Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

„Allwirksamkeit“ erregt allerdings Bedenken, nicht aber als der Grund der von Schell behaupteten göttlichen causa sui, sondern als die Konsequenz derselben, so fern jene schroff betonte Allwirksamkeit nur bedeuten kann, daß Gott in allem Seienden ausschließlich wirkt. Damit stimmt vollkommen überein die Erklärung der Geschöpfe als göttliche Denk- und Willensakte, womit den Geschöpfen wie alles eigene Sein so auch alles eigene Wirken abgesprochen ist.

Damit nehme ich von der Verteidigungsschrift Prof. Kiefl's Abschied mit dem Entschlusse, auf weitere Versuche, sei es nun apologetischer oder aggressiver Art in der Schellsache, die für mich vollkommen abgeschlossen ist, von welcher Seite sie auch kommen mögen, nicht mehr zu reagieren.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Joseph Reiners:* **Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik** Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Aachen, Schweitzer, 1907. 60 S.

Die Arbeit ist laut Vorwort ein Teil einer von der philosophischen Fakultät der Bonner Universität angenommenen Dissertation über die Universalienfrage in der Frühscholastik. Sie eignet sich die bekannte Auffassung an, daß die mittelalterliche Universalienfrage an die Fragen des Porphyrius im ersten Absatze seiner Isagoge in die Kategorien des Aristoteles anknüpft. Die dortige Problemstellung soll, als im Sinne des Platonismus gehalten, verfehlt sein. Boethius habe dann, so wird ausgeführt, die Entwicklung des aristotelischen Realismus verhängnisvoll beeinflußt durch den in seinem zweiten Kommentar zur Isagoge aufgestellten Satz, daß die Singularität und die Universalität dasselbe Subjekt haben, nämlich die substantiale Ähnlichkeit. Von da aus sei der dialektische Prozeß so verlaufen, daß er zuletzt unter Gauslenus und Gilbert an einem äußerst groben Realismus anlangte, der sich in dem Satze ausgesprochen, daß die objektive Summe der gleichartigen Dinge Art oder Gattung sei.

Um Standpunkt und Ergebnis der Schrift, die die einschlägige Darstellung von Cousin, Hauréau, Prantl und de Wulf berichtigen will, mit voller Sicherheit zu beurteilen, wäre vielleicht eingehendes Quellenstudium erforderlich. Ich habe bei der Durchsicht den Eindruck bekommen, daß die beigebrachten Belegstellen so ziemlich alle unverfänglich gedeutet werden können, so daß sie die Sache im ungewissen lassen. Wenn z. B. Boethius als Subjekt der Singularität und der Universalität gleichmäßig die substantiale Ähnlichkeit bezeichnet, so kann das ganz gut einen korrekten Sinn haben. Die Wesenheit an sich oder als daseiend ist singulär; denn auch sie ist gleich den Akzidenzien in dem Einzelwesen individuell

bestimmt; aber die gedachte Wesenheit ist universal und Art. Das ist die Lehre des hl. Thomas. Daß die Collectio-Lehre, wie Verfasser sich ausdrückt, d. h. die Lehre, wonach die Universalität nicht den Einzeldingen, sondern der Gesamtheit der gleichartigen Dinge zukommen soll, Realismus sei, leuchtet nicht ohne weiteres ein, sie könnte eher nominalistisch erscheinen. Wenn ihre Vertreter freilich sagten, daß jene Gesamtheit creationis non dissimilis sei, S. 41, so verrieten sie damit eine realistische und, denk' ich, ganz vernünftige Auffassung.

Ich notiere noch zweierlei. Erstens soll nach dem Verfasser die Lehre von den Gattungen und Arten nicht in die Metaphysik, sondern ausschließlich in die Logik gehören, S. 8. Das kommt mir unrichtig vor. Zweitens soll Aristoteles an die Stelle der Gattungen und Arten die Wesensform gesetzt haben, ebenda. Hier möchte vielleicht zwischen *εἶδος*, Form, und *εἶδος*, Art, nicht scharf genug unterschieden sein. Zu der Art gehört nicht nur die Wesensform, sondern auch, soweit es sich um eine Art mit vielen Individuen handelt, die Materie, nicht die individuelle, sondern die spezifische.

Neuß. Dr. E. Rolfes.

2. *Dr. Albert Steuer:* **Lehrbuch der Philosophie.** Zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. I. Bd.: Logik und Noetik. Paderborn, Schöningh.

Der Herr Verfasser dieses Werkes spricht im Vorwort die Hoffnung aus, „etwas zur Verbreitung philosophischen Wissens beitragen zu können". Wenn das Buch die Verbreitung findet, die wir ihm wünschen, so wird sich der H. Verfasser des erreichten Zweckes wohl freuen dürfen; denn der Inhalt des Werkes ist wirklich dazu geeignet. Wir haben das Buch mit Interesse gelesen und waren angenehm berührt von der fließenden Sprache, Sachlichkeit der Gründe und Mannigfaltigkeit der Beispiele. Eine besondere Anerkennung gebührt dem H. Verfasser für den Gedanken, die verschiedenen Autoren nach Zeit und Ort sowohl im Text als auch in einem eigenen Personenverzeichnis näher anzugeben. Es ist dies ein Vorzug, um dessentwillen das Buch für Anfänger ganz besonders empfehlenswert erscheint.

Indessen der H. Verfasser ist viel zu sehr Philosoph, als daß er nur ein paar Lobsprüche verlangte. Im Gegenteil, er wünscht (siehe Vorwort) eingehende Kritik, nicht bloß mit „negativen Ausstellungen", sondern mit „positiven Ergänzungen und sachlichen Beweisen". Das erfordert freilich eine etwas eingehendere Besprechung.

