son, 1913; Halle a. d. Saale, Max Niemeyer, 1916 (XII, 255 S. 8°). Kart. M. 4,40.

Die liberale Leben-Jesu-Forschung vertritt die These, Jesus sei lediglich ein Mensch gewesen, den erst die Nachwelt über Menschenmaß hinausgehoben hat. Eine andere Richtung, zu der besonders W. B. Smith zählt, hält das Umgekehrte für richtig, nämlich die Jesusverehrung sei ursprünglich die Verehrung eines Gottes gewesen, und nur völliges Mißverstehen der ältesten symbolischen Verkündigung von diesem Gott habe diesen zu einem geschichtlichen Menschen gemacht.

Gegenüber der letzteren Anschauung steht die Ge-

schichtlichkeit Jesu fest. Allerdings ist sie nicht bis zur Gewißheit durch die außerchristlichen Zeugnisse erhärtet. Denn der Brief des Pilatus und der Briefwechsel Jesu mit Abgar von Edessa sind Fälschungen. Der Brief Maras an seinen Sohn ist beweis-unkräftig. Unsicher ist das Zeugnis des Flavius Josephus und noch unsicherer das des Rabbi Elieser. Die nichtchristliche Herkunft der Tacitus-Nachricht ist nicht unzweifelhaft. Die noch späteren heidnischen und jüdischen Angaben über Jesus sind sicher abhängig von christlicher Überlieferung. Immerhin machen die außerchristlichen Zeugnisse über Jesus, namentlich Tacitus und die jüdische Tradition, die Smithsche These schwierig. Diese Schwierigkeit wird aber zur Unmöglichkeit durch die christlichen Quellen. Die paulinischen Briefe genügen allein zum Erweis der Geschichtlichkeit Jesu, besonders der 1. und 2. Korintherbrief, der Galater- und Philipperbrief, vom Römerbrief nicht zu reden, den Smith zu Unrecht ablehnt. Ja, der 1. Korintherbrief und der Galaterbrief schon reichen aus für die Tatsächlichkeit des menschlichen Lebens Jesu.

Von der liberalen Leben-Jesu-Forschung ist zu sagen: Schon ihre Geschichte mit ihren wesentlichen Unstimmigkeiten macht ihre Aufstellungen wahrscheinlich unhaltbar. Und selbst wenn man ihre Voraussetzung vom rein menschlichen Leben Jesu gelten läßt, verfolgt sie ein unerreichbares Ziel und ist unhaltbar. Da nämlich die Geschichtswissenschaft an die Analogie der sonstigen Erfahrung gebunden ist, so muß ein „rein geschichtliches“ Leben Jesu dessen reine Menschlichkeit voraussetzen. Diese Voraussetzung ist aber historisch-wissenschaftlich sehr angreifbar. Zwar hat die liberale Quellenkritik Wertvolles geleistet, doch sie überschätzt die Markusüberlieferung und unterschätzt das Johannesevangelium, über dessen Ursprung die frei gefaßte Echtheithypothese am besten Aufschluß gibt. Sie zeigt sich befangen gegenüber dem johanneischen Bericht, aber auch gegenüber der synoptischen Überlieferung. Ihre Gesamtauffassung muß zwischen Skeptizismus und „apokalyptischem“ Verständnis Jesu schwanken, und beides ist unberechtigt.

Auch sonst läßt sich das rein menschliche Leben Jesu historisch und theologisch nicht dartun. Unhistorisches darf freilich auch der Glaube nicht annehmen. Er darf also den Verdacht nicht unterdrücken, dem in steigendem Maße unterstehen z. B. Jungfrauengeburt, Himmelfahrt, Auffassung der Auferstehung Jesu bei einigen biblischen Schriftstellern. Er braucht sich nicht zu scheuen, auch im N. T. Sagen anzunehmen; er kann gar nicht alle Wundererzählungen gelten lassen. Und dennoch, in ihrer Gesamtheit — nicht im einzelnen — zeigen viele Worte Jesu, sein Selbstbewußtsein, das letzten Endes in seinem Verhältnis zum Vater wurzelt, passe nicht in einen menschlichen Rahmen. Damit stimmt auch der Glaube der Urgemeinde und der folgenden Jahrhunderte überein.

Dadurch wird ein Verständnis Jesu der geschichtlichen Wissenschaft unmöglich, aber sie bleibt dem Glauben möglich. Dieser Glaube ist aber nicht jener der orthodoxen Christologie und der damit zusammenhängenden Dreieinigkeitslehre, die innerliche Widersprüche bringen, die nicht schriftgemäß sind — „Sohnes“-Begriff! Wesenstrinität! Jesu Selbstbewußtsein, das zu einem schlechthinnigen göttlichen Ich nicht paßt! Manche Widerfahrnisse Jesu! sein gliedlicher Zusammenhang mit den Seinen! —, die abhängig sind von einer veralteten Philo-

sophie der Alten, z. B. Logoslehre! ewige Zeugung! Es ist vielmehr der Glaube, der in unserer Gedankenform Jesu Menschheit und Selbstbewußtsein zu vereinigen und zu erfassen sucht. Dies geschieht aber nicht durch die Kenosislehre, auch nicht durch die ihr entgegengesetzte Dornersche Christologie, sondern dadurch, daß wir Jesus besonders als Offenbarer Gottes und auch als Anfänger einer neuen Menschheit fassen, der uns in seiner Person zeigt, was wir werden sollen. Dieses Glaubensverständnis fußt nicht auf genetischer Erklärung, sondern eben auf dem Glauben. Dieser allein gibt demnach auf die Frage, wer Jesus war, eine befriedigende Antwort.

Loofs hat recht, wenn er die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu entschieden zurückweist. Was die außerchristlichen Zeugnisse anlangt, ist er m. E. einem interpolierten (!) Flavius Josephus gegenüber wohl zu vorsichtig, gegenüber Tacitus und der jüdischen Tradition übertrieben kritisch. Die Abhängigkeit der späteren heidnischen und jüdischen Angaben von christlicher Überlieferung würde sie nur dann wertlos machen, wenn diese selbst grundlos wäre. Gerade dies bestreitet aber Loofs mit vollem Recht.

Eine Besprechung seiner kritischen Stellung gegenüber der Bibel ist hier aus naheliegenden Gründen unmöglich; doch bewahrt er in wichtigen Fragen im Vergleich zu manchen anderen eine verständnisvollere Unbefangenheit. Seine Stellung zur Bibel macht sich auch sonst überall geltend, daneben aber auch seine Stellung zur Metaphysik. Stünde er erkenntnistheoretisch zu ihr in einem anderen Verhältnis als z. B. S. 245 Z. 3 v. u., 218 Mitte, 216, 205 dartun, schürfte er dann tiefer und genauer, so würden ihm Christologie z. B. und Dreieinigkeit in einem ganz anderen Lichte erscheinen, so würde auch der grundlegende Glaubensbegriff, vgl. 218 f., eine wesentlich andere Färbung erhalten. Und auch da, wo er veraltete Philosophie der Alten sieht, würde er trotz historischer Erinnerung den Unterschied erfassen und gelten lassen. Er würde auch von der Geschichtswissenschaft nicht verlangen, für Tatsachen nur Ursachen innerhalb unserer Erfahrung aufzusuchen und wirksam zu denken und Berichteten ohne Erfahrungsursache für unglaublich zu halten (vgl. S. 59).

Seiner Ablehnung des liberalen Jesusbildes ist zuzustimmen.

Es könnte nur Vorteil bringen, wenn auch katholische Literatur und Anschauung gründlich und im weiten Umfang beachtet und verarbeitet würden.

Freising.

J. N. Espenberger.

1. **Müller**, Dr. Wilhelm, **Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin.** [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XIX, 1]. Münster i. W., Aschendorff, 1916 (XI, 98 S. gr. 8°). M. 3,50.

2. **Ebner**, Dr. Joseph, **Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor.** [Beiträge. Bd. XIX, 4]. Ebd. 1917 (VIII, 126 S. gr. 8°). M. 4,25.

1. Sehr zahlreich sind die Abhandlungen und Monographien, welche in den letzten Dezennien zur Staatslehre des h. Thomas von Aquin erschienen (vgl. P. Mandonnet, *S. Thomas d'Aquin et les sciences sociales: Revue thomiste* XX (1912) 654 ff.; Überweg-Baumgartner, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der patrist. u. scholast. Zeit.* Berlin 1915, 174* f.). Die vorliegende Arbeit hat ihre Orientierung gegen die immer noch wiederholte Behauptung, daß der Staat nach der Auffassung des Mittelalters lediglich eine Folge der Sünde sei und somit ein Nichtseinsollendes darstelle. Dem gegenüber ist es die bestimmte Absicht des Verf. zu zeigen, daß der Staat nach der Lehre des h. Thomas von Aquin, des größten unter den mittelalterlichen Scholastikern und zugleich eines der ersten, welcher der Staatstheorie eingehenderes Interesse entgegenbringt, durchaus auf der sittlichen, also

auf der gottgewollten natürlichen Ordnung ruht. Als Forderung der sittlichen Ordnung stellt er sich dar, sofern er von Anfang an nicht nur zur Befriedigung der alltäglichen Lebensbedürfnisse, sondern auch zur Ermöglichung eines tugendgemäßen Lebens der Bürger da ist. Der sittlichen Ordnung dient er, da er an seinem Teile dem Menschen zur Erreichung seiner endgültigen Bestimmung zu verhelfen berufen ist. Kann er zu diesem Ziele, soweit es übernatürlich ist, nur indirekt beitragen, so besitzen doch seine direkten Aufgaben, wie Rechtsschutz, materielle und geistige Wohlfahrt der Bürger, einen hohen sittlichen Wert. Aus der sittlichen Ordnung entspringen die staatlichen Befugnisse in Gesetzgebung und Rechtsprechung, an ihr hat die Staatsgewalt ihre natürlichen Schranken. Eine Reihe von Pflichten des Bürgers gegen den Staat, seine Gesetze und den Träger der Gewalt ist mit dem Zwecke des Staates gegeben. Das Ethische in der thomistischen Auffassung des Staates findet durch den Verf. durchaus eine lichtvolle Darstellung. Abweichender Ansicht kann man sein über das Maß der von ihm angezogenen Literatur, sowohl der Thomas zugeschriebenen als auch der in seinem Sinne redenden und zur Erläuterung seiner Denkweise dienenden.

2. Ebner hat das Verdienst, die Erkenntnislehre des „*magnus contemplator*“ erstmals monographisch zu behandeln. Er gliedert den Stoff in der Weise, daß er je einen besonderen Abschnitt der Sinnes- und der Vernunftkenntnis, dem Glauben und der mystischen Schau widmet. Das Verständnis und die Darstellung der Richardschen Lehre erschweren sich dadurch, daß der Viktoriner nicht eine festgeprägte Terminologie verwendet, sondern eine wechselnde, stark von rhetorischen Motiven beeinflusste und durch Bilder belebte Wiedergabe seiner Gedanken bevorzugt. Als Anhänger der platonisch-augustinischen Denkweise betrachtet Richard die Sinne nicht als selbständige Erkenntnisquelle. Einzige Wissensquelle ist ihm vielmehr die Vernunft. Ihr entstammen namentlich die allgemeinsten Wahrheiten, die Denkgesetze, Wertbegriffe wie wahr und falsch, gerecht und ungerecht, nützlich und schädlich. Sie werden von Gott aus in die Seele eingestrahlt. Die (nichtmystische) Vernunftkenntnis erfährt bei E. eine eingehende Darlegung und Zergliederung nach Anlage, Betätigungsweise und Gegenständen. Über das Verhältnis von Wissen und Glauben herrscht bei Richard noch nicht jene Klarheit und Bestimmtheit wie bei den meisten Hochscholastikern. Er meint notwendige Gründe (*rationes necessariae*) für Glaubensdogmen zu besitzen. E. kann hier einer apologetischen Anwendung nicht ganz widerstehen und sucht das Unfertige und Lückenhafte bei Richard durch gütige Interpretation zu glätten und auszugleichen. Von der *cogitatio, meditatio, contemplatio*, welche der Viktoriner unterscheidet, bemerkt E., bisherige Auffassungen nach dem Vorgang H. Ostlers in seiner trefflichen Schrift über die Psychologie Hugos von St. Viktor verbessernd, daß sie auf das eine geistige Erkenntnisprinzip zurückgehen. Sie seien dem Wesen nach identisch und nur dem Grade nach verschieden. Die Kontemplation selbst hat wieder drei Stufen, nämlich die Erweiterung, Erhebung und Entrückung des Geistes. Dieser letztere Zustand ist von außerordentlicher Art und nur wenigen durch eigenes Erleben bekannt. Er bestehe in einem Eindringen in den innersten Grund des Geistes. Hier taucht bei Richard die von jetzt ab festgehaltene

Lehre vom Seelengrunde auf, der nach den Mystikern als ein Unbegreifliches, Unbeschreibliches erscheint. Mit der Darstellung des künstlichen Gebäudes der sechs Kontemplationen, das der Viktoriner konstruiert, schließt die Schrift. Sie zeichnet sich durch Gründlichkeit und Klarheit aus.

Regensburg.

J. A. Endres.

Huyskens, Albert, Die Klöster der Landschaft an der Werra. Regesten und Urkunden. [Veröffentlichungen der Histor. Kommission für Hessen und Waldeck. Bd. IX, 1]. Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1916 (XXV, 882 S. gr. 8^o). M. 37,50; geb. M. 40.

Schultze, Johannes, Klöster, Stifter und Hospitäler der Stadt Kassel und Kloster Weißenstein. Regesten und Urkunden. [Dasselbe IX, 2]. Ebd. 1913 (XXIV, 788). M. 30; geb. M. 32.

Die „historische Kommission für Hessen und Waldeck“ hat beschlossen, die noch erhaltenen Archivalien der im Mittelalter bestehenden Klöster und Stifte von Hessen und Waldeck zu veröffentlichen. In welcher Weise dies geschehen soll, zeigen die beiden vorliegenden Bände. Von diesen bietet der zuerst erschienene vor allem Regesten und Urkunden der Klöster und Stifte der Stadt Kassel. Es handelt sich dabei um das Augustinerinnenkloster Ahnaberg, das 1152 von Erzbischof Heinrich I von Mainz bestätigt wurde, um das Karmeliterkloster zu Kassel, das 1292 entstand, um das dortige „St. Martinsstift auf der Freiheit“, ein Kollegiatstift von Weltgeistlichen, dessen Errichtung von 1364 datiert, um das 1454 mit Priestern und Klerikern aus dem Lüchtenhofe bei Hildesheim besetzte „St. Georgsstift“ der Fraterherren „im Weißenhofe“, um die Schloßkapelle, an der um 1500 einige Benefizien errichtet wurden, und um zwei Spitäler und zwei Schwestern-(wohl Tertiärinnen- oder Beghinen-)häuser. Von diesen Anstalten bringt der Band insgesamt 1359 Regesten, von denen die Nummern 1—593 auf Ahnaberg, 594—745 auf die Karmeliter, 746—1199 auf das St. Martinsstift, 1200—1286 auf das St. Georgsstift, 1287—1295 auf die Schloßkapelle, 1296—1336 auf das Elisabethospital, 1337—1346 auf den Siechenhof und 1347—1359 auf die beiden Schwesternhäuser fallen. Dazu kommen noch Regesten des an der Stelle des Schlosses Wilhelmshöhe bei Kassel gelegenen ehemaligen Augustinerinnenklosters Weißenstein unter Nummer 1360—1659. Sie beginnen mit dem J. 1143, wo Erzbischof Heinrich I von Mainz die bereits vor 1137 erfolgte Stiftung des genannten Klosters bestätigte, und enden, gleich den Regesten der anderen Häuser im wesentlichen mit 1527, wo Landgraf Philipp von Hessen die Klöster seines Landes aufhob. Es folgen noch vier Nachträge als Nummer 1660—1663 und ein Anhang von 34 vollständig abgedruckten Urkunden, deren wichtiger Inhalt die Wiedergabe *in extenso* empfahl. Den Schluß des Bandes bildet ein nicht weniger als 125 zweispaltige Seiten umfassendes Personen- und Ortsregister.

Dieselbe Einrichtung weist der jüngst ausgegebene Band IX, 1 auf, der Regesten und Urkunden aus den Klöstern der Landschaft an der Werra bringt. Darunter sind zu verstehen das Benediktinerinnenkloster auf dem St. Cyriaxberg bei Eschwege, das vor 1075 entstand, das seit etwa 1236 bestehende Hl. Geistspital vor Eschwege, das dem Zisterzienserkloster Reiffenstein 1308 unter-

stellt wurde, das Augustinerkloster zu Eschwege, das 1278 gegründet wurde, das um die Mitte des 12. Jahrh. errichtete Prämonstratenserinnenkloster Germerode (in der Nähe von Eschwege) und das seit 1291 bestehende Wilhelmitenkloster zu Witzenhausen. Auf St. Cyriaxberg beziehen sich die Regestennummern 1—485 und 1674—1676, auf das Spital 486—504, auf den Augustinerkonvent 505—871, auf Germerode 872—1437, auf die Wilhelmitenniederlassung zu Witzenhausen 1440—1673. Nummer 1438 und 1439 betreffen ein Zisterzienserinnenkloster, das am Ende des 13. Jahrh. kurze Zeit in Witzenhausen bestand. An die Regesten schließen sich 33 durch ihren Inhalt bedeutsame Texte. Das Register zählt 150 Seiten mit je zwei Spalten enggedruckter Orts- und Personennamen.

Wie in der Einleitung der beiden Bände hervorgehoben wird, haben die Herausgeber alles zusammengestellt, was sich in Urkunden und Quellen anderer Art über die oben verzeichneten Anstalten findet. Ihr Augenmerk richteten sie dabei darauf, in die Regesten der Urkunden alles aufzunehmen, was sachlich irgendwie von Belang ist, genaueste Angaben also über Person, Ort und Zeit der Aussteller und Empfänger, über den Gegenstand des behandelten Rechtsgeschäftes und die Weise seiner Ausführung, über die Zeugen, die bei manchen Akten mitwirkten usw. Tatsächlich wird dem Forscher in den weitaus meisten Auszügen ein vollwertiger Ersatz für das Aktenstück selbst geliefert.

Jedem Regest ist ein Vermerk über die Ausfertigungsweise der betreffenden Urkunde, über den Ort, wo sie aufbewahrt wird, und über Notizen beigegeben, die sich auf der Rückseite vieler Ausstellungen finden. Sie betreffen durchweg ältere Signaturen der einzelnen Urkunden. Sachliche Erklärungen zu den Angaben der Dokumente haben dagegen die Herausgeber fast ganz vermieden. Hier und da ist dies zu bedauern. So kommt an vielen Stellen ein Hohlmaß „limes“ vor. Was mag es bedeuten? — In zahlreichen Stiftungsbriefen wird als „Seelgeräte“ ein sog. „großes Gebet“ angeordnet. Dieser Gottesdienst ist mit der heute in Mitteldeutschland so genannten Anbetung des allerheiligsten Sakramentes kaum identisch. Aber was war damit gemeint? — In die Regesten haben sich einzelne kleine Irrtümer eingeschlichen. So wird in Nr. 1455 von IX, 2 *papaver* mit „Pfeffer“ wiedergegeben, während es „Mohn“ bezeichnet. Eine Naturrallieferung von „Pfeffer“ hätte in Weißenstein nicht aufgelegt werden können. Mißverständlich ist in Regest 524 von Ahnaberg die Übersetzung von *vicarius generalis* mit „Generalvikar“, da dieser Ausdruck in der Gegenwart einen ganz bestimmten Sinn hat, der sich mit dem Amte des dort genannten Titularbischofs Paul von Askalon nicht deckt. Dieser war *vic. gen. in pontificalibus*, d. h. „Weihbischof“. Merkwürdig ist, daß der Bearbeiter des die Kasseler Ordenshäuser behandelnden Bandes fast in all den zahlreichen Regesten, die eine Widmung *in honorem B. M. V.* enthalten, dies mit „zu Ehren der Maria“ wiedergibt, während Huyskens von der „hl. Maria“ redet. Bei anderen Heiligen, die vorkommen, bereitet übrigens die Beifügung eines „hl.“ vor dem Namen auch Schultze keine Schwierigkeit. Um so auffällender ist aber die Weglassung des Epithetons bei dem Namen der h. Jungfrau.