Was zunächst den oben erwähnten Vorzug betrifft, so ist es uns äußerst befremdlich aufgefallen, daß der H. Verfasser solche Autoren, die doch am naheliegendsten gewesen wären, weder im Verzeichnisse aufführt, noch benutzt. Dazu gehören vor allem die großen Regeneratoren der christlichen Philosophie, in Italien Liberatore, Sanseverino und der berühmte Kardinal Zigliara, in Spanien Gonzalez, in Deutschland Stöckl, Männer, deren großes Verdienst es ist, die christliche Philosophie wieder zu Ehren gebracht zu haben. Wie viel tiefsinnige Philosophie ist in deren Werken enthalten! Wenn z. B. der H. Verfasser im Vorworte klagt, daß er nirgends über das Verhältnis des Beweises zum Schlusse klaren Aufschluß habe finden können, so verweisen wir auf Zigliara, der in seiner Summa philosophica, Log. (41), ganz den Gedanken des H. Verfassers ausspricht, wenn

er sagt: „Demonstratio a ceteris argumentationibus formaliter non differt, . . . sed addit necessario certitudinem praemissarum, a qua certitudine forma syllogistica abstrahit.“ Derselbe Autor zeigt auch, wie wertvoll man in der Logik und Noetik den hl. Thomas verwenden kann, was leider von dem H. Verfasser zuwenig geschehen ist.

Bezüglich der Anordnung des Stoffes kann man wohl keine als ausschließlich richtig einem Verfasser vorschreiben oder aufdrängen. Wir wollen bloß bemerken, daß es uns immer als eine mißliche Sache erscheint, die Noetik, die so sehr mit der Psychologie zusammenhängt, vor allen psychologischen Begriffen zu behandeln, und wir meinen fast, daß Stöckl das Richtige getroffen hat, als er sein Lehrbuch der Philosophie mit der empirischen Psychologie begann. Bei dem H. Verfasser zeigt sich auch alsbald die Schwierigkeit in der methodischen Behandlung. Er teilt die Quellen der Erkenntnis in das Bewußtsein, die äußeren Sinne, die Vernunft, den Glauben und das Gefühl; dabei bleiben aber viele Fragen offen. Beim Bewußtsein wird nicht unterschieden zwischen sensitivem und intellektivem Bewußtsein; ist der Unterschied nicht wichtig? Ein Bewußtsein hat auch das Tier; es weiß, daß es hört, sieht, fühlt, sonst würde es nicht die Ohren spitzen, die Augen bewegen, vor den angedrohten Schlägen fliehen. Wie unterscheidet sich das intellektive Bewußtsein von dem sensitiven? Welche Art von Erkenntnis vermitteln die beiden? Sodann kommen die äußeren Sinne; gibt es auch innere? wird der Anfänger fragen. Sind sie auch eine Quelle der Erkenntnis? Danach kommt die Vernunft. Wie unterscheidet sie sich vom Verstande? Ist sie eine andere Fähigkeit als das intellektive Bewußtsein, das Bewußtsein, daß ich denke, daß ich will? Das sind lauter offene Fragen, deren Beantwortung für die Noetik sehr wichtig ist. Wir würden daher dem H. Verfasser raten, bei einer Neuauflage vor allem die Seelenfähigkeiten kurz zu skizzieren, klar zu definieren und ihr Verhältnis zueinander anzugeben.

Nun noch einiges vom philosophisch-kritischen Standpunkte aus. S. 144 klagt der H. Verfasser, daß das Verhältnis von Gegenstand und Erkenntnis in der scholastischen Definition der logischen Wahrheit „veritas logica est adaequatio rei et intellectus“ nicht klar genug hervortrete. Indessen die Definition ist nicht richtig gegeben, sondern sie lautet regelmäßig bei den Scholastikern: veritas logica est adaequatio intellectus cum re intellecta. Dagegen wird die veritas ontologica als convenientia rei cum intellectu producente definiert (v. St. Th. S. contra gent. l. I. c. 59, Zigliara, Summa phil. Log. (40), Sanseverino, Compend. Ph. christ. Crit. c. 1). Durch diese Umstellung adaequatio intellectus cum re in der veritas logica und convenientia rei cum intellectu in der veritas ontologica wird ganz klar ausgedrückt, daß bei der ersten der Verstand sich nach der Sache, bei der letzteren die Sache sich nach dem Verstande richtet oder daß, wie der H. Verf. sagt, „der Gegenstand für den Denkakt das Ursprüngliche sei“.

Die sog. intuitive oder Anschauungsnotwendigkeit des H. Verfassers können wir nicht billigen; denn sie fällt, soweit aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, mit der Denknotwendigkeit in eins zusammen. Der H. Verfasser fragt: „Wo sollte denn in dem Satz: In einem Punkte können mehr als 3 Gerade aufeinander senkrecht stehen, der logische Widerspruch stecken?“ Wir antworten: Er steckt da, wo er immer steckt, nämlich in der Unvereinbarkeit der Begriffe; es ist absolut unmöglich, daß jener Satz wahr sei, wenn nicht der Begriff senkrecht geändert wird, gerade so wie bei jedem absolut notwendigen Urteil.

S. 171 werden Jansenius und Pascal unter die Skeptiker gestellt; das ist unseres Erachtens wohl nicht begründet.

S. 176 ist der Beweis gegen die Skeptiker nicht stichhaltig; es genügt nämlich, um eine Sinnestäuschung nachzuweisen, daß das Ding nicht das war, wofür ich es gehalten habe; ob es dann das ist, wofür ich es jetzt halte, ist eine andere Frage. Folglich kann man nicht sagen, „man könne von einer Täuschung nur dann reden, wenn man weiß, was man wirklich hätte wahrnehmen sollen".

Der Streit über die primären und sekundären Qualitäten (Kap. 11) ist uns, wir gestehen es, immer unverständlich gewesen. Die Abhandlung des H. Verfassers erscheint uns dunkel und widersprechend. Denn einerseits will er leugnen (S. 219; 4), daß z. B. der Zucker noch süß genannt werden könne, wenn er nicht geschmeckt wird, und anderseits gibt er doch im selben Punkte und S. 223 wieder zu, „daß auch die relativen Eigenschaften stets auf bestimmte Eigenschaften der Körper hinweisen, durch die sie verursacht werden". Ist diese bestimmte Eigenschaft, da sie doch im Körper ist, nicht objektiv? Und wenn sie objektiv ist, und z. B. die Empfindung „süß" verursacht, wie heißt sie dann? Nicht doch Süßigkeit des Körpers, wenn sie auch nicht geschmeckt wird?

Unserer Meinung nach ist die ganze Frage eine reine quaestio de nomine, nicht de re. Es kann doch kein Anhänger der sog. sekundären Qualitäten das leugnen, was hier der H. Verfasser zugibt, nämlich, „daß auch die relativen Eigenschaften stets auf bestimmte Eigenschaften der Körper hinweisen, durch die sie verursacht werden". Anderseits wird aber auch kein Thomist leugnen, daß diese Eigenschaften in uns anders seien, als im Objekte. Es wird doch niemand im Ernste behaupten, daß der Zucker, der süß ist, in sich denselben Reiz empfinde, den wir bei der Empfindung „süß" haben. Ist ja doch nach thomistischer Philosophie das ganze Objekt nicht so in der Erkenntnisfähigheit, wie es in sich ist. Wozu wären denn sonst die species sensibiles und intelligibiles? Daher kann die ganze Frage höchstens lauten: Wem gebührt der Name „süß", dem Objekt oder der Empfindung? Unseres Erachtens beiden, aber mehr dem Objekt; denn dieses ist die Ursache.

In welchem Sinne der H. Verfasser (S. 249) die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori zugibt, ist uns trotz alles Nachdenkens nicht klar geworden. Sie sollen möglich sein, „da die Erfahrung auch bei ihnen vorhanden ist". Zu einem synthetischen Urteile genügt es doch nicht, daß die Erfahrung irgendwie im Spiele ist, sonst würden überhaupt alle Urteile synthetisch sein; denn jedes Urteil besteht aus zwei Ideen, und eine angeborene Idee gibt es nicht. Soll ein Urteil synthetisch sein, so ist zu beweisen, daß das Prädikat in keiner Weise im Subjekt enthalten ist; das ist aber bei den synthetischen Urteilen a priori der Kantischen Philosophie nicht der Fall.

Es geht wohl nicht an, von Abälard, dessen Stellung bezugs des Nominalismus allerdings etwas zweifelhaft ist, einfach (S. 304) zu sagen, „er habe den gemäßigten Realismus angebahnt". Bis jetzt hat er immer als Nominalist oder wenigstens als Konzeptualist gegolten, und das muß wegen seiner Gesamtphilosophie auch fernerhin festgehalten werden, selbst wenn die Schrift bei Cousin „de generibus et speciebus" nicht echt ist.

Die Ausführungen des H. Verfassers (S. 326) über die Gewißheit unserer Erkenntnisse dürften im allgemeinen wohl die Zustimmung der Kritik finden, mit Ausnahme der Behauptung, daß die Axiome der Geometrie zur physischen Gewißheit gehören. Diese Annahme fußt aber auf der sog. intuitiven Gewißheit, deren Existenzberechtigung wir schon oben geleugnet haben.

Im Kap. 22 wird noch einmal der obenerwähnte Mangel an vorausgehenden Begriffsbestimmungen fühlbar. Was ist das Gefühl? Ist es eine spezielle Fähigkeit? Oder ein Sammelname für mehrere Fähigkeiten? Ist es eine Erkenntnisfähigkeit oder eine Strebekraft? Kann man überhaupt von Gefühlserkenntnissen sprechen? Das wird alles nicht gesagt und wäre doch so notwendig, bevor man den Wert des Gefühles für die Noetik behandelt.

Das sind die Bemerkungen, die wir machen zu müssen glaubten, die aber den Wert des im ganzen vortrefflichen Werkes keineswegs beeinträchtigen sollen. Im Gegenteil empfehlen wir es allen, die an philosophischen Fragen Interesse haben, aufs beste, indem wir nochmals hervorheben, daß es sich wegen seiner faßlichen Schreibweise, Reichhaltigkeit an Beispielen und Autorenangabe besonders für Anfänger eignet.

Graz. Dr. Carl Spiegl C. M.

3. *Dr. Simon Weber:* **Christliche Apologetik.** In Grundzügen für Studierende. Freiburg, Herder 1907. IX u. 347 S.

Prof. Weber beabsichtigt in seinem neuen Leitfaden „Christliche Apologetik" — er lehnt den Ausdruck Funtamental- oder Generaltheologie als weniger treffend mit Recht ab — vor allem die Grenzen, welche das apologetische Formalprinzip ziehe, nicht zu überschreiten, wie andere Verfasser es getan hätten. (S. VII.) Er definiert die Apologetik als „Erkenntnislehre des Übernatürlichen" (S. 2), als „grundsätzliche Verteidigung" (S. 3) des Übernatürlichen. Auch diese Bezeichnung hat indes ihre Bedenken. Denkt man sich nämlich „die Erkenntnislehre des Übernatürlichen" im modernen Sinne, so würde das bedeuten, daß die Anerkennung des Glaubens und des übernatürlichen Seins die wissenschaftliche Apologetik voraussetzen. Deuten wir aber den Ausdruck im scholastischen Sinne, so bezeichnet er die loci theologici mitsamt der theologischen Methodenlehre. Ein gleiches gilt von dem weiter verwendeten Ausdruck „doctrina intelligendorum" für die Apologetik (S. 12). Unseres Erachtens hat Zigliara in seiner „Propaedeutica", die der Verfasser freilich nicht zu kennen scheint, die spezifische Aufgabe der „Apologetik" einzig richtig dahin bestimmt, daß die Propädeutik den wissenschaftlichen Nachweis für die Existenz einer übernatürlichen Ordnung, welche die Theologie als ihr Objekt im Glauben voraussetzt, und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung derselben zu führen habe. Auf diese Weise allein bildet die Apologetik eine organische Vorstufe der Theologie, indem sie die Existenz des Übernatürlichen im allgemeinen beweist, was sonst von keiner anderen Wissenschaft geschieht. Dadurch unterscheidet sie sich auch prinzipiell von der Apologie, welche die einzelnen christlichen Lehren im besonderen verteidigt.