Die weitaus meisten Schriftstücke, die in den beiden Bänden verzeichnet sind, beziehen sich auf Vermögensangelegenheiten. Es sind Stiftungsbriefe, Schuldscheine, Urkunden über Rentenkäufe, Zinsregister, Quittungen u. dgl. Ihre Veröffentlichung ist in erster Linie für die Wirtschaftsgeschichte von Bedeutung, daneben natürlich für die Ortsgeschichte von Kassel, Eschwege, Witzenhausen und Umgegend und für die Geschichte der dort ansässigen Familien. Aber auch für die Kirchengeschichte dieser Gegend ist der Ertrag aus den hier mitgeteilten Regesten nicht gering. Aus den Stiftungsurkunden erfährt

man gar manches über die inneren Verhältnisse der einzelnen Konvente, über ihre Beziehungen zur Bevölkerung, über gottesdienstliche Gebräuche usw. Beispielsweise ergibt sich aus zahlreichen Urkunden des Klosters Ahnaberg, daß dort im 14. Jahrh. manche Nonnen ihre Sonder Einkünfte hatten, daß also das Gelübde der Armut damals nicht mehr genau beobachtet wurde. Zeitweilig scheint geradezu eine Neigung zur Auflösung des gemeinsamen Lebens bestanden zu haben. Ähnliches lassen Urkunden des 14. Jahrh. auch in Weißenstein und Germerode vermuten, während aus dem Benediktinerinnenkloster auf dem St. Cyriaxberg bei Eschwege derartige nicht vorzuliegen scheint. Doch wurde dort zeitweilig wenigstens zwischen dem Gut der Äbtissin und dem der Gesamtheit der übrigen Ordensfrauen unterschieden.

Eine Anzahl Regesten betreffen klösterliche Reformen und Reformversuche seit der Mitte des 15. Jahrh. 1462 verordnete Erzbischof Adolf von Mainz, daß dem Kloster Ahnaberg „nur ein frommer Priester der Observanz“, der den Ordensfrauen „durch Wort und Beispiel nutzen kann, zum Propst und Rektor“ gegeben werden sollte. Als seine Aufgabe bezeichnete der Erzbischof, die Novizen aufzunehmen, sie in den Ordensregeln zu unterrichten, ihnen das Ordenskleid „zu geben und ihnen die Gelübde nach der Ordensregel abzunehmen“. Den Rektor stellte das reformierte Augustiner-Chorherrenstift Böddeken i. W. (IX, 2, 456), mit dem in der Folge Ahnaberg in Verbindung blieb (IX, 2, 526). Das Recht zur Visitation des Klosters erhielt der Propst von Böddeken aber erst 1518 vom Abte von Bursfeld, den 1462 der Erzbischof von Mainz mit der Überwachung von Ahnaberg betraut hatte (IX, 2, 538). Daß die Reform von 1462 auch abgesehen von den Beziehungen zu Stift Böddeken Bestand hatte, darf man wohl daraus erschließen, daß 1508 der Prior der Großen Kartause die Ordensfrauen von Ahnaberg „in die Gemeinschaft aller guten Werke“ des Kartäuserordens „im Leben und im Tode aufnahm“, aber beifügte, daß diese Gemeinschaft aufhöre, sobald die Nonnen von der Ordensregel ablassen würden (IX, 2, 513). — Von Böddeken aus wurde auch Kloster Weißenstein reformiert, hauptsächlich wohl auf die Anregung des Erzbischofs Adolf hin; doch war um 1480 noch manches zur Besserung der Zustände dort zu tun. Darum bevollmächtigte Erzbischof Diether von Isenburg in dem genannten Jahre den Prior von Böddeken, „in jedem Jahre“ Weißenstein durch einen Ordens- oder Weltpriester visitieren zu lassen und den Angehörigen des Stiftes „geeignete Beichtväter zu bestellen“ (IX, 2, 1621). — Das in seinen Einrichtungen Ahnaberg und Weißenstein sehr ähnliche Prämonstratenserinnenkloster Germerode bedurfte am Ende des 15. Jahrh. ebenfalls einer Hebung des Ordenslebens. Erzbischof Berthold von Mainz beauftragte deshalb 1494 die Obern der Prämonstratenserklöster Spieskappel und Ilfeld und den Stiftsdekan von Fritzlar, Germerode „kraft seiner Autorität zu visitieren, an Haupt und Gliedern zu bessern“, und „alles nach den heilsamen Statuten“ des Ordens von Prémontré zu reicherer Frucht nach ihrem Gutdünken zurückzuführen“ (IX, 1, 1309). Der päpstliche Kardinallegat Peraudi, der seit Spätsommer 1501 in Deutschland tätig war, bezeugt am 26. Febr. 1502 (*Alexandri papae sexti anno decimo*, also nicht 1501, wie es IX, 1, 1323 heißt), ausdrücklich, daß jüngst in Germerode die Ordenssucht

wiederhergestellt worden sei (1323). Manche Mängel zeigten sich aber doch auch später noch, da am 11. Juli 1502 Landgraf Wilhelm II von Hessen die Prämonstratenserinnen von Konradsdorf („Kuneßdorf“) in Oberhessen bat, zwei Chor- und zwei Laienschwestern nach G. zu senden, damit sie den dortigen Nonnen „zu der Reformation ihre Unterweisung“ gäben (Anm. zu 1323). — Landgraf Wilhelm lag auch die Wiederherstellung des regulären Lebens in dem Wilhelmitenkloster zu Witzenhausen am Herzen. Im Herbst 1502 machte er Peraudi darauf aufmerksam, daß die Mönche des genannten Klosters „in ihrer Mehrheit ein wenig ehrbares Leben zum Schaden ihrer Seele und zum Ärgernis vieler führten“. Der päpstliche Legat bevollmächtigte darauf die Benediktineräbte von Bursfeld und Breitenau, das Kloster in Witzenhausen mit Hilfe einiger Wilhelmiten, die ihre Ordensregel beobachteten, „an Haupt und Gliedern zu reformieren“ (IX, 1, 1619). Über den Erfolg des Auftrags melden leider die Aktenstücke nichts. — Die Benediktinerinnenabtei St. Cyriaxberg wurde seit 1504 reformiert. Im Sommer dieses Jahres übernahm die Äbtissin des westfälischen Klosters Oesede, Benedikta von Glane, als „Vormünderin“ die Leitung des Konventes, in dem sie, wie es scheint, auch noch blieb, nachdem Elisabeth von Holzdorf Äbtissin geworden war. Am 24. Sept. 1507 war sie, die „*domina reformatrix*“ von St. Cyriaxberg, Zeugin eines Abkommens, das zwischen den dortigen Benediktinerinnen und den Augustinern von Eschwege getroffen wurde. Aus der Urkunde, die darüber aufgenommen wurde, geht hervor, daß sich die Augustiner um die Reform der Abtei Verdienste erwarben (IX, 1, 754). Die Augustiner von Eschwege selbst nahmen 1455 zum Teil die Observanz an. Mehrere verließen jedoch lieber das Kloster, und andere suchten die Abweichungen von der Ordensregel, die sich unter ihnen eingebürgert hatten, zu rechtfertigen und leisteten der Reform entschiedenen Widerstand. Diese siegte trotzdem und behauptete sich auch bis zum Untergang des Klosters, das einer der angesehensten Konvente der deutschen Kongregation der reformierten Augustiner-Eremiten war. Prior Johannes Spangenberg und Pater Konrad Aldorf von Eschwege gehörten zu den Augustinern, die am 22. Juni 1523 vor Notar und Zeugen im Minoritenkloster zu Leipzig die Erklärung abgaben, daß sie gegen die „neue, fremde Lehre, die man die *Martiniana* oder *Lutherana* nennt“, protestieren und „jetzt und in Zukunft, wie ihre Vorfahren, bei der Entscheidung der h. Mutter, der katholischen Kirche, verharren“ wollten (IX, 1, 819). — Auch bei den Kasseler Karmeliten gab es am Ende des 15. Jahrh. Unordnungen. Landgraf Wilhelm d. Ä. von Hessen ließ sich deshalb auf der Rückreise von einer Wallfahrt ins hl. Land in Rom die Vollmacht zur Reform der Mönche erteilen. Diese machten jedoch gegen die Ausführung seines Planes so gewichtige Bedenken geltend, daß er seine Absicht aufgab und in einer Urkunde vom 30. August 1492 den Karmeliten das Versprechen gab, sie mit den Befugnissen, die ihm der h. Stuhl eingeräumt hatte, „nicht zu bedrängen“, sie namentlich nicht zu zwingen, als Obern den Angehörigen eines fremden Klosters anzunehmen (IX, 2, 702). Ob die Reform etwa später doch noch in Angriff genommen wurde, läßt sich nicht feststellen.

Die letzten Auszüge aus den Kloster- und Stiftsarchiven,

deren Bearbeitung hier vorliegt, betreffen die Aufhebung der verschiedenen kirchlichen Anstalten. Sie erfolgte 1527, abgesehen von der Niederlassung der Karmeliten in Kassel, die schon am 22. Febr. 1526 ihr Kloster mit seinem ganzen Besitz dem Landgrafen Philipp übergaben, ihn um „eine ziemliche Versorgung“ baten und zugleich erklärten, daß sie mit einer solchen von ihm abgefertigt worden seien. Dies taten sie, weil „sich dieser Zeit die Läufe hin und wieder dermaßen begeben, daß“ ihnen und ihrem „Konvent die Opfer und Almosen (worauf ihr Orden gestiftet sei) niederfällig werden“, so „daß sie sich hinfür mit Leibes Nahrung nicht könnten noch möchten erhalten“ (IX, 2, 740). 23 Ordensleute, von denen 16 Priester und 7 Laienbrüder (oder Novizen) gewesen zu sein scheinen, unterschrieben diese Urkunde. Darnach war das Kloster in einer Zeit, in der die Abfallsbewegung in den benachbarten sächsischen und thüringischen Landen den Ordenshäusern schon so schwere Verluste gebracht hatte, noch gut besetzt. Den gleichen Eindruck machen die Angaben über die andern Konvente von Kassel. So lebten im Sommer 1527 in Ahnberg 25 Chorfrauen und 11 Laienschwestern, 3 waren vorher ausgetreten (592). In Weißenstein zählte man 1527 14 Chor- und 6 Laienschwestern (IX, 2, 1657). Daneben sind noch die Namen von 17 weiteren ehemaligen Ordensfrauen des erwähnten Klosters bekannt. Vielleicht hatten sie bereits ihr Ordenshaus verlassen. Im St. Georgenstift lebten im Sommer 1527 14 Fraterherren, darunter wohl 2 Priester, 9 Kleriker und 3 Laienbrüder (IX, 2, 1285).

Über den Bestand der Klöster der Landschaft an der Werra bringen die Regesten folgende Einzelheiten: Auf dem St. Cyriaxberg weilten von Mai bis September 1527 noch außer der Äbtissin 18 Benediktinerinnen, je 9 Chor- und Laienschwestern, 11 andere waren ausgetreten (IX, 1, 470/72). Bei den Augustinern in Eschwege waren 20 Priester und 6 Laienbrüder abzufertigen (IX, 1, 834), im Wilhelmitenkloster von Witzenhausen fanden sich im April 1527 7 Brüder vor, während 4 abwesend waren (IX, 1, 1669), im Prämonstratenserinnenstift Germerode traf die Kommission, die die Aufhebung der Klöster durchführte, im September 1527 24 Chor- und 17 Laienschwestern an (1404), das Augustinerkloster von Eschwege war zur selben Zeit noch mit 20 Priestern und 6 Laienbrüdern besetzt (IX, 2, 834). Diese Zahlen lassen die Annahme als berechtigt erscheinen, daß das Luthertum in den Ordenshäusern des nördlichen Hessens bis 1527 nur verhältnismäßig wenige Anhänger gefunden hatte.

Über die Stellung, die die Mönche und Nonnen 1527 und später zu der religiösen Umwälzung einnahmen, geben die Notizen, die Schultze und Huyskens zusammengestellt haben, nicht so viel Aufschluß, als man wünschen möchte. Die Reverse, die die Ordensleute bei der Aufhebung ihrer Niederlassungen ausstellten, sind in dem den Kasseler Häusern gewidmeten Bande bedauerlicherweise nicht ihrem wesentlichen Texte nach aufgenommen worden und lassen deshalb gar nichts Sicheres über die Haltung der von der Säkularisation Betroffenen sagen. Ihre Erklärung, sie hätten Anweisung auf bestimmte Lieferungen von der hessischen Regierung erhalten und verzichteten auf weitere Ansprüche an Landgraf Philipp, beweist allein u. E. weder für noch gegen die Annahme der neuen Lehren durch sie. Anders ist es, wenn sie ihren Verzicht auf das gemeinsame Leben begründeten. Zuweilen geschah dies. So unterzeichneten 16 Ordensfrauen vom St. Cyriaxberg am 5. Nov. 1527 ein Formular, worin es hieß, daß „sich Landgraf Philipp angesichts dessen, daß das klösterliche Leben wegen vieler Mißbräuche und als dem Evangelium nicht entsprechend, jetzt verachtet werde, und daß viele Klöster leer und wüst werden, veranlaßt gesehen habe, die übriggebliebenen Ordensleute von den Klöstergütern abzufertigen, zumal er von vielen derselben, darunter auch etlichen ihrer Mitschwestern, darum ersucht werde“ (IX, 1, 468). In dem Protokoll über die Abfertigung der Augustiner zu Eschwege vom September 1527 steht bei den Namen von 12 Priestern und 2 Laienbrüdern die Bemerkung „hat Beschwörung im Verzicht“, bei einem andern heißt es sogar „ist nicht gesinnt, Verzicht zu tun“ (IX, 1, 834). Eine Anzahl von ihnen verzichtete im November 1527 indessen nach einer Abfindung aus Klöstergütern auf weitere Ansprüche an den Landgrafen. Die Begründung dabei war, daß sich ihre „Gelegenheit dermaßen zugetragen habe, daß sie nicht länger im Kloster zu bleiben geneigt seien“ (IX, 1, 843 u. ö.). 5 Augustiner erklärten, daß sie „bei näherer Selbsterforschung gefunden“ hätten, das Ordensleben sei „dem Evangelium und der schuldigen christlichen Liebe zuwider“, und darum hätten sie sich veranlaßt gesehen, ihren Stand zu verlassen, da sie als Christen auch zu christ-

lichem Leben verpflichtet seien“ (IX, 1, 835). Darunter waren drei Priester und zwei Laienbrüder. Sie mögen zu der neuen Einsicht durch Leonhard Bosch gebracht worden sein, den Landgraf Philipp im Juni oder Juli 1527 zum „Prädikanten“ des Benediktinerinnenstiftes auf dem St. Cyriaxberg und des Augustinerklosters in Eschwege bestellt hatte (IX, 1, 864). Von den 41 Ordensfrauen, die sich im September 1527 in Germerode fanden, liegen 22 Reverse vor, in denen gegen eine Entschädigung auf alle ferneren Ansprüche an die Regierung verzichtet wird. Begründet wird die Erklärung damit, daß die Ausstellerinnen „aus Verleihung der göttlichen Gnade“ zu der Erkenntnis gekommen seien, ihr vermeinter geistlicher Stand sei dem h. Evangelium zuwider. Dadurch seien sie bestimmt worden, ihren seitherigen Stand zu verlassen und sich in ein ehrbares gottseliges Leben zu begeben. Andere aber gaben nur zu Protokoll, daß sie eine gewisse Summe erhalten hätten und sich damit zufrieden gäben, ohne Stellung zu der religiösen Frage zu nehmen, und von andern fehlen alle Erklärungen. Von den Witzenhäuser Wilhelmiten liegen nur zwei Verzichturkunden vor (IX, 1, 1672/3).

Diese wenigen Notizen zeigen, daß die in dieser neuesten Publikation der „historischen Kommission für Hessen und Waldeck“ vorgelegten „Regesten und Urkunden“ vielerlei Material zur Kirchengeschichte enthalten. Die Beispiele ließen sich ohne Mühe stark vermehren. Wir sehen deshalb mit dem größten Interesse der Veröffentlichung weiterer hessischer Klosterarchive entgegen. Ein doppelter Wunsch ließe sich dabei wohl leicht erfüllen: die künftigen Bearbeiter mögen doch nicht zu zurückhaltend sein in Erläuterungen des Inhaltes der Urkunden. Nützlich wären dann auch Mitteilungen aus den nach 1527 entstandenen Akten, die über das spätere Schicksal der eingezogenen Klostergüter unterrichten. Für die Angaben, die Dersch in seinem »Hessischen Klosterbuch« (Marburg 1915) über diesen Punkt macht, lassen sich gewiß urkundliche Belege beibringen. Sie würden ganz naturgemäß den Abschluß von Regesten bilden, die sich in erster Linie auf Besitztitel beziehen.

Mainz.

J. Schmidt.

Störmann, Anton, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von J. Greving, Heft 24–26]. Münster i. W., Aschendorff, 1916 (XXII, 324 S. gr. 8°). M. 8,80.

Diese umfangreiche Arbeit, die von der katholisch-theologischen Fakultät in Münster als Doktor-Dissertation angenommen worden ist, beschäftigt sich im Gegensatze zu den auf den Reichstagen vorgebrachten nationalen Gravamina mit den städtischen Beschwerden gegen den Klerus des sinkenden Mittelalters und gewährt dem Leser einen interessanten und höchst lehrreichen Einblick in die antiklerikale Bewegung des späten Mittelalters, die bei Beginn der Neuzeit sich zur antikirchlichen Bewegung der Reformation erweiterte und in dieser ihren Höhepunkt erreichte. Die zahlreichen Streitigkeiten mit der Geistlichkeit waren für manche der Anlaß zum Abfalle von der alten Kirche. Es ist zu begrüßen, daß einmal eine solche Zusammenfassung der vielen Klagepunkte gemacht wurde, die, wie zahlreich und wie bekannt sie auch waren, uns doch bisher in der Literatur immer nur einzeln zu Gesichte kamen und darum viel von ihrer Wucht und ihrem Gesamteindrucke einbüßten. Hier in dieser Zusammenfassung lernt man wirklich die Reformation verstehen. Diese mußte kommen, ob nun Luther oder ein anderer es war, der den Stein ins Rollen brachte, ohne daß dessen persönliche Bedeutung irgendwie ver-

kannt werden soll. Der Boden war dafür allenthalben seit langem vorbereitet und die unzufriedenen Geister waren reif zum Abfalle.

Der Verf. beabsichtigte nicht, die mehr oder weniger große Schuld der einen oder der anderen Seite festzustellen, nachzuforschen, wieviel berechtigter Kern in den Anschuldigungen steckte, darauf kommt es auch nicht an; es ist eine Tatsache, daß die Anklagen und Beschwerden erhoben wurden und eine große Unzufriedenheit da war. Das genügt vollkommen, um zu verstehen und zu erklären, wieviel diese Dinge zum Entstehen der gewaltigen Bewegung im Anfange des 16. Jahrh. beigetragen haben. Daß viele Klagen unbegründet oder übertrieben, andere unabstellbar waren, weil eben durch die politischen und wirtschaftlichen Zeitverhältnisse bedingt, ist klar aufgezeigt. Daneben gab es selbstverständlich auch berechtigte Beschwerden genug, die zur rechten Zeit hätten abgestellt werden können und sollen. Was die schlichte, einfache Darstellung, die leidenschaftslos Licht und Schatten verteilt, so interessant macht, ist, daß man es fast mit Händen greifen kann, wie das große Drama sich vorbereitet und der Knoten sich schürzt; man meint unmittelbar zu beobachten, wie dunkle Wolken am Himmel der spätmittelalterlichen Kirche sich zusammenziehen und immer mehr verdichten, um sich in dem wenn auch lange befürchteten, so doch plötzlich hervorbrechenden Ungewitter des großen Abfalles von der alten Kirche zu entladen. Es mußte einfach so kommen: das ist der Gedanke, mit dem man das Buch aus der Hand legt.

St. legt uns fleißig zusammengetragenes Material aus einer großen Zahl von Reichsstädten vor, dagegen sind die Landstädte weniger berücksichtigt, doch werden die Verhältnisse dort vermutlich nicht wesentlich anders gewesen sein. Freilich beruht das Dargebotene fast nirgend, so viel ich sehe, auf unmittelbarer Einsicht in die Quellen und stellt darum keine gelehrte historische Forschungsarbeit im engeren Sinne dar, es ist meist bloß Literatur gesammelt und verarbeitet, der Verf. darum von seinen zahlreichen Autoren, vielfach Lokalhistorikern, und der Güte der von diesen geleisteten Arbeit abhängig, die naturgemäß von verschiedenem Werte ist. Die Literatur ist gut benutzt und annähernd vollständig herangezogen; es fehlen allerdings einige Sachen, die man nicht unter „die seit Beginn der Drucklegung noch erschienene Literatur“ zählen kann.

Der reiche Inhalt des Buches läßt sich bloß andeuten. Unter den Dingen, die Mißstimmung gegen die mittelalterliche Geistlichkeit hervorriefen, werden in 7 Kapiteln genannt:

I. Die Abgaben an den Klerus. Hier unterscheidet St. die Abgaben an die Kurie, nämlich die Ablassgelder, die Forderungen bei der Verleihung von Kirchenämtern wie Annaten, Servitien und Palliengelder sowie die päpstlichen Steuern, z. B. den Türkenzehnten; endlich die Zahlungen an kuriale Beamten und Behörden, insbesondere die Taxen und Kompositionen an die Pönitentiarie, die Datarie, die apostolische Kanzlei und die Rota. Dazu kamen die Abgaben an den einheimischen Klerus und zwar rein kirchliche Zahlungen wie Stolgebühren bei Taufe, Trauung, Beichte, Osterkommunion und Beerdigung; die Stolgebühren für Vergehänge sind nicht erwähnt; Meßstipendien gehören aber nicht zu den Stolgebühren, worunter St. sie aufführt. Ferner Zahlungen auf Grund verschiedener Rechtstitel, grundherrliche und landesherrliche Abgaben, Zinsen, Zehnten, Zölle, Ungeld usw. Streng genommen gehören diese „landesherrlichen Rechte“ in das letzte Kapitel, das von den „weltlichen Hoheitsrechten des Klerus“ handelt.

II. Der kirchliche Vermögensbesitz und die weltliche Erwerbstätigkeit geistlicher Personen und Genossen-

schaften. An erster Stelle steht das unbewegliche Kirchenvermögen mit seinen zahlreichen Freiheiten und Privilegien, seiner Größe und seiner Lage, die manchmal die städtische Entwicklung hemmten. Ebenso erregte das bewegliche Kirchengut den Neid der Stadtbewohner. An dritter Stelle erwähnt der Verf. „das Stiftungs- und Bruderschaftsvermögen“ und verläßt hierdurch die angeführte Einteilung, da auch dies in bewegliche und unbewegliche Vermögensmassen zerfällt. Unter der weltlichen Erwerbstätigkeit waren Handwerksbetrieb und Handel, insbesondere das Textilgewerbe sowie der Getreide- und der Weinhandel und der Bierumsatz von hervorragender Bedeutung. Weniger erregte die Urproduktion, der Betrieb der Landwirtschaft, in jenem noch stark agrarischen Zeitalter den Neid und die Begehrlichkeit der Mitbürger.

III. Unter den Privilegien des Klerus riefen am meisten die Freiheit von öffentlichen Abgaben und Lasten die Mißgunst der übrigen Bevölkerungsklassen hervor, zumal in einer Zeit, in der allgemein eine starke Abneigung gegen jede Art von Abgaben überhaupt herrschte. Dabei bleibt bestehen, daß der Klerus unter den damaligen eigenartigen Verhältnissen nicht auf jenes Privileg verzichten konnte; denn einerseits waren viele deutsche Diözesen überschuldet und die Folge davon war, daß die Bischöfe den Geistlichen hohe, manchmal drückende Auflagen aufbürden mußten. Außerdem mußten die Bischöfe als Fürsten bedeutende Reichslasten tragen, die wiederum zum großen Teil auf den Klerus abgewälzt wurden, so daß derselbe schon auf diese Weise, abgesehen von seiner berufsmäßigen Tätigkeit für das Gemeinwohl, wahrlich genug für die öffentlichen Bedürfnisse leistete. Ferner war manchmal das, was infolge der geistlichen Sonderrechte dem Stadtsäckel entging, doch bei weitem nicht so bedeutend, wie es die hitzigen Worte eifriger Ankläger schildern. Daneben ging man gegen den eximierten Gerichtsstand der Geistlichkeit vor, hier namentlich gegen die zu weite Ausdehnung des Kreises der Privilegierten. Auch das kirchliche Asylrecht hatte manche Gegner. Hier hätte die Arbeit von Bindchedler (Sammlung Stutz) verwertet werden müssen.

IV. „Die kirchliche Gerichtspraxis“ war ebenfalls ein Gegenstand scharfer Kritik. Die grundsätzliche Abneigung gegen das römische Recht übertrug sich auf das kanonische Recht. Daneben war es die weite Ausdehnung der kirchlichen Rechtsprechung auf weltliche Dinge, die Anstoß erregte. Freilich erklärt dies sich aus der im frühen und vielfach auch im späten Mittelalter noch durchaus ungenügenden weltlichen Gerichtsbarkeit. Ein Übelstand war es ferner, daß die Immunitäten, die geistlichen Gerichtsbezirke, mit den weltlichen mehrfach zusammenstießen und einer scharfen Abgrenzung ermangelten. Hier mußte die anregende Schrift von Hofmann über die engere Immunität in deutschen Bischofsstädten (Görresgesellschaft) verarbeitet werden. Auch die mit vielen Kosten und großem Zeitverluste verbundene, umständliche Entscheidung mancher Sachen durch entfernte, namentlich römische Gerichtsbehörden, war die Ursache großer Unzufriedenheit. Ebenso tadelte man die hohen Gerichtskosten an inländischen Gerichtshöfen. Hier hätten meine Statistiken über die Gerichtseinnahmen aus der Verwaltung des kölnischen Großarchidiakonates Xanten Verwendung finden können, die das Gegenteil beweisen. Nicht minder war das kanonische Prozeßverfahren als solches und die Strafen des kirchlichen Gerichtes vielen Verdächtigungen unterworfen. Unter „Gerichtspraxis“ auch die Beschwerden gegen das kirchliche Eherecht als letzten Abschnitt zu bringen, ist wohl keine logische Einteilung.

V. Die Besetzung der Kirchenämter wies manche Schäden auf, die Anlaß zu Klagen gaben. Zunächst war es die Vergebung zahlreicher Ämter durch die Kurie sowie die Verleihung von Stellen, auch Seelsorgeposten, an landesfremde Kandidaten, die die Lokalpatrioten erbitterten. Dazu zählte ferner die einseitige Bevorzugung des Adels namentlich in Bezug auf die höheren Pfründen (Bischöfs-, Abtspfründen, Dignitäten an Dom- und Stiftskirchen) und weiterhin die abträgliche Scheidung in den *clerus primarius* und den *clerus secundarius*; außerdem Ämterkumulation, Pensionslasten, Inkorporation von Seelsorgepfründen in Stifter und Klöster und das dadurch bedingte Vikariatswesen mit seinen unvermeidlichen Schattenseiten, sowie andererseits das Übel der Absenz, d. h. der zeitweiligen oder der dauernden Abwesenheit der ordentlichen Stelleninhaber, die an dem Amte übermäßig oder einseitig das Benefizium zum Schaden des Offizium im Auge hatten. Hier genügt es durchaus nicht, um den Umfang der Absenz zu zeichnen, sich auf einen allgemeinen Satz von Finke zu berufen, hier mußten vielmehr meine

ausführlichen Darlegungen der Absenz im kölnischen Großarchidiakonate Xanten, die erstmals die genauesten Statistiken für ein weites Gebiet und für einen Zeitraum von mehr als einem Jahrhundert liefern, gebracht werden. Endlich werden die Stellenjägerei, der Pfründenhandel und die Pfründenprozesse erwähnt, die die Eintracht im Klerus störten und den Laien nicht zur Erbauung gereichten.

VI. Die Disziplin des Klerus war ebenfalls Gegenstand vieler Angriffe von seiten der Laien, frommer wie böswilliger Menschen. Bei einem Stande, der wie kein anderer auf den Leuchter erhoben ist, mußte jeder Flecken schon an sich unliebsames Aufsehen erregen. Außerdem kann man nicht verhehlen, daß der Klerus in den allgemeinen sittlichen Niedergang und in die Verweltlichung am Ende des Mittelalters hineingezogen wurde. Die Übertreibungen und Verallgemeinerungen übereifriger Reformer und Prediger trugen dazu bei, erst recht die Augen der Menge auf die wirklichen Schattenseiten hinzulenken und diese noch dunkler zu machen. Unerwähnt sind die vielen, langdauernden Streitigkeiten zwischen Welt- und Klosterklerus sowie die Zwistigkeiten innerhalb des Mönchtums gelassen. Als Gründe für den Niedergang zeigt der Verf. besonders den zunehmenden Reichtum und die Abhängigkeit der Kirche von dem Laienfürstentum und den niederen weltlichen Gewalten auf, die oft genug ungeeignete und unwürdige Günstlinge in kirchliche Stellen brachten und das Kirchengut für ihre Familienzwecke ausnutzten. Bezeichnend ist es übrigens, daß die von St. aufgefundenen städtischen Klagen über Verletzung der Amtspflichten sämtlich erst aus dem 16. Jahrh. und zwar mit Ausnahme von zweien erst aus der Zeit nach dem Ausbruche der Reformation stammen (vgl. S. 263). Fast dasselbe ist mit den Beschwerden über Verweltlichung und unpriesterlichen Lebenswandel der Fall. Auch diese stammen, abgesehen von zweien, aus der Zeit nach 1517. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß früher keine Klagen vorgekommen seien und kein Grund zu Klagen vorhanden gewesen sei, es soll nur bemerkt werden, wie die Reformation den Blick schärfte und andererseits unsicheren Elementen im Klerus Ermunterung zu Ausschreitungen gab. Es stimmt dies übrigens mit meinen relativ günstigen Ergebnissen und Statistiken über das 15. Jahrh. überein.

VII. Infolge der engen Verbindung von Kirche und Staat besaß das geistliche Fürstentum zahlreiche weltliche Hoheitsrechte, die die Mißgunst und Begehrlichkeit der Standesgenossen aus dem Laienstande und die Unzufriedenheit der Untertanen erregten, die leicht wirkliche oder vermeintliche Fehler im weltlichen Regimente des Priesterherrschers auf die Religion und den geistlichen Stand als solche übertrugen. Daß gerade die Städte und deren reich gewordene Bewohner stolz auf ihre fortschreitende städtische Kultur und Bildung mit besonderer Unlust die Herrschaft der Fürsten, namentlich der geistlichen, ertrugen, ist begreiflich. Alle diese Gegensätze wurden durch die Reformation und die Flugschriftenliteratur gewaltig verschärft. Die Unzufriedenheit bereitete den Boden zum Abfalle, der mancherorts nicht so sehr aus innerer Anhänglichkeit an die religiöse Bewegung, sondern aus tiefer Abneigung gegen die Vertreter der alten Kirche erfolgte und in der Umwälzung ein willkommenes Mittel ergriff, um den ersten Stand, den man auf politischem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiete als den organisierten Gegner ansah, zu schädigen.

An Einzelausstellungen bemerke ich folgendes. Einige juristische Ungenauigkeiten finden sich, z. B. S. 199; da spricht St. von „Verträgen und Rechtsgeschäften“, S. 202 A. 4 ist die Rede von „endgültiger Entscheidung“; dennoch wird mit der Möglichkeit einer Appellation an die höhere Instanz gerechnet. S. 199 wird behauptet, daß die Städte der Geistlichkeit „ihr Verfügungsrecht über das Erworbenene kürzen“ wollten; umgekehrt, sie sollten gerade darüber verfügen, es veräußern oder die städtischen Lasten tragen.

Ein Widerspruch findet sich S. 162 A., wo die Rede ist von „geistlichen Gerichtsbeamten“ und gleich im folgenden Satze gesagt wird, „diese waren insgesamt Laien, waren meist verheiratet...“ Gedacht ist wohl an die Beamten des geistlichen Gerichtes, die aber gewöhnlich durchaus nicht sämtlich Laien waren. Ein Widerspruch scheint mir auch S. 229 vorzuliegen. Danach sollen der Adel und die Landesherren bei der kirchlichen Stellenbesetzung in Rom das erreicht haben, was sie gewollt hatten: „Die kirchlichen Benefizien wurden in ihrem Sinne verliehen“. Wenige Zeilen weiter heißt es, die Inhaber seien „Fremdlinge“ und „Ausländer“ gewesen. Es ist eine Übertreibung, zu sagen, es habe im Sinne des Adels ge-

legen, daß „Elemente von sehr zweifelhaftem Charakter“ und „niedrige Streber“ Pfründen erhielten. Kurz darauf wird dann gesagt, „es verstimmte stark, daß die Kurie in vielen Fällen auf lokale Wünsche . . . gar keine Rücksicht nahm und wohlbegründete Patronatsrechte kurzerhand ausschaltete“ (S. 230). Mehrmals werden seltene Wörter oder technische Ausdrücke, die einer Erklärung bedürfen, ohne diese gebraucht, während die Erläuterung dann später gelegentlich folgt, z. B. „Freistädte“ kommt S. 287 ff. vor und wird erst S. 293 A. 2 erklärt; „Rachtung“ wird erst S. 174 erklärt, obgleich es schon S. 155, 167 u. a. vorkommt, ähnlich „assisia“, erst S. 166 erläutert, obgleich schon S. 163 das Wort Akzise gebraucht. Wiederholt übernimmt der Verf. Ausdrücke der mittelalterlichen Sprache, ohne diese in Anführungszeichen zu setzen, so S. 159 A. 3: 1478 verbot ein bischöflicher Erlaß . . . dem Klerus Kaufmannschaft und andere weltliche Hantierung; ferner S. 250 letzte Zeile, S. 259 Z. 18. Andererseits werden Wörter, die für den Durchschnittsleser nicht ohne weiteres verständlich sind, ohne Erklärung gelassen, so S. 221 „latwergen“, S. 269 „teickens“. In sprachlicher Hinsicht sind folgende Unrichtigkeiten und Provinzialismen vorhanden: S. 205 ist die Rede von „Rechtsbiegungen“, S. 213 heißt es, daß die Kölner die „Feste Deutz schliffen“, S. 122 „das Mittelalter setzt seinen Stolz darin“; S. 159 „während“ mit dem Dativ, S. 215 „wegen“ mit dem Dativ, S. 236 „dem alten und (!) verehrten Erzpriester“, ebenso S. 247.

Breslau.

Joseph Löhr.

Gass, Dr., Straßburger Theologen im Aufklärungszeitalter (1766—1790). Straßburg, Le Roux, 1917 (302 S. gr. 8°). M. 8.

Seit ich durch die Herausgabe meines »Zirkel« die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker, deren Blicke wie gebannt auf der Geschichte des Urchristentums hafteten, auf die Aufklärungszeit als wichtiges Forschungsgebiet für die Erkenntnis der modernen kirchengeschichtlichen Entwicklung gelenkt, erschien eine Reihe wertvoller Arbeiten, durch die unsere Kenntnis der sog. Aufklärung im katholischen Deutschland wesentlich gefördert wurde. Zu ihnen darf ich auch die hier angezeigte Schrift zählen, die um so unentbehrlicher ist, als sie urkundliche Beweise für die energische Bekämpfung katholischer Aufklärungstendenzen durch die Professoren der 1775 neu gegründeten katholischen bischöflichen Universität zu Straßburg bringt. Die bedeutendsten Männer waren der Dogmatiker Louis, der aus Franken stammende Kanonist Ditterich, der Historiker Grandidier und die Theologen Jeanjean, Denneville, Moser und Saettler, von denen mehrere auch literarisch sehr produktiv waren. Während der kurzen Zeit ihres Bestandes trat die den Febronianismus und Josephinismus unentwegt bekämpfende und darum von Pius VI belobte katholische Universität wiederholt in scharfen Gegensatz gegen die unter der Herrschaft des neuen Geistes stehende theologische Fakultät von Freiburg, wobei auch manchmal eine gewisse persönliche Gereiztheit und nationaler Antagonismus mitspielten. So ist die durch Röblers Monographie über Bischof Limburg-Stürum von Speyer bereits bekannte Wieholsche Streitsache ohne Zweifel durch Professor Louis' scharfes Verdammungs-Verdikt über Gebühr aufgebauscht worden und Straßburg konnte von der römischen Kongregation Mäßigung lernen. Auch würde man in der gegen den Mainzer Exegeten Isenbiehl gerichteten Polemik Louis' lieber eine gediegene wissenschaftlich-exegetische Beweisführung lesen als die fast ausschließliche Berufung auf Autorität und Tradition. Leider kam bei Errichtung der katholischen Universität Straßburg die historische Theologie zu kurz. Professuren für Exegese und Kirchengeschichte wurden nicht errichtet.

Hier hätte man von der Aufklärung lernen können und sollen. Ob der Dogmatiker Louis gerade der richtige Zensor für kirchenhistorische Werke war, möchte man bezweifeln. Die Abfassung eines Gebetbuches mit einem kirchengeschichtlichen Kapitel darin konnte ihn doch nicht als „Kirchenhistoriker“ legitimieren. Daß in den Straßburger Kreisen eine gewisse Engherzigkeit herrschte, zeigt der Umstand, daß selbst ein Grandidier in den Verdacht mangelnder Orthodoxie kam! In eine Kritik des schweren Vorwurfs Blochs, daß Grandidier sich der Urkundenfälschung schuldig macht, ist der Verf. nicht eingetreten. Daß die elsässische Kirche von jansenistischem Rigorismus sich nicht ganz freigehalten, zeigt ein Blick in die Moral Saettlers. Sehr beachtenswert und wohltuend gerade für diese Zeit sind die trefflichen Darlegungen Ditterichs und Dennevilles über den Jurisdiktionsprimat des Papstes. Von Ditterich stammt auch der erste Versuch einer Kodifikation des elsässischen Kirchen- und Kirchenstaatsrechts, das manche Besonderheiten zeigt. So konnten z. B. geschiedene Protestanten keine neue Ehe eingehen. Leider hat Gass uns die historischen Beweise Dennevilles über die Ohrenbeichte vorenthalten. Mit Interesse liest man auch das Kapitel über die in Straßburg damals noch üblichen Kontroverspredigten, deren Art und Verlauf ein protestantischer Hörer aus Norddeutschland schildert, während sie im katholischen Deutschland bereits verpönt waren. Die dringende Notwendigkeit einer Reform der historischen Brevierlektionen wird Verf. hoffentlich nicht in Abrede stellen wollen (S. 232). Das Buch ist auch ein Beweis dafür, wie die deutsche Sprache durchgängig die Sprache der elsässischen Bevölkerung war (S. 3). Eine Reihe junger Theologen verstand überhaupt nicht französisch.

Einige stilistische Fehler wären zu korrigieren, so z. B. S. 193 „deren Namen genannt wird“ (statt Name); S. 143 „in der Affaire verwickelt“ (statt „die“); S. 147 „in den Händen käme“ (statt „die“); S. 248 A. 3 hat das Wort „bevorzugte“ keinen Sinn. „Karlsmann“ (statt Karlman) und „Konversationsstatistik“ (statt Konversionsstatistik) sind wohl nur Schreibfehler.