In der Durchführung seines Themas behandelt Weber in drei Hauptteilen: I. Die Lehre von der göttlichen Vorbereitung der Offenbarung (Theorie der Religion); II. die Lehre von der Verwirklichung der göttlichen Offenbarung (Theorie der Offenbarung); III. die Lehre von der Erhaltung und Vermittlung der Offenbarung (Theorie des Kirchentums). Ist es gerechtfertigt, wenn man die natürliche Anlage zur Religion und den nachgewiesenen wirklichen Bestand der Religion als „Vorbereitung" auf die Offenbarung bezeichnet? In dem Sinne des Verfassers, daß eine geoffenbarte Religion eine natürliche Religion resp. die Anlage und Notwendigkeit derselben voraussetze, muß dies selbstverständlich zugegeben werden. Aber

Voraussetzung ist noch keine Vorbereitung, außer in einem weiteren Sinne des Wortes. Die Theorie der Religion kann in der Apologetik nur den Sinn einer grundlegenden Begriffsbestimmung haben. Der Verfasser möchte aber gerade dieses vermieden wissen, wie er ausdrücklich gegen Reinhold betont (S. 5). An Stelle einer begrifflichen Bestimmung des Wesens und der Notwendigkeit der Religion will er vielmehr den Beweis erbringen „für die Einheit der religiösen Natur der Kirche und der natürlichen Religion mit der Darstellung des beiden zukommenden Begriffes der Religion" (S. 21). Wenn wir die etwas umständliche Sprache des Verfassers richtig verstanden haben, will er zeigen, daß die katholische Religion nicht nur dem einzig berechtigten Begriffe der Religion entspricht, sondern auch dem berechtigten Gehalte der tatsächlich vorhandenen Religionen. Der Verfasser führt auch wirklich den Nachweis des letzteren. Bedenklich erscheint dabei nur, daß er die historisch gegebenen Religionen gleichsetzt mit natürlicher Religion; denn wenn sie auch als natürliche im Gegensatze zu übernatürlich zu gelten haben, so doch nicht im Sinne von naturgemäßer Religion. Obwohl der Beweisversuch, materiell betrachtet, glücklich durchgeführt wird, in dem Sinne nämlich, daß die katholische Religion alle rationellen Ansprüche, die historisch an die Religion gestellt wurden, erfülle, ist das Beweisverfahren, formell betrachtet, doch ein indiskretes und setzt somit die bei Reinhold und Ottinger gerügte Methode voraus, insofern es sich eben auf den rationellen Begriff der Religion als maßgebendes Kriterium stützt.

In der weiteren Ausführung behandelt der Verfasser die kosmologischen und psychologischen-anthropologischen Grundlagen der Religion (Gottesbeweise und Gotteserkenntnis), endlich den Wesensinhalt und Ursprung der Religion, dem Inhalte nach scholastisch, aber in eigener Darstellungsweise.

Der zweite Teil (Theorie der Offenbarung) behandelt Begriff, Bestreitung und Begründung der Tatsächlichkeit der Offenbarung mit deren Kriterien. Die diesbezüglichen modernen gegnerischen Hypothesen sind vollständig angeführt und trefflich widerlegt. Unbegründet erscheint es, wenn der Verfasser die Forderung Schills ablehnt, daß die Apologetik den Begriff der übernatürlichen Offenbarung aus der Dogmatik herübernehmen und voraussetzen müsse (S. 134 Anm. 2). Der Verfasser will ja doch nur das verteidigen, was die christliche Dogmatik lehrt! Der Verfasser bemerkt zwar, daß die Apologetik als Gegenstand nur die Lehre der Kirche voraussetze, hingegen selbst den wissenschaftlichen Ausdruck des von ihr daraus zur Behandlung naturgemäß Zustehenden in Begriffen und Definitionen formuliere (a. a. O.). Wenn es nicht auf eine Wortfechterei hinauslaufen soll, ist schwer zu erkennen, welcher Unterschied zwischen der von der Apologetik zu übernehmenden „Lehre der Kirche" und dem „dogmatischen Begriff" der übernatürlichen Offenbarung bestehen soll. Wenn ferner der Verfasser nur die Bedingungen der Offenbarung, nicht aber deren Möglichkeit untersuchen will, ja die beiden Fragepunkte gleichsetzt (S. 138), so bedeutet dies ein bedenkliches Versehen. Tatsächlich fehlt auch eine spezielle Begründung der Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, während doch gerade dieser Punkt in unseren Tagen eine besondere Schwierigkeit bietet. Vgl. z. B. Zigliara, Propaedeutica, lib. II c. I und II. Die Bemerkung, der Beweis der Möglichkeit einer bereits verwirklichten Sache empfehle sich nicht (S. 138[1]), verschlägt eben aus dem Grunde nicht, weil von verschiedener Seite die Tatsächlichkeit der Offenbarung gerade aus dem Grunde bestritten wird, daß man sie als unmöglich bezeichnet. Alle modernen Hypothesen gegen die biblische Offenbarung beruhen ja schließlich

auf diesem Prinzip. Die Definition des Wunders als außerordentlicher Wirkung mit dem Mangel naturgesetzlicher Erklärbarkeit (S. 191 f.) ist zu negativ gehalten. Nur in diesem Zusammenhange ist es begreiflich, wenn der Verfasser in der Hypothese Houtterilles und v. Dreys, „daß auch die Wunder durch gesetzlich, aber nur unter seltenen Umständen wirkende Kräfte in der Natur geschähen", etwas Gutes findet (S. 195[1]). Wenn auch sonst die Möglichkeit des Wunders trefflich begründet und besonders der Charakter des Wunders als besondere Offenbarung Gottes schön beleuchtet wird, so fehlt doch eine präzise Hervorhebung des Beweismomentes von Wunder und Weissagung als göttlicher Beglaubigung des Offenbarungsmediums.