Freising.

A. F. Ludwig.

Most, Helene, gest. als Schw. Regina, Dominikanerin in Speyer, Gehe hin und künde! Eine Geschichte von Menschenwegen und Gotteswegen. Mit einem Vorwort von P. Albert Maria Weiss O. P. Freiburg i. Br., Herder, 1917 (VIII, 142 S. 8°). M. 1,80; in Pappband M. 2,50.

Überaus anziehend und lehrreich ist es, den Weg zu verfolgen, auf dem Gott viele Protestanten zur Kirche führt, die Verhältnisse und Personen zu beobachten, die den Schritt der Wahrheitssucher hemmen und fördern. Gerade im Leben der Konvertiten tritt uns oft greifbar klar die Schriftwahrheit entgegen, daß der Mensch sich seinen Weg zurechtlegt, Gott aber seine Schritte lenkt. Dies Walten der Vorsehung will Helene Most im vorliegenden Buche zeigen und schildert darum ihre Erlebnisse bis zu der Zeit, wo sie sich für den Ordensstand entschied. Im J. 1883 in einem wohlhabenden Hause geboren, erhielt sie von ihrer frommen protestantischen Mutter eine christliche Erziehung. Aber schon mit 13 Jahren wandte sie sich, ein reichbegabtes, frühreifes Kind, von dem christlichen Glauben mehr und mehr ab, um sich in den Strudel des modernen Geisteslebens zu stürzen, ohne jedoch die Bahn des Lasters zu betreten. Ein überzeugter, wenn auch nur vorübergehender Un-

glaube ist indes bei ihr nicht anzunehmen; gar bald fand sie auch den Weg zu Gott und Christus zurück. Nun schickte ihr Gott eine katholische Polin als Mitschülerin zu, und von ihr erhielt sie einen katholischen Katechismus, der sie bis an die Tore des Heiligtums führte. Der bekannte Dominikanerpater Bonaventura in Berlin bereitete sie auf den Übertritt vor und konnte am 24. Mai 1901 ihr Glaubensbekenntnis entgegennehmen.

Die Verfasserin besaß eine hervorragende dichterische Begabung; doch glaubt sie, daß kein schwärmerisches Gefühl sie zum Eintritt in die Kirche bewogen, daß bei ihrer Bekehrung „keine gottesdienstliche Herrlichkeit, kein menschlicher Einfluß“ mitgespielt, daß nichts sie überzeugt und belehrt habe als „der einfältige, nüchterne, allen rhetorischen Schmuckes bare Katechismus“ (71). Die ersten Stufen ihrer religiösen Entwicklung tragen freilich das Gepräge eines lebhaften und launenhaften, hochmütigen und eigensinnigen Backfisches¹⁾; aber unverkennbar offenbart sich in ihrem Lebensgange die leitende Hand Gottes, der ihre guten und schlimmen Eigenschaften benutzte, um sie immer mehr an sich zu ziehen und endlich ins Kloster zu führen, wo sie am 4. November 1913 starb.

Das in einem prächtigen, packenden Stile gehaltene, mit trefflichen Bemerkungen der gereiften Schriftstellerin durchsetzte Buch bestätigt wieder die alte Erfahrung, daß zahllose Mißverständnisse so oft den Blick für die Wahrheit der katholischen Kirche trüben. Die Verfasserin sagt darüber treffend: „Wie viele tausend Seelen gibt es, die die katholische Wahrheit mit innigstem Jubel umfassen würden! Was sie von ihr trennt, ist eine Mauer, aufgebaut von Vorurteilen und Mißverständnissen, eine Mauer, die trotz ihrer Gebrechlichkeit ein unübersteigbares Hindernis ist, weil man nicht auf den Gedanken kommt, sie zu übersteigen“ (S. 121). Unsere Hauptaufgabe, um die Draußenstehenden aufzuklären und zu gewinnen, ist demnach die einfache, klare und bestimmte, eindrucksvolle Darlegung der katholischen Lehre. Nicht die Apologetik und Polemik bahnen dem Christentum und der Kirche den Weg, sondern gewöhnlich die einfache Verkündigung der Heilslehre. Das Licht leuchtet, und das ist sein Beweis; lehrt die Wahrheit und ihr beweiset sie. Auch dafür bietet Helene Most einen Beleg. Eine große Umwandlung ging in ihrem Herzen vor, als sie etwa sechs Wochen nach ihrer Konfirmation zum erstenmal den katholischen Katechismus öffnete. „Und nun, Herr, was soll ich sagen? Der Stift zögert; denn er ist machtlos, das zu beschreiben, was nun geschah. Wer vermag das Licht der himmlischen Sonne zu schildern? Ja, wie die Sonne über der irdischen Welt, so ging das Licht der Wahrheit über meinem Geiste auf — stetig wachsend, immer leuchtender, in majestätischer Stille und unabwendbarer Sieghaftigkeit. Da saß ich des Abends, wenn die Tagesarbeit geleistet war, auf meinem Bettrande und las mit glühenden Wangen und staunendem Herzen. Vor meinem Auge hob sich in nie geahnter Herrlichkeit der gewaltige geistige Bau, den Jesus Christus auf Felsengrund aufgerichtet hat. Hier fügte sich Stein an Stein, Dogma an Dogma zu einem Ganzen von unaussprechlicher Harmonie. Hier verstand ich sie auf einmal, die geheimnisvollen Lehren, die mir im Protestantismus leerer Schall blieben. Ihr Geheimnis ist das Licht Gottes“ (69).

Marienthal b. Hamm (Siegl).

P. Gisbert Menge O. F. M.

Horváth, Dr. P. Alexander, O. P., Metaphysik der Relationen. Graz, U. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff), 1914 (XV, 204 S. gr. 80). M. 4,70.

Ein Buch für Denker. Das in ihm behandelte Thema

ist eines der schwierigsten der ganzen Metaphysik. Der Grund liegt darin, daß die Relationen unter allen Dingen das geringste Sein und deswegen auch schon an sich die geringste Erkennbarkeit haben. Dazu kommt bei uns Menschen die Abhängigkeit unserer Verstandeserkenntnis vom Sinnlichen, während doch die Relationen, mögen sie auch im Sinnlichen ihre Ursachen haben, in sich nichts Sinnliches sind, sondern zu dem gehören, was über den Bereich der Sinne völlig hinausliegt. Ignorieren darf man aber diese schattenhaften Dinge nicht, weil sie trotz ihres geringen Seinsgehaltes doch in den Wissenschaften und Künsten und auch im hohen und niederen täglichen Leben eine so überaus große Rolle spielen und ihr Nichterkennen oder Nichtbeachten geradezu verhängnisvoll wirken kann. Daher hat denn auch die Philosophie ihnen schon früh Beachtung geschenkt, ebenso und noch mehr die Theologie, weil es Relationen nicht nur hier auf Erden, sondern auch in der trinitarischen Gottheit gibt.

Der Verf. ist sich sowohl der Schwierigkeiten als des Nutzens der Relationslehre klar bewußt und erörtert sie kurz in der Einleitung (S. 1—8). Dann gibt er im 1. Kap. (S. 9—50) einen guten und kritischen Überblick über die historische Seite seines Themas, nämlich über die Relationslehre 1. des Aristoteles, der die Relation in seine Kategorien oder Prädikamente aufnahm, 2. der Stoiker, deren nominalistische Auffassung der Relationen einen Rückschritt bedeutete, 3. des Boëthius, der sich zwar an Aristoteles anschloß, aber durch die allzu scharfe Trennung der Relation von ihrem Fundament und durch den Satz von der „*relatio extrinsecus adveniens*“ die Folgezeit ungünstig beeinflusste und zu den Irrtümern gewisser Scholastiker den Anlaß gab, 4. der Araber, insbesondere des Avicenna, dessen Lehre ausführlich, unter Mitteilung von Texten, dargelegt wird, und des Averroës, bei dem gewisse Unstimmigkeiten durch ein allzu sklavisches Festhalten an den Sätzen des Aristoteles erklärt werden, 5. der mittelalterlichen christlichen Philosophen Albertus und Thomas sowie im allgemeinen auch der thomistischen Schule, die auch in der Relationslehre ihrem Meister treu nachzufolgen bestrebt war, aber durch die Streitigkeiten mit anderen Schulen sich hie und da zu Ausführungen hindrängen ließ, die eine Abweichung von Thomas bedeuteten. Weiter hat der Verf. die geschichtliche Entwicklung nicht verfolgen wollen, weil er die Darstellung und Kritik der von der aristotelischen wesentlich abweichenden Relationslehre der neueren Philosophie für ein späteres Werk sich vorbehält. Die Lehre des h. Augustinus aber hat er beiseite gelassen, weil eine nutzbringende Darstellung derselben ohne Erörterung der theologischen Seite der Frage, die er nicht beabsichtigte, nicht möglich war. Für die dann folgende systematische Darstellung ist das 2. Kap. (S. 51—76), in welchem die Existenz der prädikamentalen Relation bewiesen wird, grundlegend. Eines solchen Beweises bedarf es auch dort, wo der objektive Wert unserer Erkenntnis anerkannt wird, weil die Relation scheinbar die Merkmale eines bloßen Gedankendinges an sich trägt. Der erste, bereits dem h. Thomas bekannte aber noch weiter, bis auf Simplicius, zurückzufolgende Beweis wird in der Erfahrung gefunden, in der Tatsache, daß „die Vollkommenheit und das Wohlsein eines Dinges nicht bloß von absoluten Elementen abhängig ist.“ Die Ordnung im Weltall fordert die relative Stellung der einzelnen Glieder, und das Wohl dieser Glieder hängt ebenso wie das des Ganzen von dieser relativen Stellung ab. Dasselbe gilt von den anderen realen Ordnungen: von der Familie, dem Staate usw. Der Teil erhält als Teil des Ganzen eine Modifikation und das eben ist es, was wir Relation nennen. Das dabei sich innerlich geltend machende Prinzip ist der Zweck: er gestaltet die Vielheit zur Einheit und ist „die Form der vereinigten Vielheit“. Die so zur Einheit zusammengefügte Vielheit ist das, was Thomas einen „*ordo*“ nennt. Der zweite Beweis wird in dem Kausalnexus gefunden, aus dessen Zusammenwirken die Relation sich ergibt. Das 3. Kap. (S. 77—113) behandelt die transzendentalen Relationen. Diese sind nicht, wie die prädikamentalen, eine eigene Seinsklasse (Kategorie) ausmachende Akzidentien, sondern in die absolute Natur ihrer Subjekte eingepflichte Abhängigkeiten gegenüber anderen absoluten Dingen.

¹⁾ Ihre Fehler verdienen freilich eine milde Beurteilung; denn manche von ihren Eigenheiten sind, um einen Ausdruck der Psychiatrie zu gebrauchen, gewiß als psychopathische Minderwertigkeiten zu betrachten.

Eine solche Relation besteht z. B. zwischen der menschlichen Seele und ihrem Leibe, deren Verhältnis zueinander der Verf. näher betrachtet, um daran die Natur der transzendentalen Relation zu erklären. Zur weiteren Verdeutlichung behandelt er dann auch noch die Erfordernisse und Eigenschaften dieser Art Relation, um uns dabei in verschiedene Tiefen der Metaphysik einen Blick tun zu lassen. Das 4. Kap. (S. 114—132) wendet sich wieder den prädikamentalen Relationen zu, um ihr Wesen und ihren Seinsgehalt zu bestimmen. Von besonderer Wichtigkeit ist das 5. Kap. (S. 133—196), das von den Ursachen und konstitutiven Prinzipien der prädikamentalen Relation handelt. Es wird in vortrefflicher Weise gezeigt, daß es nur zwei nächste Grundlagen für prädikamentale Relationen gibt: die Quantität und das Tun und Leiden, und daß hierin der h. Thomas den Aristoteles, der eine Dreizahl solcher Grundlagen annahm, korrigiert hat. Im Anschluß daran kommen noch allerhand interessante Probleme und Schwierigkeiten der Relationslehre zur Behandlung, unter diesen auch die Frage nach der Art der Unterscheidung der Relation von ihrem Fundamente, ein Problem, das den Spätmittelalterlichen so viel Kopfzerbrechen gemacht und sie, wie der Verf. zugibt, etwas mehr als notwendig beschäftigt hat. Im abschließenden 6. Kap. (S. 197—204) werden dann noch die Erfordernisse oder Bedingungen der realen Relation im Anschlusse an Thomas kurz und klar zusammengestellt.

Was nun die Art und Weise angeht, wie der Verf. dieses schwierige Problem in Angriff genommen, behandelt und gelöst hat, so muß ich gestehen, daß er alle meine Erwartungen, mit denen ich an die Lektüre seines Buches herangetreten bin, weit übertroffen hat. Er hat eine ganz vorzügliche Arbeit geliefert, die sicher ihre Früchte tragen wird. Zunächst schon die genaue Kenntnis der Geschichte und Literatur der Frage. Dann aber vor allem die tiefe und richtige Erfassung und eine dementsprechend gründliche Behandlung des anerkannt schwierigen Problems. Das hat er dadurch erreicht, daß er das, was seine Vorgänger über die Frage geschrieben, nicht nur flüchtig und oberflächlich zur Kenntnis genommen, sondern auch in eingehendem Studium genau sich angesehen und dabei mit richtigem Blick denjenigen herausgefunden hat, der unter allen am tiefsten vorgedrungen war und am klarsten geschaut hatte, den größten der Aristoteliker, Thomas von Aquin. In ihm hat er die Höhe gefunden, von der aus er in die vielfach verschlungenen Täler und unabsehbaren Tiefen der reichen und wechselvollen Relationswelt so klar hineinblicken konnte. Wir danken ihm für das schöne Buch und wünschen, auf das lebhafteste, daß es in weite Kreise vordringen möge, um in denselben alle Oberflächlichkeit und Seichtigkeit zu überwinden und wieder Liebe zu metaphysischem Denken zu erwecken. Wir danken ihm auch, daß er es in deutscher Sprache geschrieben hat und sehen ihm bei der sicheren Handhabung derselben, die er im allgemeinen bekundet, gern die leichte ungarische Färbung nach, die hie und da mit untergelaufen ist. Mit größter Spannung sehen wir seiner zweiten Arbeit entgegen, die auf die moderne Philosophie sich beziehen soll. Erst diese wird der vorliegenden auch manches Tor öffnen, daß ihr jetzt noch verschlossen bleibt.

Es sei mir zum Schluß noch gestattet, meiner hohen Freude darüber Ausdruck zu verleihen, daß Werke wie das vorliegende gegenwärtig möglich sind. Wir können daran in etwa den Fortschritt bemessen, den das Werk der Wiederherstellung der wahren und echten Philosophie seit der Thomasenzyklika Leos XIII bereits gemacht hat, und dürfen angesichts solcher Leistungen mit kühnen Hoffnungen in die Zukunft sehen.

Münster i. W.

Bernh. Dörholt.

Söderblom, N., Erzbischof von Upsala, **Das Werden des Gottesglaubens.** Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung hrsg. von Rudolf Stübe. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1916 (XII, 398 S. gr. 8^o). M. 8, geb. M. 9.

Über das Verhältnis der deutschen Bearbeitung zum schwedischen Original unterrichtet das Vorwort des Herausgebers (S. VIII ff.); diesem zufolge ist es eine nicht unbeträchtlich erweiterte Neubearbeitung, an welcher verschiedene deutsche Gelehrte mitarbeiteten. Das Kapitel Schang-ti hat der Leipziger Sinologe Dr. Aug. Conrady übernommen. Dr. Mogk stand zur Seite für die altgermanische Religionsgeschichte, Helmut de Boor und (nach dessen Einberufung an die Front) Dr. Wolf von Unwerth-Marburg für die Gestaltung der Übersetzung. Der Arbeit Stübes lag zugrunde nicht bloß der schwedische Druck, sondern auch ein wesentlich erweitertes Manuskript Söderbloms. So ist das Buch eine Musterleistung geworden, sprachlich gewandt und glatt im Stil, inhaltlich eines der wertvollsten Erzeugnisse der modernen Religionswissenschaft, sowohl in der Grundanlage, wie in der Fülle feinsinnigster und wertvollster Beobachtungen.

S. geht neue Wege. Nicht nur, daß er grundsätzlich und kritisch die Methode der religionsgeschichtlichen Forschung und deren Grenzen feststellt, er verläßt auch gänzlich das Schema der gewöhnlichen zusammenfassenden religionsgeschichtlichen Umriss: er ordnet nicht nach Völkern und Kulturkreisen, sondern nach Ideen, deren Vorkommen er streng vergleichend prüft und deren Inhalt er aus den verschiedenen Urkunden heraus rein tatsächlich in ihrer Verschiedenheit aufzeigt. Durch die ernste Sichtung seines Tatsachen-Materials scheint er auch der Gefahr entgangen zu sein, aus seinen Leitideen Schemata zu machen, in die zumeist wie beim alten Totemismus, Animismus die Tatsachen gepreßt wurden. Vielmehr sucht er die bei den Primitiven oft unvermittelt nebeneinander herlaufenden Vorstellungen konkret zu erfassen und aus deren Verschiedenheit, soweit möglich, einen gemeinsamen Grundgedanken zu erkennen.

Er ordnet nach den vorläufigen Begriffen: Animismus, Macht, Urheber. Für diesen Abschnitt in gewissem Sinne abschließend schiebt sich ein Kapitel Religion und Magie ein, während die folgenden Kapitel einzelne Religionsvorstellungen behandeln: Schang-ti; das indische Brahman und die iranische „Herrlichkeit“; die Gottheit als Wille (Jahwe). Zwei Schluß-Kapitel bringen auffällige religionsgeschichtliche Parallelen: die Urheberreligion in Europa = Deismus der Aufklärung; die Mana-Brahman-Religion in Europa = All-Einheits-Mystik des 19. Jahrh. Die Zusammenfassung besagt: die Missionare haben recht bekommen, und doch nicht durchaus recht, als sie nie aufhörten, von der hohen Gottheit der Naturvölker zu reden: der „Urheber“-Glaube legt ein deutliches Zeugnis ab von dem Ahnungsvermögen der Primitiven für das Göttliche und besonders auch für den mehr oder weniger bewußt durchlaufenen Gedankengang, der zur Gotteserkenntnis geführt hat. Aber auch der Animismus hat zweimal epochenmachend eingewirkt auf die Entwicklung der Gotteserkenntnis in der westlichen Kulturwelt: das eine Mal in der furchtbar überwältigenden Gestalt, in welche der göttliche Wille dem Mose entgegengetreten war; das andere Mal in Platons Lehre von Gott und den göttlichen Wesen und Seelen, die mit Gottes reiner Geistig-

keit verwandt sind. Das Mana als Heiligkeitsgedanke hat im Gegensatz zu den beiden ersten Ideen seine klassische Ausprägung im Brahman gefunden; aber nur die Verbindung des A. T.: Heiligkeit mit Gottesglauben hat die Welt erobert (vgl. S. 376—381).

Die Methode hatte schon zu einer ausführlichen Besprechung geführt auf dem 3. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte 1908 zu Oxford (*Transactions*. Oxford, Clarendon Press 1908, Vol. II, 363 ff.), aber die Hauptfrage nach einer erkenntnistheoretischen Wertung ihrer Grundlagen und Ergebnisse hatte gar keine Beachtung gefunden. Söderblom gibt in methodischer Richtung wertvolle Bemerkungen, indem er auf die psychologischen, historischen („Ist der Mensch der Urzeit = dem Primitiven von heute?“) und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten hinweist. Gerade die Betonung der letzteren ist ein ganz Neues, und so wenig im Rahmen des Ganzen S. eine ausführliche Besprechung geben konnte, so bedeutsam sind seine Ausführungen, so sehr bleibt der Wunsch offen nach einer ausführlichen wissenschaftlichen Behandlung derselben.