Den dritten Teil bildet die Lehre von der Kirche: Ursprung, Zweck, Göttlichkeit. Unverständlich ist es, warum das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes keinen Bestandteil des apologetischen Lehrgebäudes sein könne (S. 313). Soll das etwa bedeuten, daß jene sich nicht aus der Heil. Schrift erweisen lasse? Der Verfasser deduziert aber trotzdem die Unfehlbarkeit des Papstes aus dem Wesen der Kirche und der Stellung des Papstes innerhalb derselben (S. 314 ff.).

Abgesehen von diesen Ausstellungen können wir die Apologetik Webers nur empfehlen, was den Inhalt betrifft. Vielleicht wird, was die Form betrifft, der Verfasser in einer späteren Auflage auch eine größere Klarheit des Ausdruckes zustande bringen, wenn er sich enger an die traditionellen Ausdrücke anschließt. In den Literaturangaben müßte angesichts des Umstandes, daß das Werk für Studierende bestimmt ist, unbedingt eine durchgehende, kenntliche Unterscheidung der katholischen resp. empfehlenswerten Werke von den glaubensfeindlichen (Harnack z. B.) resp. nicht empfehlenswerten katholischen Autoren vorgenommen werden. — In einem Anhange kommt der Verfasser nochmals auf seine Lesart von Summa contra gentiles I. 13: ergo ad quietem unius partis non sequitur quies totius zurück und polemisiert in heftiger Weise gegen Rolfes, welcher das „non" gestrichen haben will. Unmaßgebenderweise scheint uns jedoch Rolfes im Rechte zu sein. Der hl. Thomas referiert an der betreffenden Stelle das aristotelische Argument gegen die Möglichkeit eines sich (primo) Selbstbewegenden. Nachdem er vorerst die begrifflichen Forderungen eines sich primär selbst fortbewegenden Wesens festgestellt hat, besonders: quod moveatur ratione suipsius et non ratione suae partis" argumentiert er: Quod a seipso ponitur moveri, est primo motum, eben nach dem vorher erörterten Begriff eines primären Selbstbewegers. Das primo motum muß, in der Voraussetzung, daß es ein solches geben solle oder könne, durch sich selbst und nicht durch einen seiner Teile in Bewegung gesetzt werden. Wie bei der Bewegung des Ganzen durch einen seiner Teile das Ganze durch die Bewegung (motus) seines Teiles bewegt wird, so müßte in der gegebenen Voraussetzung eines Selbstbewegten dieses durch eine Bewegung des ganzen Selbstbewegers in Bewegung gesetzt werden. Wenn nun (angenommen) ein Teil des Selbstbewegten ruht, so folgt als logische Konsequenz der Annahme, daß das Ganze ruhe: d. h. ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius. Dieser Sinn erscheint uns als die einzig mögliche logische Erläuterung des Textes selbst. Das Argument ist, wie der heil. Thomas selbst stark betont, ein hypothetisches, d. h. es zeigt, daß die Annahme eines primären Selbstbewegers widerspruchsvoll sei. Darum sagt er auch gegen Avicenna, daß der Satz: ad quietem unius partis sequitur quies alterius nicht absolute, sondern nur hypothetische Bedeutung habe, nämlich unter der Voraussetzung eines primären Selbstbewegers. An und für sich will er diesen Satz gar nicht behaupten — wie er ja auch

tatsächlich unrichtig wäre — und bezeichnet die von Avicenna dem Aristoteles gemachte Zumutung als Verleumdung. Im übrigen überlassen wir die Antwort dem Angegriffenen.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

4. *A. L. Feder S. J.:* **Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes.** Eine dogmengeschichtliche Monographie. Freiburg, Herder, 1906. 8⁰. XIII u. 303 S.

Man mag sich zuweilen nach der Lektüre dogmengeschichtlicher, patristischer Studien die Frage vorlegen, ob man nicht besser getan hätte, dieselbe Zeit gleich direkt auf die Lektüre des betreffenden Schriftstellers selbst zu verwenden, zumal wenn dabei nur Schriften geringeren Umfanges in Betracht kommen. Es gehen ja nicht alle dieser Publikationen über den Wert einer bloßen, schematisch geordneten, Blütenlese hinaus, während andere sich mit der Beigabe einer mehr oder minder billigen Interpretation begnügen. In unserem Falle haben wir die Genugtuung zu konstatieren, daß sich der Verfasser seine Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Wir haben hier nicht nur eine erschöpfende Auslese der die Christologie betreffenden Stellen Justins vor uns, sondern auch einen, von voreingenommener apologetischer Tendenz freien, sachlich kritischen Kommentar, und was mehr ist, einen historischen Kommentar, dem es vor allem darauf ankommt, die Quellen justinscher Theologie zu ermitteln. Wir erhalten auf diese Weise ein ziemlich erschöpfendes Bild von Justins Lehre über Christus als Messias und als Logos, über Christi Menschwerdung und Erlösungstat. Als ein Hauptverdienst des Buches scheint uns in dieser Hinsicht der Nachweis (p. 131—154), daß der Justinsche Logosbegriff weder der heidnisch-griechischen noch der jüdisch-philonischen Spekulation entstammt, sondern direkt auf der neutestamentlichen Logoslehre gründet, wenn auch Justin durch jene in seiner Darstellung beeinflußt ist. Daß übrigens Justin über das Wesen des Logos und dessen Stellung zum Vater zu keiner klaren Anschauung gekommen ist, geht aus seinen Äußerungen wohl unzweifelhaft hervor, und Feder anerkennt auch ohne Umschweife, daß der altchristliche „Philosophus et Martyr“ von der Annahme eines gewissen Subordinatianismus nicht frei zu sprechen ist (p. 104 ss., 110 ss.). Allerdings mag man sich angesichts dieser Tatsache wundern, wie Justin damit seine Lehre von der „in sich abgeschlossenen Persönlichkeit des Logos“ (p. 84) und zugleich seiner „wahren Gottheit“ (p. 86) verbinden konnte, die der Verfasser sicherer und klarer in Justin ausgesprochen findet, als vielleicht der eine oder andere Leser erwarten möchte. — Betreffs der justinschen Erlösungslehre hat der Verfasser mit Recht die Tatsache hervorgehoben (p. 192 ss.), daß Justin die eigentliche Erlösungstat Christi in dessen stellvertretendem Kreuzestode sieht. — Den Schluß der Abhandlung bildet eine Darstellung des Lebens Jesu nach Justin, und der Versuch einer Rekonstruktion des justinschen Symbolums. — Das Ganze bildet einen wirklich wertvollen Beitrag zur Dogmengeschichte überhaupt und speziell zum richtigen Verständnis des ersten christlichen Apologeten von Bedeutung, dem trotz seiner „literarischen Unvollkommenheiten“ Leo XIII. die Aufnahme unter die kirchlich verehrten Heiligen gewährt hat.