S. formuliert die Schwierigkeit also: „Stoff der Untersuchung ist die Idee selbst.“ Wir übersetzen nun wohl die primitiven Worte in einer Art Lexikon, aber eine so tyrannische Kolonisation unter dem Zwange der westeuropäischen Kategorien des 20. Jahrh. ist keine wirkliche Beherrschung (S. 7). Ideen und Kategorien sind sich so fremd wie Leben und Schema. Ich möchte deshalb S.s Gedanken weiterführen: Für die Beherrschung der Außenwelt haben wir so bequeme Schemata wie die mathematischen Formeln; sie fehlen uns für die Bezwingung der Innen-, der Ideenwelt. So gibt es hier niemals eine so zwingende Beweiskraft wie in der mathematisch orientierten Naturwissenschaft und S. hat doppelt recht: „Die Wirklichkeit ist beschwerlich und widerspenstig“ (S. 7). Daher die Mahnung: wie sehr die angewandten Grundbegriffe ineinander übergehen, z. B. Seele, Geist, Macht usw.; und wie Kraft und Geist aus dem Mana, Hasina usw. entschwinden, wenn wir sie übersetzen (S. 8). Noch wichtiger aber wäre die Feststellung: Jede Theorie in der Religionsgeschichte von heute ist wissenschaftlich nur im Wert einer Hypothese, die sich ständig Korrekturen gefallen lassen muß durch neuere Forschungen. Und wo sie gar über abstrakte Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre (Schmidt, Ursprung der Gottesidee I, 1912, S. 59), m. a. W. über die ontologische Wahrheit entscheiden will, wird sie zur Religionsphilosophie und muß sich erst über ihre ontologisch-erkenntnistheoretische Berechtigung klar werden und ausweisen.

Dies gilt vor allem für die Besprechung solcher Theorien wie Animismus, Totemismus bzw. ihres metaphysischen Gehaltes, die darin nach einer starken ontologischen kritischen Prüfung ihrer Grundlage und Tragweite verlangen: Wie weit können wir in primitiv-geschichtliche Gedankengänge eindringen? Wie weit lassen sich aus dieser Geschichte metaphysische Konsequenzen ziehen? Denn es ist Metaphysik, keine Geschichte mehr, wenn Durkheim für alle Religionen gleiche Ehrfurcht bekundet, im Totemismus der Australier „die charakteristischsten Elemente des religiösen Lebens“ findet, und „alle die großen Ideen und alle wesentlichen rituellen Institutionen, welche selbst den fortgeschrittensten Religionen zugrunde liegen“ (S. 1 nach Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 1912, S. 393; vgl. Söd. 31). Gegen ihn weist S. als Historiker auf den Animismus zurück; und scheidet sorgfältiger als Durkheim Tatsache und Theorie: „Trotz der neueren Kritik bewährt sich immer noch die Theorie vom Animismus. Nur sind wir genötigt, erstens im psychologischen Verlauf, den das Wort ‚Animismus‘ bezeichnen soll, verschiedene Stufen zu unterscheiden; zweitens die animistische Theorie

durch andere Grundvorstellungen der Primitiven zu ergänzen, die sich nicht aus ihr ableiten lassen“ (S. 11). Demgemäß scheidet er Animismus, den Glauben an eine wirklich vorhandene, immateriell aufgefaßte Seele, vom Animalismus oder Belebung, beispielsweise eines Steines oder Gestirnes, die nach S. eine Stufe vor dem Animismus bezeichnet.

Die Scheidung besteht u. E. zu Recht, aber S. beweist nicht die historische Stufenfolge vom Animalismus zum Animismus. Sie scheinen vielmehr beide nebeneinander bestanden zu haben.

Auf alle Fälle scheint der Animismus eine metaphysische Aussage zu bedeuten, und ist im Munde der Primitiven der instinktive Schluß auf einen geistigen Urgrund der Wirklichkeit, also nichts anderes wie die primitive Form des Gedankens, daß das Äußere und Sinnfällige vom Geist, vom Innerlichen her erklärt werden muß. Es scheint, und schon Schell hat sehr energisch darauf hingewiesen (Apol. des Christ. I³, 1907, S. 61), daß der Animismus nicht restlos aus den Erfahrungen im Träumen und Wachen zu erklären ist; und im übrigen bedeutet der geschichtliche Ursprung einer Vorstellung eigentlich nichts für oder gegen ihren Wahrheitsgehalt, der selbständig geprüft werden muß (Söd. 24. 26). Tylor selbst hat den Animismus metaphysisch vertieft, wenn er sagt: „I propose here, under the name of animism, to investigate the deep-lying doctrine of spiritual beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy“ (*Primitive Culture* I² 1878, S. 425 nach Söd. 27). Söd. geht noch weiter und trifft hier mit Schell und Schmidt einigermaßen zusammen, wenn er sagt: „Für den Gottesglauben bedeutet der Animismus dasselbe wie für die Auffassung des Menschen, daß die Gottheit als Wille und Einzelpersönlichkeit betrachtet wird“ (31, vgl. Schell a. a. O. 59 ff., Schmidt a. a. O. 92).

So kann es sein, daß Söd. in dem mosaischen Jahwe einen animistischen Naturgott sieht, im Gegensatz zu Elohim, dem still herrschenden und ruhenden Schöpfergott (Kittel), in seiner Ähnlichkeit mit dem Urhebertyp der chinesischen Reichsreligion und primitiven Australier. Doch weist S. scharf genug darauf hin, daß Mose den Zusammenhang mit dem Elohim der Väter wahren will, daß Mose in dem Jahwe-Glauben als Charakteristischstes den sittlichen Grundgedanken hineingebracht hat; er betont ebenso scharf, daß dieser Jahwe erst erklärlich ist durch das Hindurchgehen durch das innere Erleben des Mose nach der Weise der Propheten und Jesu. Mir fehlt die sachliche Kompetenz, diese Gegenübersetzung von Jahwe und Elohim zu beurteilen, zumal die elohistische Quelle durch den Jahwisten fast zur Unkenntlichkeit überarbeitet worden ist (298; hinweisen möchte ich auf das von S. nicht erwähnte Buch Hehns über Mose). Aber ich vermisste hier wie überall in der religionsgeschichtlichen Literatur eine grundsätzliche Würdigung der Inspiration als religionsgeschichtlicher Tatsache, wie sie Schell (Apol. des Christ. II², 1908, S. 182 ff.) versucht hat. Warum empfinden all die großen Religionsstifter ihren Gott als eine innerlich überlegene, selbständige Macht, von der sie erfaßt und überwältigt werden (vgl. Jer. 20, 7 ff.), verlangen sie zur Erklärung ihrer Tätigkeit eine Inspiration? Und wenn dies bei allen der Fall ist, ist der Anspruch bei allen in gleicher Weise wahr bzw. falsch? Warum blieb Jahwe am Leben und schuf lebendige Religion und Kultur, überwältigte die anderen Götter, während Kamos und Juppiter tot sind? Ein „wilder und schreckenerregender, unmittelbar naher und unentrinnbarer Naturgeist“ (308) reicht nicht aus, um „den Stoff für die höchste und wirksamste Gotteserkenntnis der Religionsgeschichte, für den biblischen Offenbarungsglauben zu liefern“ (309. vgl. 322).

Die Religion, auch die höchstgebildete, enthält nicht bloß den Glauben an den Geist als Urgrund der Wirklichkeit; ebenso wesentlich sind ihr andere Grundvorstellungen, die sich nicht aus dem Animismus ableiten lassen, vor allem bei den Primitiven nicht. Dazu rechnet Söd. in erster Linie den Mana-Glauben, die Machtvorstellung, und widmet diesem Gedanken in seinen verschiedensten Ausprägungen, seit Codrington 1891 seine ersten Beobachtungen veröffentlichte, und Marett Wort und Begriff einbürgerte, sehr eingehende Untersuchungen.

Mana wird schon bei Codrington vom Glauben an

Geister und Seelen unterschieden: Mana ist „eine Kraft, die, vollkommen getrennt von physischer Stärke, auf jede Weise zum Guten oder Bösen wirkt, und die zu besitzen und zu kontrollieren der größte Vorteil ist... Alles was über die gewöhnliche Kraft des Menschen oder den gewöhnlichen Gang der Natur hinausgeht, wird durch Mana bewirkt“ (Söd. 34. 35). In denselben Gedankenkreis hinein gehört das Tabu der Polynesier (39), das Wa-kan-da und Ma-ni-do bei den nordamerikanischen Indianern, das Nzambi im Kongo-Gebiet, nur daß in den zwei letzten Fällen der Name des Urheber-Gottes mit der Bezeichnung des Geheimnisvollen und Wunderbaren zusammenfällt (52 ff.). Das Hasina der Madegassen, das altgermanische Heilagr bedeutet dasselbe wie Mana-Tabu (61. 66). Der Glaube an Machtriten und Formeln findet sich noch bei den Hochkultivierten genau wie bei den Primitiven; wenn aber S. sagt: Es kommt vor, meist bei Katholiken, doch auch bei Protestanten, daß das Sakrament der Kirche verlangt wird... aus typischer Tabufurcht und als Machtritus“ (64), so fehlt hierfür der Beweis; mir ist, auch aus meiner Landseelsorge, nicht ein einziger Fall bekannt.

S. führt den Nachweis, daß Seele und Macht nicht ohne weiteres zusammenfallen (83). Wohl rührt die Macht in der Regel von einem persönlichen Willen her, der die Anlage ausbildet, wie eine Begabung durch Technik und Regeln ausgebildet wird (87 ff.). Den Zusammenhang zwischen Macht und Urheber erklärt er so: die Macht bedeutet einfach ein Übernatürliches, das seinem Wesen nach gut und böse sein kann; ebenso wird auch im Schöpfer die Ursache gesucht für etwas, was man sonst nicht erklären kann (93). Ursprung der Mana-Vorstellung ist nach S. das Außerordentliche, das was Verwunderung erregt; die Gesellschaft nahm es auf und schuf Regeln und Formeln, um das Machterfüllte und Gefährliche zu bezwingen (99/101). Schließlich wurde die Formel, der h. Gesang, der Ritus, selbst zur Macht, mit der man auch die Götter bezwang wie in der Zauberformel des Medizinmannes, im Brahman der Inder. So wurde in der einen (indischen) Richtung die Heiligkeit, die überall sich findet, in pantheistischer Ausprägung direkt zum Prinzip des Heils und der Welterklärung; bei den Semiten dagegen, insbesondere in Israel, wurde der Supranaturalismus der Offenbarungsreligion verstärkt.

Die Erklärung für den Zusammenhang zwischen Urheber und Macht dürfte zu sehr an der Oberfläche haften. Nach den Ausführungen von Schmidt in seinem »Ursprung der Gottesidee« ist viel eher der Urheber auch Urheber der Heiligkeit, und mit ihm stimmt die Konstatierung Delehayes für eine spätere Zeit im römischen Gebrauch des Wortes *sanctus*: die Beziehung zur Gottheit ist stets gegeben (*Analecta Boll.* XXVIII, 1909, S. 146 ff.). Was aber S. über das Verhältnis der katholischen Heiligenverehrung zum Managlauben sagt, ist ungerecht und irreführend. Wenn die mittelalterliche und auch heute noch die romanische Frömmigkeit öfters einer massiven und krasseren Auffassung der Heiligkeit huldigte, so ist dies eben ein Herabsinken von der Höhe der von der Kirche verlangten Auffassung mit ihrer starken Betonung des Gottesgedankens, und kann nicht in einem ersten Werk als katholische Frömmigkeit bezeichnet werden, so wenig wie man z. B. die Borniertheit, mit welcher der Evangelische Bund katholischen Einrichtungen gegenübersteht, als „protestantisch“ bezeichnen wird. Von katholischen Gelehrten wird eine solche Verkennung protestantischen Wesens wohl selten begangen, wie wir es umgekehrt leider zu oft konstatieren können. S.s. Beweise aus der Zeit nach den Märtyrern kann ich nicht alle nachprüfen. Die Seitenangabe bei Delehaye im angezogenen Artikel stimmt nicht; es muß heißen 166. Zu Gregor v. Nazianz vgl. Delehaye a. a. O. 165. Für Joh. Chrysostomus verweise

ich auf *Eis Mártyras ómilla: Lábe élaion áγιον... Tò γὰρ élaion diá tēs edwólas ánamimnḗskai se tōn áθλων tōn mártyrōn κτέ.* (Migne P. G. 49, 661 f., bzw. 664); hier ist gewiß keine mechanisch-magische Wunderkraft in den h. Reliquien gefunden. Sehr klar ist die Stelle für die katholische Auffassung bei Augustinus *Civ. dei* XXII, 9. Als „katholisch“ ist doch nur die von der Kirche und ihren Vertretern gewollte und gepflegte Frömmigkeit zu bezeichnen, nicht aber das von einzelnen Zeiten und Völkern geübte Herabsinken zu einer niederen Stufe. Es gibt für die katholische Frömmigkeit keine Heiligkeit, getrennt von ihrer Beziehung zu Gott (vgl. Delehaye a. a. O. 161. 164).

Grundsätzlich ist auch hier zu bemerken: Es ist wohl richtig, wenn S. die primitive Form des Supranaturalismus im Mana-Tabu-Glauben sieht. Neben dieser religionsgeschichtlichen Ableitung ist aber von noch größerer Wichtigkeit eine metaphysisch-kritische Prüfung des Begriffes „übernatürlich“; denn derselbe ruht auf dem Grunde jeder höheren Religion und macht insbesondere in der Offenbarungsreligion ein ganz wesentliches Moment aus. Hier klaffen Religionsgeschichte, Metaphysik und Offenbarungstheologie rettungslos auseinander.

Als dritte Hauptvorstellung der primitiven Magie und Religion hat zu gelten die der Urväter oder Allväter. S. stellt zunächst das Vorkommen desselben fest als Bāiāmi (W. Schmidt schreibt in seinem Ursprung der Gottesidee Bajame) bei den Australiern, dann bei den Indianern und in Afrika. Gemeinsam ist dieser Urhebervorstellung bei allen Stämmen der Gedanke, daß die Urheber in der Vorzeit vieles verfertigt und eingerichtet haben, neben den Naturdingen insbesondere auch die h. Zeremonien; der zweite charakteristische Zug ist die Trennung der Urheber von ihrem Werk: das Werk der Urheber ist getan, sie leben in weiter Ferne als Götter a. D., *dei otiosi*; ebendeshalb genießen sie im allgemeinen keinen Kult mehr (vgl. 146 ff.), der Glaube an sie trägt mehr theoretischen Charakter.

Woher kommt diese Urväternvorstellung? S. erkennt mit A. Lang und W. Schmidt an, daß die Naturbeziehung in der Urväternvorstellung erst sekundär ist (152. 162 ff.); aber er lehnt auch Langs und Schmidts Hypothese eines Urmonotheismus ab; denn die Urväter genießen keinen Kultus noch ausgebildeten Glauben, sind nicht selten auch mehr als einer; der einzige, der monotheistische Züge aufweise, Bāiāmi, sei erst auf dem Wege, eine Gottesgestalt im eigentlichen Sinne mit Kultus (leider blieb der üble Druckfehler „Kultur“ S. 161 stehen, bessert auch das Druckfehlerverzeichnis recht irrtümlich Schmidts Mungan-ngaua in Mungan-ngana 157. 398) zu werden. Die Ahnenhypothese ist zur Erklärung ungenügend, weil kein Ahnenkult vorhanden ist: so beschränkt sich S. darauf, die Urväter außerhalb der gewöhnlichen mythologischen Kategorien als „Urheber“ zu bezeichnen, als ein Genus für sich.

Damit ist natürlich die Frage nach dem Ursprung nicht gelöst, und in der Angelegenheit, ob Bajame ein entschwindender oder aufsteigender Kultgott ist, befindet sich der Ethnologe Schmidt in einer weitaus besseren Position als der Religionshistoriker Söderblom, dessen Kritik Schmidts Aufstellungen im wesentlichen nicht trifft. Wichtiger ist der Versuch, den S. mit Ehrenreich (nach dessen »Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen« 78 f.) macht, den Urberglauben überhaupt aus der Religion als ein nichtreligiöses Moment zu streichen: „Es ist ein grobes Mißverständnis, hierin einen primitiven Monotheismus im religiösen Sinne zu sehen, weil jenes Wesen eben mit der Religion noch nichts zu tun hat, vielmehr rein mythisch ist“ (Ehr. bei Söd. 184 Anm.). Was ist denn überhaupt Religion? Jene Urheber sind doch nicht bloß Welterschöpfer, sondern auch Schöpfer aller religiösen Gebräuche. Söd. bespricht in einem sehr wichtigen Kapitel (Religion und Magie), welche von den drei Vorstellungsserien: Animismus, Mana-Tabu-Glaube, Urbervorstellung zeitliche und begriffliche Priorität beanspruchen könnten, um alle drei in der Schöpfung

der Religion und Magie wirksam zu finden. Meines Erachtens mit Recht. Ebenso glaube ich, verdient Söd. weitgehende Zustimmung, wenn er die Grenzlinie zwischen Religion und Magie zieht zwischen einem ehrfurchtsvollen Einhalten der Riten und einer rein profanen Anwendung der primitiven Einsichten, nämlich zu dem Nächsten feindlichen Zwecken in Anwendung des Göttlichen als bloßen Mittels anstatt frommer Unterwerfung und Ehrfurcht (215. 218 ff.). Demgemäß ist Religion „Unterwerfung und Gehorsam dem Geheimnisvollen, Unfaßbaren gegenüber“ (202). Bloß dies? Ehrenreich, anscheinend auch S., nennt jede theoretische Aussage über dies Unfaßbare Mythologie: leider, mit ihnen fast die gesamte Religionswissenschaft, vergessen sie, daß es keine Religion ohne Konfession d. h. ohne Glauben an das irgendwie, aber sicher bestimmte „Unfaßbare“, ohne Tradition, ohne lehrende Priester gab: selbst die Intiuchuma-Riten der Australier kennen solche „Traditionen des Stammes, die hohen Urheber und ihr Werk“ (Söd. 195). Wenn nun die Religionswissenschaft eine Objektivität religiöser Erkenntnisse leugnet, dann marschiert sie gerade wieder am Schwanzstück der neueren Erkenntniskritik. So sehr Söd. recht hat, wenn er bezüglich des Ursprunges der Religion sagt: „Soweit wir zurückblicken können, scheinen die „Macht“, der Urheber und die Geister die Menschen in gleicher Weise beschäftigt zu haben“ (223), so wenig kann er das Wesen der Religion, und damit deren objektiven Wert aus der Geschichte allein bestimmen; ebenso notwendig ist die Berücksichtigung des Inhaltes, weil wir mit der Geschichte zumeist nur die Formen, die religiöse Übung, erfassen.