Stratton on the Fosse (England). P. Chrysostomus Baur O. S. B.

5. *Dr. K. A. Kellner:* **Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.** Zweite, vollständig neu bearbeitete und vermehrte Auflage. gr. 8⁰. (XII u. 303 S.) Freiburg, Herder, 1906.

Im ersten Teile des in zweiter Auflage erscheinenden Werkes gelangen die Sonntagsfeier und Sonntagsruhe, die Einteilung, allmähliche Vermehrung und Verminderung der Kirchenfeste zur Besprechung. Der zweite Teil behandelt das Kirchenjahr und die Heiligenfeste; ersteres wird nur in zwei Kreise (Oster- und Weihnachtsfestkreis) eingeteilt. Der dritte Teil enthält eine sehr dankenswerte Zusammenstellung und Besprechung der liturgischen und hagiographischen Quellenschriften der griechischen und lateinischen Kirche. Gegenüber der ersten Auflage weist das Buch eine bedeutende Erweiterung auf. Kirchweihe und Patronsfeste, die Entstehung und Verbreitung des Festes der Unbefleckten Empfängnis, das Fest des heil. Joseph, die Verehrung von Joachim und Anna haben eine eigene Besprechung erhalten; einige in liturgischer Hinsicht wichtige Kalendarien des früheren Mittelalters werden hervorgehoben.

Wie der Titel des Buches angibt, war der Verfasser bemüht, zu zeigen, wie sich die heutige Festordnung der katholischen Kirche entwickelt hat; daher finden das Aufkommen und die Verbreitung der einzelnen Kirchenfeste eine eingehende Besprechung. Mehrmals wird der Gang der geschichtlichen Darstellung durch Exkurse (über die liturgischen Gewänder, über Missa als technischer Ausdruck für Meßopfer, über das Weihnachtsdatum bei Hippolyt, über die hl. drei Könige, über das Kirchenjahr der Griechen, über die Typika, über die Ursulalegende) unterbrochen, in denen der Verfasser seine Auffassungen mit Entschiedenheit vertritt und namentlich an der Heiligendreikönigslegende und Ursulalegende schonungslose Kritik übt.

Auffallend ist die große Schärfe, mit welcher der Unterschied zwischen „Fest der Empfängnis“ und „Fest der Unbefleckten Empfängnis“ hervorgehoben wird, als ob die Auffassung des Festes der Empfängnis Mariä als eines Festes der Unbefleckten Empfängnis „erst im Laufe der Jahrhunderte“ Platz gegriffen hätte. Mit dem Hinweise auf den Mangel eines „entscheidend richtigen Wortes“ d. i. eines bestimmten, auf die Unbefleckte Empfängnis bezüglichen Ausdruckes bei den Griechen wird ein Zweifel geäußert, ob das bei den Byzantinern schon im 8. Jahrhdt. gefeierte Fest der Empfängnis „seiner Idee und seinem Wesen“ nach dasselbe war, wie dasjenige, welches gegenwärtig die Kirche feiert. Wenn die griechische Kirche aus einem besonderen Grunde die Empfängnis Johannes des Täufers gefeiert hat, muß doch auch für die Feier der Empfängnis Mariä ein besonderer maßgebend gewesen sein! Der Verfasser macht übrigens selbst die Bemerkung, daß die Feier der Empfängnis eigentlich nur dann einen Sinn hatte, „wenn man sie als frei von der Sünde ansah“. Gegenüber einem solchen Grunde fällt der Mangel eines bestimmten Ausdruckes für die Unbefleckte Empfängnis, wenn er überhaupt wirklich besteht, wenig ins Gewicht.

Gegen Funk hält der Verfasser an seiner Ansicht fest, daß der Ausdruck „Missa“ zunächst als technische Bezeichnung für einzelne Teile des Gottesdienstes und für die einzelnen Horen und dann seit dem 6. Jahrhdt. zur Bezeichnung des Meßopfers gebraucht wurde. Gegen Kirsch u. a. verharrt er bei seiner Meinung, daß das Martyrium der hl. Cäcilia in die Zeit Julians zu setzen sei.

Das mit großer Sachkenntnis und auf Grund eines umfassenden Quellenmaterials geschriebene Werk hätte an seinem Werte nichts eingebüßt, wenn der Verfasser bei der Verteidigung der eigenen und bei der Bekämpfung anderer Ansichten an manchen Stellen eine mehr gemäßigte Sprache gewählt hätte. Auch bei der Erwähnung kirchlicherseits getroffener Verfügungen werden einige Redewendungen (S. 191. 294) gebraucht, die bei katholischen Autoren nicht gewöhnlich sind.

Wien. Dr. Karl Hirsch.

6. *Dr. th. et ph. Joseph Schmid:* **Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom ersten allgemeinen Konzil zu Nicäa bis zum Ende des VIII. Jahrhunderts.** (Straßburger theol. Studien, IX. Bd., 1. Heft.) gr. 8°. (X u. 112 S.) Freiburg, Herder, 1907.

Der durch seine trefflichen chronologischen Arbeiten bekannte Verfasser behandelt in seiner neuen Schrift zunächst die Osterfestdifferenzen zwischen der alexandrinischen und römischen Kirche bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts, hierauf die Osterfestberechnung in Italien, Gallien, Spanien und in der nordafrikanischen Kirche. Das Hauptergebnis seiner Untersuchung besteht in einer Verminderung der bisher angenommenen Zahl jener Jahre, in denen das Osterfest in Rom und Alexandrien an verschiedenen Sonntagen gefeiert wurde, und in der Feststellung, daß die römische Kirche im 5. u. 6. Jahrhundert mehrere Osterzyklen nebeneinander gebrauchte.

Mit Berufung auf die Angaben der sog. syrischen Chronik wird der Nachweis gebracht, daß zwischen Rom und Alexandrien hinsichtlich des Osterfesttages öfter eine Verständigung erzielt worden ist, als bisher angenommen wurde, daß z. B. in den Jahren 333, 346, 349 Alexandriner die römischen Ansätze annahmen. Bei den großen Schwierigkeiten, welche gerade der Unterschied zwischen den zyklischen und wirklich gefeierten Osterfesttagen der historischen Chronologie verursacht, ist diese Feststellung sehr erfreulich. Die seit Ideler von den meisten Chronologen vertretene Ansicht, daß man in Rom zur Zeit, als der 84jährige Osterzyklus zu Ende ging (465), den Zyklus des Viktorius angenommen habe, wird als eine irrtümliche bezeichnet. Nach Schmid hat dieser schnell verbreitete, aber wegen der Erweiterung der Ostergrenze und wegen einiger Doppelangaben auch bekämpfte Osterzyklus in Rom niemals offizielle Annahme gefunden; der Verfasser zeigt, daß neben dem Zyklus des Viktorius auch der frühere 84jährige (Zeitzer Ostertafel) im Gebrauche war, daß die Päpste bei der Auswahl der Osterfestangaben bemüht waren, den Ansätzen der Alexandriner möglichst nahezukommen, und daß auch der Kanon des Dionysius Exiguus nach seiner Veröffentlichung einen solchen Widerstand fand, daß man sogar Fälschungen zu seiner Verteidigung und Verbreitung unternahm. Bei der großen Vorsicht, die der Verfasser bei seinen Beurteilungen zeigt, und bei der genauen Kenntnis der einschlägigen Literatur sind diese Ausführungen sehr beachtenswert.

Das Kapitel über die Osterfestberechnung in Gallien behandelt hauptsächlich den mißlungenen Versuch Columbans, daselbst die auf den britischen Inseln übliche Berechnungsweise einzuführen. Die Annahme des Dionysischen Zyklus in Gallien wird in die erste Hälfte des VIII. Jahrhunderts verlegt; dafür sprechen auch die engen Beziehungen, welche zwischen den Päpsten und den Karolingern seit Pipin bestanden. In den beiden letzten Kapiteln wird gezeigt, daß auch in Spanien und in Nordafrika

eine einheitliche Osterfestberechnung nicht bestand. Die Annahme, daß Isidor von Sevilla die Ostertafel des Dionysius festgesetzt habe, wird als nicht erwiesen bezeichnet.

Wien. K. Hirsch.

7. *Dr. Jos. Bach:* Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit. Ein Beitrag zur christlichen Chronologie. 4⁰. (74 S.) Freiburg, Herder, 1907.

Die vorliegende Schrift macht den Versuch, eine „klare, durchsichtige und gemeinverständliche" Darstellung der Osterbestimmung zu bieten. Der technischen Bestimmung des Osterfestes wird ein kurzer Überblick über die Geschichte der Osterfestberechnung vorausgeschickt. Es wird gezeigt, wie man die Ostergrenze mit Hilfe der Goldenen Zahl allein und das Osterfest selbst ohne irgend welche chronologische Hilfsmittel berechnen kann.

Bei seinen Ausführungen rügt der Verfasser zwei „Inkonsequenzen": Um für die alexandrinischen, von ihm auch „julianischen" genannten, Epakten denselben Ausgangspunkt zu erhalten wie für die gregorianischen, verbindet er mit der Goldenen Zahl I die Epakte 8 (statt 9). Da aber während des ganzen Mittelalters der zyklische Neumond mit luna I, seit der gregorianischen Kalenderreform jedoch mit luna XXX bezeichnet wird, und somit die beiden Epaktenformen keinen gemeinsamen Ausgangspunkt haben, dürfte doch die historische Bezeichnung vorzuziehen sein; es ist durchaus keine „verwirrende Inkonsequenz", wenn man die alexandrinischen Epakten so ansetzt, wie sie in den mittelalterlichen Quellen erscheinen. Ferner tadelt er, daß man bei den sogenannten „julianischen" Epakten wohl die Mond-, nicht aber auch die Sonnengleichung in Anrechnung gebracht habe. Dagegen ist aber zu bemerken, daß diese Epakten nach dem Zwecke beurteilt werden müssen, zu dem sie aufgestellt wurden: sie hatten nicht den Zweck, das Mondalter anzugeben, sondern lediglich einen Anhaltspunkt für eine leichte Berechnung der veränderlichen gregorianischen Epakten zu geben; es ist doch eine sehr einfache Regel, daß man die gregorianischen Epakten findet, wenn man die julianischen um 10, 11, 12 . . . Stellen vermindert, je nachdem es sich um die I., II., III. . . . Epaktenreihe handelt. Für die Berechnung der gregorianischen Epakten haben diese julianischen keine andere Bedeutung als z. B. das Jahr 1 oder 9 v. Chr. für die Berechnung der Goldenen Zahl oder des Sonnenzyklus.