Wie Jahwe für Söd. das Schulbeispiel animistischer Religionsauffassung wurde, so dient Schang-ti als Paradigma des Urheberglaubens (allerdings fügt sich dieses Kapitel, und insbesondere der von dem ehemaligen chinesischen Unterrichtsminister Yuen beh Ts'ai bearbeitete Anhang nicht recht dem Schema Söderbloms); schließlich das indische Brahman und das iranische Hvarcuen zum Beispiel für den Mana-Glauben in ihrer Fortentwicklung; dem Urheberglauben steht als interessant ausgeführte religionsgeschichtliche Parallele der Deismus der Aufklärung zur Seite, der Brahman-Mana-Religion der Mystizismus des 19. Jahrh.; freilich nicht in ihren Ausgangspunkten. Denn der Deismus ist zunächst „natürliche“ d. h. vernunftgemäße Religion, in der die Beziehung zwischen Gott und Welt nicht viel abgeschwächt ist gegenüber der christlich-theistischen Auffassung (vgl. meine Studie: »Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des H. S. Reimarus« Wien 1916); und Schopenhauers Mystik schöpfte ursprünglich nicht aus indischen Quellen (vgl. Söd. 370). In der Sache stimme ich Söd. bei: „Will man die in der primitiven Vorstellungswelt erkennbaren Linien ausziehen, so könnte man sagen, daß in der Fortführung des Urheberglaubens eine Art von kosmologischer Gottesidee und göttlicher Begründung der sozialen Pflichten liegt. In der Mana-Idee dämert die Vorstellung vom Übernatürlichen, der Animismus trägt in seiner Fortbildung in sich, daß der Geist als Willenseinheit den Lebensäußerungen zugrunde liegt und daß alles Dasein als eine Anzahl von Willenseinheiten aufgefaßt wird“ (191). Und: „Das Geistesleben des Kulturmenschen knüpft an die Seelenverfassung des Primitiven an“ (380). Nur möchte ich eine „hierosophie“ wünschen, welche im Sinne der neueren realistischen Erkenntnistheorie auch unsere Erkenntnis des Religiösen auf zuverlässige Basis stellt. Nirgends treibt der Apriorismus und das vorgefaßte Schema schönere Blüten als in der Religionswissenschaft. Söderbloms Buch ist neben dem von Schmidt ein erfreuliches Zeichen der Heimkehr zu den Tatsachen.

Dillingen (Bayern).

Jos. Engert.

Grunwald, Georg, Philosophische Pädagogik. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1917 (VII, 375 S. gr. 8°). M. 8,50.

Wen Beruf oder Neigung mit den Lehrbüchern der Pädagogik in Berührung bringen, die namentlich für die Zwecke des Seminarunterrichts alljährlich auf den Büchermarkt kommen, der erstaunt geradezu darüber, wie wenig selbständige Leistungen sich hierunter befinden. Fast alle diese Bücher, so gut gemeint sie im einzelnen sein mögen, sind mehr die Frucht einer gewissen Belesenheit der Verfasser als das Ergebnis eigenen Nachdenkens. Um so größer und berechtigter ist die Freude, endlich einmal

auf diesem Gebiete einem Buch zu begegnen, das die alten, ausgefahrenen Geleise vermeidet und neue Wege einzuschlagen sich bemüht. Das hat Grunwald in seiner »Philosophischen Pädagogik« mit bestem Gelingen getan. Neben anderen Veröffentlichungen hatte seine Bearbeitung der 4. Auflage des bekannten »Lehrbuches der Pädagogik« von C. Krieg wohlwollende Aufnahme gefunden. Aber Rücksichten der Pietät hatten G. gezwungen, das Werk in der Hauptsache so zu lassen, wie Krieg es geschaffen. Größere Selbständigkeit zeigten mehrere, viel beachtete Beiträge, die G. zu Roloffs »Lexikon der Pädagogik« beigegeben hatte. Aus ihnen war auch zu ersehen, daß er sich mit einer, von neuen Gesichtspunkten ausgehenden Darstellung der allgemeinen Pädagogik trüge, und man durfte ihr, gerade weil man hier des Neuen so wenig gewöhnt war, mit einer gewissen Spannung entgegensehen. Die Erwartung ist nicht getäuscht worden. Wir verdanken G. ein Buch, das einerseits fast auf jeder Seite gründliche Beherrschung der bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der allgemeinen Erziehungslehre verrät, andererseits aber diese auf eine neue Grundlage zu stellen bestrebt ist, nämlich die Lehre von den Werten, der namentlich Windelband in der Philosophie Geltung verschafft hat. Wohl hatte schon Dürr in seiner 1908 erschienenen »Einführung in die Pädagogik« versucht, die Werttheorie in Verbindung mit der Pädagogik zu setzen. Aber dieser Versuch, der zum Teil mit nicht ganz glücklich gewählten Mitteln unternommen wurde, fand wenig Beachtung. G.s Darstellung hat vor allem den Vorzug einer strengen, zielbewußten Durchführung der grundlegenden Gedanken, wodurch die Pädagogik das durchaus neue Gepräge eines einheitlichen, in sich geschlossenen Aufbaus erhalten hat. Manches, so z. B. die Stellung, die er der Kunstpädagogik einräumt, mag auf den ersten Blick etwas befremdlich erscheinen. Aber in der Gliederung des Ganzen steht sie da, wohin sie gehört, und erhält auch die Bedeutung, die ihr zukommt. Denn die Erziehung hat nicht nur die Aufgabe, den Zögling in das Reich des Wahren, des Guten und des Heiligen oder des Religiösen, sondern auch in das des Schönen einzuführen. Auch für andere Teile des tiefgründigen Werkes muß man zunächst eine gewisse „Umlernung“ vornehmen; aber man wird sich gern dazu entschließen, wofern man in der Grundauffassung mit G. übereinstimmt, „daß die Erziehung mehrere voneinander verschiedene Werte — eben das Wahre, das Schöne, das Gute und das Heilige oder Religiöse — dem Zöglinge zu vermitteln hat, die sich in einem höchsten Erziehungsziele müssen vereinigen lassen“ (S. 23). Eine philosophische Orientierung der Pädagogik tut uns in unseren Tagen aber mehr not denn je, da, mit Aloys Fischer (Ztschr. f. päd. Psych. 1911, 88.) zu reden, „die teils natürliche, teils absichtliche Emanzipation der Pädagogik von der Philosophie . . . der Grundirrtum der gegenwärtigen Pädagogik ist, der verhängnisvoller als alle Einseitigkeiten der Methoden und alle Übertreibungen der neuen Ergebnisse in Psychologie und Didaktik wirkt“. Mit Recht klagt Wunderle in Roloffs Lexikon der Pädagogik V 1917, 1147 darüber, daß Meumann, der Hauptvertreter der sog. experimentellen Pädagogik, „den normativen Teil der Erziehungswissenschaft, wenn nicht geradezu verschwinden, so doch ungebührlich stark zurücktreten lasse, wogegen sich die christliche Pädagogik mit Entschiedenheit wenden müsse“. Und wie begründet dieser Widerspruch ist, zeigt

eine jüngst erschienene, nach der psychologischen Seite hin vortreffliche »Einführung in die Pädagogik« von Peters 1916, für den (S. 4) Pädagogik „jener Teil der angewandten Psychologie oder Psychotechnik ist, der die von der Gesellschaft aufgestellten Erziehungsziele am psychologischen Objekt, der Seele des Kindes, mit psychologischen Mitteln zu verwirklichen sucht“. Angesichts solcher Bestrebungen wird man G.s Buch mit doppelter Freude begrüßen. Abgesehen von den wertvollen Grundgedanken, auf die es mit logischer Folgerichtigkeit aufgebaut ist, überrascht es durch eine Fülle von feinen Bemerkungen, die auch da, wo man sich ihnen nicht ohne weiteres anschließen kann, reiche Anregung geben. Ich muß es mir versagen, hier auf Einzelheiten einzugehen, und möchte nur noch auf einiges aufmerksam machen, was m. E. diesem Buche einen Vorzug vor anderen sichert. Das ist einmal S. 24/35 ein auf reicher Quellenkenntnis beruhender Überblick über die „Geschichte und Literatur der pädagogischen Theorie“, die nur selten von der pädagogischen Praxis säuberlich geschieden wird. Anerkennung verdienen sodann die sorgfältig ausgewählten Literaturangaben, die nur wirklich Wertvolles berücksichtigen und bibliographisch durchaus zuverlässig sind (nur S. 12 muß es statt Harnacke Hartnacke heißen). Wer weiß, wie viel Spreu und wie wenig Weizen in der pädagogischen Literatur unserer Tage steckt, der wird G. dafür dankbar sein, daß er nicht maßlos Zitate über Zitate aufgehäuft, sondern nur auf solche Bücher aufmerksam gemacht hat, aus denen man etwas lernen kann. Wenn er dabei manches, an dem andere achtlos vorübergegangen sind, unverdienter Vergessenheit entrissen hat, so S. 266 die gediegene, gedankenreiche Abhandlung von Keller, Prinzipien der Willenserziehung 1913, so soll ihm dafür noch besonders gedankt sein. Und ebenso auch für die ausführlichen, nicht weniger als 25 Seiten umfassenden Personen- und Sachverzeichnisse, die ein kleines Lexikon der Pädagogik darstellen.

So scheidet man denn von G.s Buch mit einem Gefühl reicher Befriedigung, wie es einem auf diesem Gebiete nicht eben häufig zu teil wird. Der Verf. hat uns neuerdings auch noch eine »Pädagogische Psychologie« versprochen. Möge er uns nicht allzu lange auf sie warten lassen. Denn sie wird — des sind wir schon jetzt gewiß — eine willkommene Ergänzung seiner »Philosophischen Pädagogik« sein, und beide Bücher zusammen werden den am Erziehungswerke Beteiligten zu der, nicht nur psychologisch, sondern auch philosophisch vertieften Einsicht in die vielgestaltigen Probleme der Pädagogik verhelfen.

Cöln-Lindenthal.

Wilhelm Kahl.

Stiglmayr, Joseph, S. J., Das humanistische Gymnasium und sein bleibender Wert. [Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen. 4. Heft]. Freiburg i. Br., Herder, 1917 (XII, 150 S. gr. 8^o). M. 3.

Der Verf. hat im 90. Bande der Stimmen der Zeit (1916, S. 533—554) einen Aufsatz veröffentlicht unter dem Titel: „Wird das humanistische Gymnasium durch den Weltkrieg entwertet?“ Jetzt bietet er diesen Aufsatz in erweiterter Form als eigene Schrift einem größeren Leserkreise dar. In einem ersten Abschnitt verfolgt er die Geschichte der humanistischen Studien durch die Jahrhunderte hindurch bis zur Gegenwart. Dann erörtert er den idealen Wert der humanistischen Bildung, weiter ihre

praktische Bedeutung für die verschiedenen Berufe. In einem vierten Abschnitt werden die modernen Vorwürfe gegen das humanistische Gymnasium (tatloser Idealismus, sterile Geistesbildung, einseitiger Intellektualismus — Überbürdung und Unterdrückung der Individualität — mangelhafte Nationalisierung und ungenügende staatsbürgerliche Erziehung — mangelhafte Wehrhaftmachung und geringe Nutzbarmachung — Vorwürfe der „Teutonomanen“ und „Deutschhumanisten“ — Gegner des Christentums und pädagogische Umsturz männer) übersichtlich in Gruppen geordnet und gründlich und besonnen zurückgewiesen. Ein eigener Abschnitt sucht sodann Richtlinien für die Beilegung berechtigter Klagen zu geben, während der Schlußabschnitt noch eigens das Theologiestudium im gleichen Sinne wie der Referent (Köln. Volkszeitung 1916, Nr. 73 und 335) berücksichtigt. Ein Anhang bespricht den Wert der Übersetzungen.

Ich kann wohl gestehen, daß ich den ruhigen, überzeugenden Ausführungen des kompetenten Verf. vom Anfang bis zum Schluß mit ungeteilter Freude gefolgt bin. S. hat den Freunden des humanistischen Gymnasiums aus der Seele gesprochen. Wohltuend berührt vor allem die objektive, vornehme Art der Polemik und der gemäßigte, von Übertreibungen sich freihaltende grundsätzliche Standpunkt. Hier und dort kann man vielleicht kleine Einschränkungen machen. So halte ich die Bedeutung guter Übersetzungen, insbesondere der ausgezeichneten „Bibliothek der Kirchenväter“, auch für Theologen, sogar für wissenschaftlich arbeitende Theologen, für größer als der Verf. es zu tun scheint. Zwar charakterisiert er den Wert der Übersetzung im Verhältnis zum Original durchaus zutreffend und lobt auch die Kölsche Kirchenväterausgabe. Gleichwohl nennt er sie „einen Notbehelf“ (S. 131) und meint, daß nur der „leidige Umstand“ der Arbeitsüberhäufung den Gebrauch der Übersetzungen rechtfertige (S. 137). Aber die Übersetzung hat einen Wert in sich, sie ist der erste Kommentar, sie ermöglicht, die fremdsprachigen Geistes schätze in größerer Zahl und in schnellerem Vergleich nebeneinander zu genießen. Es gilt hier eben wie so oft: Original und Übersetzung sollen dem Theologen beide treue Gefährten sein. Im Grunde wird der Verf. diesen Gedanken seine Zustimmung gar nicht verweigern, seine verständliche Vorliebe für den Urtext hat ihn im vorliegenden Falle nur den Gedanken etwas einseitig formulieren lassen.

Daß S. bewährte Verteidiger des humanistischen Gymnasiums reichlich zu Worte kommen läßt, insbesondere die verschiedenen einschlägigen Aufsätze der Zeitschrift „Das humanistische Gymnasium“ zitiert, ist wohl begreiflich. Dadurch wird der Leser mit der Literatur ausgiebig bekannt gemacht. In der gegenwärtigen Zeit der Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Schulwesens hat der Verf. sich im Interesse der Besonnenheit ein Verdienst erworben; er kann verlangen, gehört zu werden. Gott gebe, daß der Reformeifer in Deutschland — bewußt oder unbewußt — nicht vom Grundsatz „all for business“ getrieben werde. Die Schlußworte des Verf. lauten: „Werden die besonnenen, maßvollen, aus reicher Erfahrung entsprungenen Warnungen vor Überstürzung und Reformfieber zu Gehör kommen, oder werden die lärmenden, unruhigen, von Leidenschaft beherrschten Kampfesrufe der Gegner des Gymnasiums mehr und mehr alles übertönen? *Videant consules!* Der gesunde, überlegende Sinn, die ideale Mitgift der Natur des Deutschen und die Erinnerung an die historischen Tatsachen mögen obsiegen.“

Münster i. W.

M. Meinertz.

Krose, H. A., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. In Verbindung mit Weber, Hilling, Selbst, Vöth, Brüning, Weydmann und Eitner herausgegeben. 6. Band 1916—17. Freiburg, Herder, 1917 (XX, 502 S. 80). Geb. M. 8.

Es ist da, es lebt! Es arbeitet recht tüchtig! Das langersehnte amtliche Institut für kirchliche Statistik in Deutschland, das im vergangenen Jahre sein erstes öffentliches Lebenszeichen von sich gab, bringt seinen zweiten Jahresbericht heraus, dessen Zahlen unser gesamtes Interesse beanspruchen. In einer für diese Dinge noch recht wenig empfänglichen Zeit bin ich als der erste Rufer für die Notwendigkeit einer solchen Einrichtung in Wort und Schrift nachdrücklich eingetreten. Daß diese amtliche Stelle ohne jegliche Mitwirkung meinerseits wirklich eingerichtet wurde, zeigt, daß richtige Gedanken sich von selbst durchsetzen, selbst wenn die Persönlichkeit, die sie vertritt, als ungeeignet zur Ausführung oder Mitarbeit empfunden wird. Kroses kluger, diplomatischer Tätigkeit ist es gelungen, alle entgegenstehenden Hindernisse fortzuräumen und einem umsichtig ausgearbeiteten Plane die Annahme zu sichern.

Die gewaltigen Zahlenreihen des statistischen Jahresberichtes aus allen deutschen Diözesen geben zu denken. Früher hob ich einmal hervor, daß richtig gelesene Statistiken einerseits die Erfolge und Fortschritte klarstellen und andererseits den verantwortlichen Leitern die Fehlerquellen aufzeigen, die im Betriebe stecken und so berufen sind, vorbeugend, treibend, bessernd zu wirken. Das kann man auch an den vorliegenden Zahlen ersehen. Aber ich betone auf das schärfste, daß ein mechanisches Dividieren und eine einfache Vergleichung der Divisionsergebnisse völlig falsche Bilder vor uns aufrollen würden. Die Zahlen müssen richtig gelesen d. h. in Verbindung mit den Verhältnissen gebracht werden, denen sie ihre Entstehung verdanken. Erst dann kann eine Vergleichung mit Nutzen vorgenommen werden. Namentlich die Zahlen der jährlichen Kommunionen, die am ehesten zu einem Vergleich herausfordern, darf man nur mit großer Vorsicht zueinander in Beziehung setzen. Die verzeichnete Gesamtzahl der Kommunionen beträgt 229 907 884. Ich halte sie für viel zu gering, weil die Zählarten in den einzelnen Pfarreien, Klöstern usw. oft noch recht unzulänglicher Natur sind. Das wird sich im Laufe der Jahre nach und nach bessern, wie auch andere Spalten noch weit davon entfernt sind, den Wünschen der Zentralstelle zu entsprechen. Man muß Geduld haben und damit rechnen, daß alle Neuerungen Weile brauchen, bis sie stichfest ausgebaut sind.

Eine der angenehmsten Nachrichten steht im Vorwort. Es heißt dort, daß der 5. Band, der eine hohe Auflagenziffer hatte, neugedruckt werden mußte, weil die Auflage bald ausverkauft war. Wer also die Lebensfähigkeit einer solchen Veröffentlichung früher stets betont hatte, steht jetzt glänzend gerechtfertigt da. In nicht-katholischen Kreisen hat das Handbuch wegen seiner großen Brauchbarkeit freundlichste Aufnahme gefunden, was zu begrüßen ist.

Der eingehende Überblick über sämtliche Ordensniederlassungen in Deutschland, den wir erstmals in kritischer Aufmachung hier erhalten, ist von größtem Werte. Wenn die Oberinnen der Frauenklöster nun noch ein übriges tun wollten und Kandidatinnen und Postulantinnen in Zukunft nicht mitzuzählen, dann kämen wir mit der Zeit sogar dazu, auch die ge-

naue Zahl der Ordensfrauen kennen zu lernen. So gar schnell wird das aber wohl kaum gehen, weil der Reiz der großen Zahl gar zu verführerisch wirkt. Schließlich werden sich sogar die Anstaltsleitungen und Vereinsvorstände dazu bequemen müssen, über Unterricht und karitativ-soziale Tätigkeit Aufschluß zu geben, selbst auf die Gefahr hin, daß sie etwas Zeit für die Beantwortung des Fragebogens aufwenden müßten. Ja, ja, das Verständnis für die Wichtigkeit der kirchlichen Statistik dämmert manchem erst spät. Es wird noch in weiten Kreisen als lästige Einmischung empfunden, wenn man im Interesse dieser Anstalten selbst genaue Auskunft über dieselben verlangt. Ich kenne das aus Erfahrung, da ich manchen groben Brief erhielt, als ich seiner Zeit die ersten schüchternen Versuche einer umfassenden kirchlichen Statistik machte. So manche kirchlich-amtliche Stelle gab mir damals durch die Blume oder auch ohne dieselbe zu verstehen, ich solle mich gefälligst um meine eigenen Sachen kümmern und fremde Leute nicht belästigen.

Dem neuen Bande wünsche ich viel Glück auf den Weg. Der Herausgeber verdient unseren allerwärmsten Dank, daß er ein solches Jahrbuch trotz der entgegenstehenden großen Hindernisse geschaffen, und — was schwerer war — am Leben erhalten hat. Jetzt scheint die Bahn frei zu sein, das Handbuch ist im sicheren Hafen eingelaufen.

Nunmehr muß ein zweiter Wunsch verwirklicht werden, den ich seit vielen Jahren vertrete: Eine leistungsfähige, große, für die Allgemeinheit bestimmte Kirchenzeitung muß allwöchentlich herausgebracht werden. Sie kann dann das Jahrbuch wesentlich unterstützen und eine Reihe von Aufsätzen bringen, die berufen sind, die Angaben des Jahrbuches sachgemäß vorzubereiten oder zu verarbeiten. Die deutschen Katholiken müssen ein solches Wochenblatt haben. In der englisch sprechenden Welt ist *The Tablet* schon seit langen Jahren der Mittelpunkt der katholischen Interessen. Warum geht das nicht auch bei uns?

Berlin.

Paul Maria Baumgarten.

Kleinere Mitteilungen.

»Molsen, Dr. Ulrich, David als religiöser und sittlicher Charakter. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1917 (56 S. 80). M. 1,50.« — Verf. erklärt, daß bei der Beurteilung des Königs David von zwei Seiten gefehlt werde, von den einen, die ihn fast nur als Heiligen betrachten, von den anderen, die ihn zu einem rohen Briganten und Tyrannen machen. Verf. selbst will einen kritischen Mittelweg einschlagen. Nach einem interessanten „Überblick über die Bewertungen Davids durch die Kritik“ gibt er ein im ganzen sympathisches Bild von dem religiösen und dem sittlichen Charakter Davids als eines Menschen und Herrschers von seltener Größe. Neues hat Verf. wohl nicht beigebracht und manches, was er sagt, ist zu beanstanden. Im allgemeinen entsprechen seine Auffassungen der konservativen protestantischen Exegese. Eigenartig sind in dem angenehm lesbaren Büchlein die Zurückführung der übelwollenden Kritik an David auf Bayle und Voltaire, eine Sammlung von Aussprüchen Luthers über die Anstöße in Davids Leben, und das Verzeichnis fleißig gesammelter Literatur seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. E.

»Cassius. Geschichtlicher Roman aus der Zeit des Kaisers Diokletian von Carl Hauptmann. [Angewandte Geschichte, I. Band]. Bonn, Rhenania-Verlag (IV, 140 S. kl. 4^o). M. 2,80, geb. M. 3,60.« — Die legendäre Erzählung vom h. Cassius ist von lokalarchäologischem Interesse beherrscht. Mit liebevoller Sachkenntnis führt uns der Verf. durch die alte Bonna um die Wende des 4. u. 5. Jahrh. n. Chr. und setzt uns durch beigelegte Stadtpläne in den Stand, die Grenzen und Straßen des alten Römerkastells und des Forums in der modernen Stadt zu verfolgen. Von ebenso großem Interesse ist das in vier Kartenskizzen veranschaulichte römische Wegenetz am Rhein, das zu militärischen, kolonialen und Verwaltungszwecken angelegt, noch heute zum allergrößten Teil unsern Landstraßen als Grundlage

dient. Auf diesem klassischen Boden läßt H. ein Stück Kulturgeschichte aus diokletianischer Zeit an unserem Auge vorbeiziehen, die uns den in allen Fugen reißenden Riesenbau des römischen Staates um so ergreifender schildert, als er vielfach mit den Worten römischer Schriftsteller redet. Die Stellen sind am Rande zum Teil im Originaltext angeführt, allerdings nicht immer mit genauer Angabe der Fundstelle; auch macht die Romanform eine kritische Sichtung der Quellen überflüssig. Die Cassiushandlung, soweit davon die Rede sein kann, tritt gegenüber diesen Kulturschilderungen zurück; das Grab des Heiligen wird mehr zum idealen Mittelpunkt, um den die Erzählung sich lose schlingt. Die Absicht des Verf. ist, sich durch die Romanform für seine Forschungen einen weiteren Leserkreis zu verschaffen und Liebe zur Heimat zu wecken. Störend wirkt mehrfach die Interpunktion (Komma zwischen Artikel und attributiver Bestimmung). F. E.

»**De Systemate Morali Dissertatio**, auctore Ludovico Wouters C. ss. R. Editio altera ad novum ius accommodata. Gulpen (Holland), M. Alberts, 1918 (51 S. 8°). Fl. 0,25.« — In dieser neuen Auflage wird von dem Verf. dem neuen *Codex Juris Canonici* sowie auch den verschiedenen nach der 1. Auflage erschienenen Arbeiten über das Moralsystem Rechnung getragen. Von den letzteren seien besonders Frins S. J., *De actibus humanis*. III. *De informanda Conscientia*, und Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, Ed. XII erwähnt. Weiter sind zwei u. E. besonders wichtige Anhänge hinzugefügt. Der erste behandelt die praktische Wichtigkeit der zwischen Äquiprobabilisten und Probabilisten geführten Kontroverse. Der zweite bespricht die Frage, inwiefern dem Beichtvater die Verpflichtung obliegt, das System auch bei dem Beichtthören anzuwenden. Diese klare, mit wohlthuender Ruhe verfaßte Dissertation sei allen bestens empfohlen. E. E.

»**Scheler, Selmar, Dr. phil., Sitten und Bildung der französischen Geistlichkeit nach den Briefen Stephans von Tournai († 1203)**. [Historische Studien, Heft 130.] Berlin, Ebering (XV, 110 S. gr. 8°).« — Stephan, geboren zu Orléans 1128, nach 1150 Regularkanoniker dortselbst, um 1177 Abt des Chorherrenstifts St. Genovefa zu Paris, wurde 1192 Bischof von Tournai, wo er am 11. Sept. 1203 starb. Die zahlreichen, von ihm hinterlassenen Briefe bringen „eine wertvolle Bereicherung unseres kirchen- und kulturgeschichtlichen Wissens“. Nach ihnen will Sch. in der vorliegenden Jenaer Doktordissertation Sitten und Bildung der französischen Geistlichkeit im 12. Jahrh. schildern. Nach einer längeren Einleitung über Stephans Leben, Persönlichkeit und Glaubwürdigkeit handelt der 1. Teil (S. 33–75) von der Zucht und Sittlichkeit in den regulierten Stiften, in den Mönchsorden und beim Weltklerus und der 2. Teil (S. 79–94) von den Bildungsstätten, dem Lehrstoff und der Lehrmethode sowie von der durchschnittlichen Bildungshöhe der französischen Geistlichkeit. Der Verf., der bereits am 9. Sept. 1914 bei Champenoux als Leutnant den Heldentod erlitt, kommt zu folgendem Ergebnis: Die französische Geistlichkeit am Ende des 12. Jahrh. wies in den neuen Orden, besonders in den Cisterciensern und in den regulierten Stiften eine Fülle von gesunder Kraft auf. Doch machte sich gegen die strenge Zucht der Äbte schon sehr häufig Widerspruch und Auflehnung bemerkbar; indes sind auch einige Schatten vorhanden. In den Orden der Benediktiner und der Grandmontenser findet man nicht selten schweren Anstoß bei einzelnen oder auch bei ganzen Kapiteln. Am meisten gab es zu tadeln beim Weltklerus, daher „das Bestreben, die irreguläre Geistlichkeit dem kanonischen Leben zuzuführen, freilich ohne dauernden Erfolg“. Die Durchschnittsbildung der Geistlichen war gering, aber „um so leuchtender heben sich von diesem Untergrund die großen französischen Theologen, auch Stephan selbst, ab (S. 95 f.). — Die Studie bildet einen guten Beitrag zur Geschichte der Bildung und Sittlichkeit des Klerus im Mittelalter, in der Licht und Schatten nicht immer leicht voneinander zu trennen sind. Allerdings muß das Bild bei der engen Begrenzung des Quellenmaterials notwendigerweise unvollständig und unvollkommen sein. —ng.

»**Cladder, Hermann J., S. J., und Haggeney, Karl, S. J., In der Schule des Evangeliums**. Betrachtungen für Priester. IV. Bändchen: Die Scheidung zwischen Volk und Jüngern. Freiburg i. Br., Herder, 1916 (X, 233 S. 12°).« — Die 25 Betrachtungen dieses Bändchens folgen dem Matthäustexte von Kap. 12, 46 bis Kap. 16, 20. Den 1. Teil bilden die Gleichnisreden Jesu (Sämann, Lolch unter dem Weizen, Unkraut, Senf-

korn und Sauerteig, kostbare Perle, Fischnetze usw.). In dem 2. Teil tritt die Scheidung der Jünger vom Volke immer mehr hervor und die Gründung der Kirche erscheint immer näher. Die Betrachtungen schließen sich eng an den Evangelientext an, der jeweils in selbständiger Übersetzung vorangeht. —ng.

»**Nieder, Dr. Ludwig, Gedanken über Krieg, Gott und Christentum**. Sonderabdruck aus der Präses-Korrespondenz. Heft 4/5, 1917. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1917 (51 S. 8°). M. 0,60.« — Die religiösen Probleme der Kriegszeit werden in 7 Gruppen auseinandergelegt und beantwortet. Sie geben eine praktische, klare Apologetik für die christlichen Lebensgedanken. Allerdings fehlt denselben die Kraft innerlichen Erlebens, die Ruhe eines frohen, durchgerungenen Geistes, und es haftet ihnen, einem anderen, Größeren nachgebildet, eine gewisse „Wortathletik“ an, z. B. „Lehnstuhlbehaglichkeit“ des Christentums (S. 12), dazu eine gewisse journalistische Flüchtigkeit. So wirken sie mehr auf den überzeugten als auf den ringenden Leser, sie lassen Willen und Herz leer. Die „Pessimisten“ des 18. Jahrh. werden eher „Optimisten“ heißen müssen, denn damals war der Leibnizsche Optimismus zur philosophischen Herrschaft gelangt. Von Zahlen der Inhaltsangabe stimmt nur die letzte. E.

»**Hupfeld, Lic. Renatus, bisher Feldprediger, Von der Hoheit des Christenlebens**. Stille Gedanken für Feld und Heimat. 2. Auflage. Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1917 (109 S.). Geb. M. 1,40.« — Ursprünglich 12 Feldbriefe an die Frau des Verf., ohne Absicht auf eine Veröffentlichung, aber einer solchen wert. Ein Büchlein feiner besinnlicher Art, voller Innerlichkeit und unaufdringlicher Apologetik eines treuen Christenlebens. Die Gedanken über das Gebet sprechen besonders an: Gebet ist Vereinigung mit Gott, um Kraft zu entfalten; merkwürdig die theologische Beleuchtung der sozialen Frage „Vom Brückenbauen“: sozialer Sinn — aber keine Liebe. Man denke an den Novemberhirtenbrief der deutschen Bischöfe, wo sie von der Caritas reden. Die Trinität scheint H. bloß soteriologisch zu fassen (S. 11). Leider kann auch in diesem Büchlein ein ganz unnötiger Seitenhieb auf den „katholischen Irrtum“ nicht fehlen. Die letzten Kapitel fallen ein wenig ab. E.

»**Deutschlands Totenklage**. Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. 1. bis 15. Tausend. Freiburg, Herder, 1917 (IV, 44 S. 8°). M. 0,50.« — „Seine toten Helden darf ein Volk nicht vergessen; solche Untreue und solcher Undank würde sich in den Charakter schlagen, wäre Schmach und Schande. Die Nationaltrauer um die toten Helden ist auch ein hohes nationales Gut, das nicht beseitigt, nicht veräußert werden darf, das ausgewertet werden soll.“ Deshalb stimmt der hochwürdigste Herr Verfasser abermals die Totenklage an, nicht um Trauer zu wecken, sondern um die Trauer am Grabe unserer gefallenen Helden zu läutern, zu veredeln. In herrlichen, tief ergreifenden Worten schildert er zu diesem Zwecke die Bedeutung des Todes fürs Vaterland. Das Schriftchen ist ein Trostbüchlein für alle, die um einen lieben Toten weinen; für die Geistlichen zugleich ein Hilfsbüchlein, aus dem sie lernen können, wie die hohen religiösen und sittlichen Werte, die der Krieg geschaffen hat, für die Seelsorge auszunutzen sind. Gisbert Menge O. F. M.

»**Das Übersinnliche im Weltkrieg** von Bruno Grabinski. Hildesheim, Borgmeyer, 1917 (190 S.). M. 2.« — Der Weltkrieg hat unter anderen unerfreulichen Erscheinungen auch eine Überschwemmung des Büchermarktes mit sog. Kriegsprophetieen gebracht, von denen keine sich als haltbar erweist und von denen die zwei angeblich von Don Bosco und dem polnischen Jesuiten Bobola stammenden in ihrer Echtheit noch nicht sichergestellt sind, auch von Grabinski nicht. Im übrigen bringt die Schrift fast ausschließlich Zitate. Ludwig.

Personennachrichten. Es sind aus dem Leben geschieden am 22. Dezember der o. Prof. der Kirchengeschichte an der Akademie zu Braunsberg Dr. Joseph Kolberg im 59. Lebensjahre; am 5. Januar der o. Prof. des Kirchenrechts in der kath.-theol. Fakultät der Univ. Breslau Geh. Regierungsrat Prälat Dr. Hugo Lämmer im 84. Lebensjahre; am 8. Januar der o. Prof. des Kirchenrechts in der theol. Fakultät der Univ. München Dr. Heinrich Maria Gietl im Alter von 66 Jahren; am 22. Januar der o. Honorar-Prof. in der kath.-theol. Fakultät der Univ. Breslau Geistl. Rat und Fürstbischöflicher Archiv-Direktor Dr. Joseph Jungnitz im Alter von 73 Jahren.

Bücher- und Zeitschriftenschau.

Biblische Theologie.

- Ow, A. v., Joseph v. Ägypten u. Aseneth. Rgsb., Verlagsanstalt (III, 169). M 4,20.
- Brayne, A. H., Were the Ten Tribes of Israel ever lost? What saith the Scripture? Lo., Thynne, 1917 (78). 1 s 6 d.
- Döller, J., Die Reinheits- u. Speisegesetze des A. T. in religionsgeschichtl. Beleuchtung. [Alttest. Abh. VII, 2/3]. Mstr., Aschendorff, 1917 (VIII, 304). M 7,80.
- Gunkel, H., Das Märchen im A. T. [Religionsgesch. Volksb.]. Tüb., Mohr, 1917 (179). M 2.
- Ungnad, A., Die Ermordung Sanheribs (OrLztg 1917, 12, 358/9).
- Denk, J., Wo steht *Anima iusti sedes sapientiae*? (TheoluGl 1917, 9/10, 649/50).
- Gordon, A. R., The Prophets of the Old Testament. Lo., Hodder & S., 1917 (364). 6 s.
- Peiser, F. E., Micha 5 (OrLztg 1917, 12, 363—67).
- Niebuhr, C., Bethlehem Ephrata (Ebd. 360—63).
- Thackeray, H. St. J., The Letter of Aristeas. Tr., w. appendix of ancient evidence on the origin of the Septuagint. Lo., S. P. C. K., 1917 (117). 2 s 6 d.
- Grosheide, F. W., Het Nederlandsche N. T. uitgegeven te Embden in 1559 (NedArchKGesch 14, 2, 1917, 126—51).
- Lepsius, J., Das Leben Jesu. 1. Bd. Potsdam, Der Tempel-Verlag, 1917 (382). M 6,40.
- Willems, Das Zeugnis des Flavius Josephus für Christus (Schluß) (PastBonus 1918 Febr., 193—205).
- Benning, J., Die Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte Jesu (Mt. 2) gegenüber religionsgeschichtl. Parallelen (TheoluGl 1917, 9/10, 577—91).
- Hartl, V., Die Hypothese einer einjähr. Wirksamkeit Jesu. Kritisch geprüft. [Neutest. Abh. VII, 1—3]. Mstr., Aschendorff, 1917 (VI, 351). M 9.
- Morison, E. F., The Lord's Prayer and the prayers of our Lord: a scriptural exposition. Lo., S. P. C. K., 1917 (205). 3 s 6 d.
- Goodspeed, E. J., The Gospel of John: an outline Bible-study course of the American Institute of Sacred Literature. Cambr., Univ. Pr., 1917 (50 120). 2 s.
- Kastner, K., Zu Jo. 20, 17 (TheoluGl 1917, 9/10, 651/2).
- Die Schriften des N. T., neu übers. u. für d. Gegenwart erklärt. 3. Aufl. hrsg. v. W. Bousset u. W. Heitmüller. 21. bis 28. Taus. 3. Bd. Die Apostelgeschichte, d. Hebräerbrief u. d. kathol. Briefe. Gött., Vandenhoeck & R., 1917 (318 Lex. 80). M 7.
- Stegmann, A., Silvanus als Missionar u. „Hagiograph“. Rotenburg, Bader, 1917 (53). M 0,80.
- Weber, V., Die antiochen. Kollekte, die übersehene Hauptorientierung für die Paulusforschung. Würzb., Bauch, 1917 (XVI, 96). M 2.
- Steinmann, A., Paulus als Schriftsteller (TheoluGl 1917, 9/10, 592—605).
- Meinertz, M., u. F. Tillmann, Die Gefangenschaftsbriege des h. Paulus übers. u. erkl. [Die Hl. Schrift des N. T. 18. u. 19. Lfg.]. Bonn, Hanstein, 1917 (XI, 143). M 2,40.
- Charles, R. H., The Book of jubilees; or, The Little Genesis. Transl. from the Ethiopic text. Lo., S. P. C. K., 1917 (224). 4 s.
- James, M. R., The Biblical antiquities of Philo. Now first transl. from the old Latin version. Ebd. 1917 (280). 8 s 6 d.
- Bischoff, E., Die Kabbalah. Einführung in die jüd. Mystik u. Geheimwissenschaft. 2., vollst. neu bearb. Aufl. mit Illustr. u. Tab. Lpz., Grieben, 1917 (XII, 152). M 3,20.

Historische Theologie.

- Marx, F., Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande. Bonn, Hanstein, 1917 (39). M 1.
- Adam, K., Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus. Mchn., Lentner, 1917 (64). M 1,60.
- Heckrodt, Ella, Die Kanones v. Sardika, aus der Kirchengeschichte erläutert. Bonn, Marcus & W., 1917 (X, 128) M 3.
- Wilpert, J., Drei unbekannte bilderfeindliche Schriften des h. Epiphanius (HistJb 1917, 3, 532—35).
- Bibliothek der Kirchenväter. 32. Bd.: Des h. Ambrosius ausgewählte Schriften, aus dem Lat. übersetzt. 3. Bd. Pflichtenlehre u. ausgew. kleinere Schriften. Übers. u. eingel. v. J. E. Niederhuber. Kempten, Kösel, 1917 (V, 423). M 4,80.

- Spiegelberg, W., Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus (ArchRelWiss 19, 1, 1918, 194/5).
- Bénac, J. M., Saint Clair, évêque et martyr, apôtre d'Albi de Cologne, d'Aquitaine, de Saint-Clair et de Lectoure. Auch, impr. Cocharaux, 1917 (64 160).
- Tomek, E., Geschichte der Diöz. Seckau. 1. Bd. Geschichte der Kirche im heutigen Diözesangebiet vor Errichtung der Diözese. Graz, Styria, 1917 (XVI, 684 m. Abb.). M 17.
- Peitz, W. M., Martin I u. Maximus Confessor (Schluß) (HistJb 1917, 3, 429—58).
- Vandenhoff, B., Über die in der Weltgeschichte des Agapius von Menbig erwähnten Sonnenfinsternisse (ZDtschMorgGes 71, 3/4, 1917, 299—312).
- Hautkappe, F., Über die altdeutschen Beichten u. ihre Beziehungen zu Cäsarius v. Arles. Mstr., Aschendorff, 1917 (VI, 133). M 3,60.
- Peitz, W. M., Aus dem Geheimarchiv der Weltkirche (Stimm Zeit 1917 Dez., 280—90).
- Klosterverzeichnis der deutschen Benediktiner u. Cisterzienser. Hrsg. vom Stift St. Peter. Salz., Pustet, 1917 (187). M 2.
- Hablitzel, J. B., Hrabanus Maurus u. Claudius v. Turin (HistJb 1917, 3, 538—52).
- Schmeidler, B., Mag. Adam Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum ed. III. Hannover, Hahn, 1917 (LXVIII, 353). M 10.
- Bliemetzrieder, F. Pl., Zu den Schriften Ivos v. Chartres († 1116). [Sitz.-B. d. Kais. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 182, 6]. Wien, Holder, 1917 (89). M 2,40.
- Guéry, Ch., Histoire de l'abbaye de Lyre. Evreux, impr. de l'Eure, 1917 (XII, 664 grav. et plans).
- Fuchs, A., Das Benediktinerstift Götweig. Seine Gründung u. Rechtsverhältnisse im MA. Salz., Pustet (226). M 5.
- Borne, F. van den, Die Franziskus-Forschung, in ihrer Entwicklung dargestellt. Mchn., Lentner, 1917 (XII, 106). M 3,20.
- Guttmann, Über einige englische Scholastiker des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zur jüd. Literatur (MonatsschrGesch WissJud 1917, 7/8, 247—62).
- Hofer, J., Zur Geschichte der Appellationen König Ludwigs des Bayern (HistJb 1917, 3, 486—531).
- Mayer, E., Der Ursprung der Domkapitel, zugleich ein Wort zu den Urkunden Dragonis (Z8SavRG 1917, 7, 1—33).
- Hugelmann, K. G., In den ban mit rechte kommen (Ebd. 33—97).
- Krieg, J., Die Landkapitel im Bistum Würzburg von der 2. Hälfte des 14. bis zur 2. Hälfte des 16. Jahrh. (Ebd. 97—135).
- Stutz, U., Nochmals Reste des Eigenkirchenrechts im 15. Jahrh. (Ebd. 391—95).
- Schultze, A., Seelgerät u. Besthaupt (Ebd. Germ. Abt. 301—04).
- Below, G. v., Die Ursachen der Reformation. Mchn., Oldenbourg, 1917 (XVI, 187). M 6.
- Arnold, F., Die deutsche Reformation in ihren Beziehungen zu den Kulturverhältnissen des Mittelalters. Prenzlaw, Vincent, 1917 (IV, 116). M 1,80.
- Kretschmar, P., Die Reformation u. ihr Wert für Kultur u. Geistesbildung. Innsbruck, Lutherverein, 1917 (16). M 0,50.
- Lütgert, W., Die deutsche Reformation u. Deutschlands Gegenwart. Halle, Niemeyer, 1917 (23). M 1.
- Ritschl, O., Reformation u. evang. Union. Bonn, Marcus & Weber, 1917 (27). M 1.
- Bonwetsch, G. N., Wie wurde Luther zum Reformator? Berl.-Lichterfelde, Runge, 1917 (38). M 0,80.
- Pijper, F., Hoe Luther los word van de Roomsche-Katholieke Kerk (NedArchKGesch 14, 2, 1917, 97—125).
- Stange, E., Luthers Weg zur Würde des Menschen. Berl., Furche-Verlag, 1917 (48). M 1.
- Philippi, F., Luther u. die alte Kirche. Mstr., Coppenrath, 1917 (24). M 0,60.
- Lenz, M., Luther u. der deutsche Geist. Hamb., Broschek, 1917 (31). M 0,75.
- Brandenburg, E., Martin Luther als Vorkämpfer deutschen Geistes. Lpz., Quelle & Meyer, 1917 (40). M 1.
- Vogl, C., Der moderne Mensch in Luther. 2. Aufl. Jena, Diederichs, 1917 (229). M 4.
- Kaftan, Th., Die religiöse Grunderkenntnis Luthers in der Praxis der Kirche (NKirchlZ 1917, 12, 831—51).
- Gunsaulus, F. W., Martin Luther and the morning hour in Europe. Cambr., Univ. Pr., 1917 (52). 1 s 3 d.
- Heitmüller, W., Luthers Stellung in der Religionsgeschichte d. Christentums. Marburg, Elwert, 1917 (32). M 0,60.

- Arnold, Luthers Stellung in der Geschichte der Geisteswissenschaft. Bresl., Korn, o. J. (11). M 0,50.
- Jehle, Luther u. die Musik (NKirchlZ 1917, 12, 868—98).
- Schaeffer, E., Luther u. die Juden. Güt., Bertelsmann, 1917 (63). M 1.
- Kroker, E., Luthers erster Besuch in Leipzig (NArchSächsGesch 38, 3/4. 1917, 396—400).
- Kawerau, G., Luthers Schriften nach der Reihenfolge der Jahre verzeichnet, mit Nachweis ihres Fundortes in den jetzt gebräuchl. Ausgaben. Lpz., Haupt, 1917 (64). M 1,20.
- Petersen, P., Aristotelisches in der Theologie Melancthons (ZPhilosPhilosKritik 164, 2, 1917, 149—58).
- Kalkoff, P., Das Wormser Edikt u. die Erlasse des Reichsregiments u. einzelner Reichsfürsten. Mchn., Oldenburg, 1917 (X, 132). M 5.
- Zscharnack, L., Das Werk Martin Luthers in d. Mark Brandenburg. Von Joachim I bis z. Großen Kurfürsten. Berl., Vossische Buchh., 1917 (VIII, 187). M 3,50.
- Ficker, J., Martin Bucer. Bilder zu seinem Leben u. Wirken u. aus d. Kreise seiner Zeitgenossen. Mit Abb. u. Taf. Straßb., Trübner, 1917 (63 Lex. 80). M 2,50.
- Heer, G., Fridolin Brunner, Reformator d. Landes Glarus. Zürich, Zürcher & Furrer, 1917 (55 m. 3 Taf.). M 1,50.
- Mehlhose, Ph., Beiträge zur Reformationgeschichte der Ephorie Borna. Lpz., Strauch, o. J. (208). M 2,50.
- De Jonge van Ellemeet, I. Mr. B. M., Studien op het gebied der Drentsche kerkgeschiedenis (NedArchKGesch 13, 4, 1917, 301—39; 14, 1, 1917, 50—74; 15, 1, 1918, 152—86).
- Schäfer, R., Die Versetzbarkeit der Geistlichen nach den evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. (ZSavRG 1917, 7, 283—390).
- Scheuber, J., Kirche u. Reformation. Aufblühendes kath. Leben im 16. u. 17. Jahrh. 3. Aufl. Einsiedeln, Benziger, 1917 (VIII, 835). M 14.
- Kratz, W., Aus alten Zeiten. Die marian. Kongregationen in den Ländern deutscher Zunge. Ihr Werden u. Wirken. 1575—1650. Innsbr., Tyrolia, o. J. (XVI, 288). M 3,20.
- Reichmann, M., Franz Suarez, ein Vertreter des Naturrechts im 17. Jahrh. (StimmZeit 1917 Dez., 270—79).
- Launay, A., Mémorial de la Société des missions étrangères. II. partie: 1658—1913, Notices biographiques, Bibliographies. Titres archiepiscopaux et épiscopaux des archevêques et évêques de la société. Noms chinois, annamites et malais des missionnaires. P., Séminaire des Missions étrangères, 1916 (XXII, 659 40).
- Linneborn, J., Die Tätigkeit der „Wickerschen“ aus Dahl. Eine Untersuchung vor dem Archidiaconatsgerichte in Paderborn 1696 (Westfalen 1917, 1, 8—23).
- Kißling, J. B., Der deutsche Protestantismus 1817—1917. 1. Bd. Mstr., Aschendorff, 1917 (XI, 422). M 6.
- Kaas, L., Das Trierer Apostolische Vikariat in Ehrenbreitstein 1816—1824 (ZSavRG 1917, 7, 135—283).
- Wagner, J., Joseph (Ludwig Aloys) v. Hommer, Bischof von Trier (1824—1836). Trier, Petrus-Verlag, 1917 (VIII, 199 m. 6 Taf.). M 3.
- Benrath, G. A., Schleiermachers Bekenntnispredigten von 1830, ihrer Entstehung u. ihrem Inhalt nach untersucht u. dargest. Königsberg, Hartungsche Buchdr., 1917 (111). M 2.
- Bonwetsch, G. N., Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte. Briefe an E. W. Hengstenberg, hrsg. 1. Folge. Güt., Bertelsmann, 1917 (176). M 4.
- Wolfsgruber, C., Friedrich Kardinal Schwarzenberg. 3. Bd. Pragerzeit. (Schluß). Mit 4 Abb. Wien, Mayer & Co., 1917 (XXI, 870 Lex. 80). M 24.

Systematische Theologie.

- Speulhof, J. B. van den, Unser Gottsuchen u. Gottfinden. Gedanken über Gottesglaube u. Atheismus. Köln, Bachem, o. J. (143). Pappbd. M 2,20.
- Vance, J. G., Reality and truth: a critical and constructive essay concerning knowledge, certainty and truth. Lo., Longmans, 1917 (356). 7 s 6 d.
- Thomas, H., Religion u. Leben. Lpz., Verlag „Naturwissenschaften“, o. J. (200). M 6.
- Adolph, K., Die Philosophie Henri Bergsons (PastBonus 1918 Febr., 219—28).
- Steiner, R., Von Seelenrätseln. I. Anthropologie u. Anthroposophie. II. Max Dessoir über Anthroposophie. III. Franz Brentano. Berl., Philos.-anthrop. Verlag, 1917 (265). M 4.

- Streeter, B. H., and others, Immortality: an essay in discovery co-ordinating scientific, psychical and Biblical research. Lo., Macmillan, 1917 (394). 10 s 6 d.
- Clodd, E., The Question: „If a man die, shall he live again?“ a brief history and examination of modern spiritualism. Lo., Richards, 1917 (314). 10 s 6 d.
- Bartmann, B., Gott ist die Liebe (TheoluGl 1917, 9/10, 645—48).
- Denney, J. R., The Christian doctrine of reconciliation. Lo., Hodder & S., 1917 (348). 7 s 6 d.
- Mainage, Th., La Psychologie de la conversion. 4^e éd. P., Beauchesne (XII, 435). Fr 4.
- Springer, E., Ist nicht die Notwendigkeit des Gebetes zur Beharrlichkeit eine definierte Glaubenswahrheit? (TheoluGl 1917, 9/10, 605—22).
- Goudge, H. L., The Invocation of Saints and the Cult of the Blessed Virgin. Lo., Mowbray, 1917 (35). 1 s.
- Krebs, E., Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen u. Gebeten dargelegt. Frbg., Herder, o. J. (IX, 206). M 2,50.
- Williams, W. W., The Moral theology of the sacrament of penance. Lo., Mowbray, 1917 (241). 6 s.
- Landmann, R., Grundgedanken zur neuen Ethik. Dortmund (Prinz Wilhelmstr. 2 II), Selbstverlag, o. J. (84). M 2,60.
- Weiß, K., Die Fleischnahrung. Graz, Styria (IV, 81). M 1,70.

Praktische Theologie.

- Strucker, A., Die Kundgebungen Papst Benedikts XV zum Weltfrieden. Im Urtext u. in deutscher Übers. hrsg. Frbg., Herder, 1917 (XII, 143). M 2,50.
- Bastgen, H., Die röm. Frage. Dokumente u. Stimmen. 1. Bd. Ebd. 1917 (XIII, 467). M 12.
- Hoensbroech, P. v., Kirchenstaat u. Christus, eine Lösung der „röm. Frage“. Lpz., Breitkopf & Härtel, 1917 (84). M 2.
- Papst, Kurie u. Weltkrieg. Hist.-krit. Studie von einem Deutschen. Berl., Säumann-Verlag (156). M 2,50.
- Stutz, U., Der *Codex iuris canonici* u. die kirchl. Rechtsgeschichte (ZSavRG 1917, 7, V—XVIII).
- Ketzbach, A., Die Verbindlichkeit formloser letztwill. Verfügungen zu frommen Zwecken nach dem alten u. neuen Kirchenrecht, Frbg., Herder, 1917 (48). M 0,80.
- Schmidlin, A., Zwei wichtige Kapitel der Diözesanstatistik (StraßbDiözbI 1917, 8, 233—42; 10, 310—20).
- Hirtenbriefe des deutschen Episkopats anlässlich der Fastenzeit 1917. Pad., Junfermann, 1917 (VIII, 238). M 3.
- Jentsch, C., Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll. Hrsg. v. A. H. Rose. Lpz., Grunow, 1917 (66). M 1,20.
- Fawkes, A., The Genius of the English Church. Lo., J. Murray, 1917 (127). 2 s 6 d.
- Headlam, A. C., The Revenues of the Church of England. Ebd. 1917 (84). 2 s 6 d.
- Moll, Der heilige Krieg (KolonRdsch 1917, 9/10, 337—67).
- Herpel, O., Die Frömmigkeit der deutschen Kriegsliteratur. Gießen, Töpelmann, 1917 (VIII, 182). M 5.
- Sträter, H., Das Männerapostolat. Seine Bedeutung u. prakt. Ausgestaltung. Frbg., Herder, 1917 (XI, 167). M 2,40.
- Saedler, P., Mütterseelsorge u. Mütterbildung. Ebd. 1917 (IV, 95). M 1,50.
- Klimke, F., Monismus u. Pädagogik. 2., umgearb. Aufl. Mchn., Verlag Natur u. Kultur (228). M 4,20.
- Bitter, Erstbeichtunterricht. 18 ausgeführte Katechesen. Dülmen, Laumann, o. J. (144). M 2.
- Fidelis, A., Die Erstkommunion (StraßbDiözbI 1917, 10, 300—10; 11, 330—37).
- Schumacher, J., Hilfsbuch für den kath. Religionsunterricht in d. mittleren Klassen höherer Lehranstalten. 1. Tl. Der vorbereit., prophet. u. vorbildl. Charakter des A. T. 10.—12. Aufl. Frbg., Herder, o. J. (VII, 56). M 0,70.
- Wessel, Berücksichtigung des Protestantismus im kath. Religionsunterricht (PastBonus 1918 Febr., 212—19).
- Soiron, Th., Die biblische Predigt (TheoluGl 1917, 9/10, 622—32).
- Tillmann, F., Die sonntägl. Evangelien im Dienste d. Predigt erklärt. 1. Bd. Düsseldorf, Schwann, 1917 (VIII, 390). M 7.
- Faulhaber, M. v., Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg. In Verb. mit P. W. v. Keppler und A. Donders hrsg. 2. Aufl. Frbg., Herder, 1917 (XIV, 525). M 5,50.
- Boll, F., Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphaniensfestes (ArchRelWiss 19, 1, 1918, 190/1).

Heilige Pfade

Ein Buch aus des Priesters Welt und Seele.

Von Dr. **Karl Eder.**

2. u. 3. Aufl. 12^o (352 S.). M. 4,—; geb. M. 5,—.

„Das Buch enthält fünfzig kleine Abhandlungen, die das Leben und Wirken des katholischen Weltpriesters nach allen Seiten und in allen seinen Beziehungen zum Gegenstande der Betrachtung und Besprechung machen. . . Tiefe, schöne, keusche Gedanken, ausgedrückt in einer Sprache, die wundervoll fein wie lauterste Musik tönt: das sind Gehalt und Stil des Buches. Auch mancher Laie wird darin gerne blättern und wenn keinen andern, so doch den großen Gewinn daraus schöpfen, daß er eine reinere und richtigere Vorstellung von der idealen Lebensaufgabe eines katholischen Priesters gewinnt. . . Man möchte der hohen Sache wegen, der es dienen will, nur wünschen, daß es in recht viele berufene Hände gelange. . .“ (Wiener Zeitung 1917, 21. Okt.).

Verlag von Herder zu Freiburg i. Br.

/ Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Ulr. Moser's Buchhandlung (J. Meyerhoff), Graz.

Fastenpredigten unseres Verlages:

Denifle, Die kath. Kirche und das Ziel der Menschheit. M. 1,40.

Hasert, Konst., Was ist Christus? 90 Pfg.

Hebenstreit, Das menschl. Leben eine Reise i. d. Ewigkeit. M. 1,—.

Lödler, Die schmerzhaftige Mutter (Betrachtungen). 80 Pfg.

Peppert, Franz, Fünf Zyklen Fastenvorträge. M. 2,50.

Schultes, P. Reg., Urgeschichte der Menschheit. Wunder und Christentum. Gottheit Christi. Unfehlbare Kirche. Je M. 1,40.

Schuster, 1. Der gute Hirt. 2. Maria Magdalena. M. 1,40.

Schwingshackl, Das dornengekrönte Haupt. M. 1,—.

Wöhr, Gottes Eigenschaften, geöffnet im Leiden Christi. M. 1,—.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Neuerscheinungen:

Johannes Altenstaig. Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus und der Reformation. Von Dr. Friedrich Zoepfl. (VIII, 72 S. gr. 8^o). M. 2,—. [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 36].

Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments. In religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Von Dr. Johannes Döllner. (VIII u. 304 S. 8^o). Geh. M. 7,80. [Alttestamentliche Abhandlungen. VII, 2/3].

Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu kritisch geprüft. Von Dr. Vinzenz Hartl C. R. L. (VIII, 352 S. 8^o). M. 9. [Neutestamentliche Abhandlungen. VII, 1—3].

Die sumerische Frage und die Bibel. Von Dr. Fl. Landersdorfer. 1. u. 2. Aufl. (40 S. 8^o). M. 0,50. [Bibl. Zeitfr. VIII, 12].

Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles. Von Dr. Franz Hautkappe. (VIII, 134 S. 8^o). M. 3,60. [Forschungen und Funde. IV, 5].

Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung von Dr. Johannes B. Kißling. Erster Band. (XII, 422 S. 8^o). M. 6,—; gebunden M. 7,—.

Missionswissenschaftlicher Lehrerinnenkursus zu Münster i. Westf. 7.—9. Sept. 1917. Veranstalter v. Institut f. missionswissensch. Forschungen unter Mitwirkung der Vereine kath. Lehrerinnen und Oberlehrerinnen. Sammlung d. Vorträge herausg. v. Prof. Dr. Schmidlin. IV u. 160 S. M. 4,00, gebd. 4,80.

Einführung in die Missionswissenschaft von Univ.-Prof. Dr. Schmidlin. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. I. [Veröffentlichungen des Intern. Instituts f. missionswissenschaftl. Forschungen]). VIII u. 208 S. gr. 8^o. M. 4,50.

Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B. (Missionsw. Abhandl. u. Texte, herausgegeben von Prof. Dr. Schmidlin. Bd. 2. [Veröffentl. d. Internat. Instituts für missionsw. Forsch.]). VIII u. 212 S. M. 5,60.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.

Warum Schuld und Schmerz?

Von

O. Zimmermann S. J.

8^o (122 S.). Steif broschiert M. 2,—.

— Soeben erschienen, —

Man hat der pessimistischen Weltbetrachtung von jeher Einseitigkeit und Beschränktheit vorgeworfen, weil sie übersieht, wie das Weltübel Weltgüte neben sich hat und gewissermaßen aus sich erzeugt. Diese Veröffentlichung geht einen Schritt weiter. Es gibt hohe Güter, Werte und Würden, die, wenn es keine Übel gäbe, durch keine Macht erstellt werden könnten.

Verlag von Herder zu Freiburg i. Br.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Soeben ist erschienen:

Missionsblätter für Studierende und Gebildete.

Neue Folge der Akad. Missionsblätter.

In Verbindung mit Universitätsprofessoren, Religionslehrern u. Ordensgeistlichen herausgegeben von Prof. Dr. Pieper.

1918, 6. Jahrgang, Heft 1.

Die Blätter erscheinen vorläufig dreimal im Jahre und sind durch alle Buchhandlungen und Postanstalten zu beziehen; der Abonnementspreis beträgt M. 1,50 jährlich, bei Partiebezug für Schüler und Schülerinnen direkt vom Verlag M. 1.

Zeitschrift für Missionswissenschaft

In Verbindung mit Prof. Dr. Meinertz-Münster, P. Schwager S. V. D.-Steyl, P. Rob. Streit O. M. I.-Hünfeld herausgegeben von Prof. Dr. Schmidlin-Münster. Jährlich 4 Hefte von je 5—6 Bogen. 8^o.

Abonnement 6,60 M., Einzelheft 2 M.

Soeben erschien 8. Jahrg., 1. Heft.

Inhalt: Schmidlin, Grundsätzliches zur heimatlichen Missionsorganisation; Hall, Eine „Missionsstrategie“ aus dem 17. Jahrhundert; Lux, Die Stellung der Missionen im neuen Codex iuris canonici; Rundschau: Die Missionen im gegenwärtigen Weltkrieg (Schmidlin); Ein spanischer Jesuit über die deutsche Missionswissenschaft (Kilger); Zu den „neuen Missionsfakultäten“ der Apostolischen Vikare (Hecht): Besprechungen.

Bücher - Kataloge

gratis und franko.

Jos. Kösel'sche Buchhandlg.
Kempten und München.