Zu bedauern sind die Druckfehler im Immerwährenden Kalender (S. 24), welcher (abgesehen von der zwar in einigen mittelalterlichen Kalendern vorkommenden, aber entschieden unrichtigen Eintragung der Goldenen Zahl XIII beim 1. Dez.) an elf Stellen (4. 5. Febr., 30. Sept., 1. Okt., 25. 26. 28. 29. 30. Nov., 24. 25. Dez.) unrichtige Angaben aufweist.

Die Bemühungen des Verfassers, auf rein mathematischem Wege eine Berechnung des Osterfestes aufzustellen, verdienen volle Anerkennung, doch haben die aufgestellten Formeln nur theoretischen Wert. Wer die nötigen chronologischen Kenntnisse besitzt, kann das Osterfest mittelst der Goldenen Zahl beziehungsweise Epakte und des Sonntagsbuchstabens auf eine viel einfachere Weise berechnen als mittelst der aufgestellten, sechs- und mehrgliederigen, überdies auch Substitutionen erfordernden Formeln.

Wien. K. Hirsch.

8. *Peter Vogt S. J.:* **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** (Biblische Studien, XII. Bd., 3. H.) Freiburg, Herder, 1907. gr. 8°. XX u. 122 S.

Die Verschiedenheit des Stammbaumes Jesu bei Matth. (1, 1—16) und Luk. (3, 23—38) bildet schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten eine große crux interpretum. Einen guten orientierenden Überblick über die bisherigen Erklärungsversuche bietet der Verfasser in der Einleitung. Man kann sie in drei Hauptgruppen zusammenfassen: 1. Bei beiden Evangelisten wird der Stammbaum Josephs vorausgesetzt. 2. Bei Matthäus wird der Stammbaum Josephs, bei Lukas die Genealogie Marias angenommen. 3. Man läßt die Frage offen, ohne sich für die eine oder andere Ansicht endgültig zu entscheiden.

Vogt schließt sich dem zweiten Lösungsversuch an, indem er bei Matthäus die legale, bei Lukas die natürliche Genealogie, d. i. den Stammbaum Marias erkennt. Eingehender beschäftigt er sich mit dem Berichte des Julius Africanus und dem darauf fußenden Zeugnisse vieler Väter über den Stammbaum Christi. Nach Julius Africanus hätte Matthäus die natürlichen und Lukas die legalen Vorfahren Josephs. Durch eine Leviratsehe könne Joseph Sohn Helis (nach der gesetzlichen Ordnung) und Jakobs (nach der natürlichen Abstammung) genannt werden. Vogt zeigt, wie wenig Glauben der Bericht des Julius Africanus verdiene, und kommt zu dem Ergebnis, daß mit Hilfe der Tradition über das Verhältnis der Genealogien überhaupt sich keine Entscheidung fällen lasse. Wir seien somit bei der Lösung dieser Frage auf den Wortlaut der Hl. Schrift angewiesen, der die Annahme der wahren Genealogie Jesu bei beiden Evangelisten, bei Matthäus der legalen, bei Lukas der natürlichen als die einfachste, natürlichste und ungezwungenste Erklärung nahe lege.

Wien. J. Döller.

9. *Dr. Joh. Ev. Belser:* **Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus.** Übersetzt und erklärt. gr. 8°. (VIII u. 302 S.) Freiburg i. B., Herder, 1907.

Der neue Kommentar zu den „Pastoralbriefen" ist gewiß mit Freuden zu begrüßen, zumal es hoch an der Zeit war, daß die gegen diese Schriften gerichteten Aufstellungen und Einwände der Gegner einmal gründlich untersucht wurden. Belsers Arbeit, die hauptsächlich zu diesem Zwecke unternommen wurde, war um so notwendiger, als in neuerer Zeit von katholischer Seite den drei Briefen zweifelsohne zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde, wogegen allein aus dem vorigen Jahrhundert 17, von protestantischen Gelehrten gelieferte Erklärungen dieser paulinischen Briefe zu verzeichnen sind. Freilich hätte die „Vorrede" aus der katholischen Literatur, von Spezialuntersuchungen ganz abgesehen, neben Mack und Bisping noch Friedlieb (Die Pastoralbriefe des hl. Paulus, Österr. Vierteljahrsschrift f. k. Theol. 1865, S. 449—484), sowie die „praktischen Erwägungen über die Pastoralbriefe des hl. Paulus" (Mainzer Katholik 1859, Bd. I. S. 460—477 u. 598—616) erwähnen können.

Bezüglich der Einleitungsfragen zu den drei Briefen verweist Verf. auf seine neutestamentliche Einleitung und geht nur auf „die kirchliche Tradition und ihre Beurteilung" näher ein; er kommt zu dem Resultat, daß die Einreden der Kritik, denen es wie so oft an Übereinstimmung fehlt,

die traditionelle Ansicht über die Pastoralbriefe nicht zu erschüttern vermögen. Zum Schluß der Einleitung wird die einschlägige exegetische Literatur namhaft gemacht.

Unter den Vertretern der modernen Kritik verlegen die einen die Abfassung der Pastoralbriefe nach dem Vorgang von Baur ins 2. Jahrhundert, andere erkennen zwar die Echtheit einzelner Teile an, wollen aber die Briefe, wie sie vorliegen, dem Apostel absprechen. (Vgl. Harnack, Chronologie, S. 480 ff., Soden, Urchristl. Literaturgesch., S. 157 ff., Clemen, Paulus, I, S. 146 ff.) Diesen gegenüber hält Belser an der schon in seinem Einleitungswerke gegebenen Darlegung fest, daß Paulus den ersten Timotheusbrief im Jahre 65 in Makedonien, den zweiten im Spätsommer 66 während seiner zweiten Gefangenschaft (nach Gutjahr i. J. 67, Einl. S. 357) und den Titusbrief im Herbst 65 zu Korinth oder in Makedonien geschrieben habe.

Den ersten Timotheusbrief wird man nach B. am besten in zwei Teile zerlegen. Der erste umfaßt 1, 3—4, 5, der zweite 4, 6—6, 19. Im ersten Teil, der sich unmittelbar an den Eingang und Gruß (1, 1—2) anschließt, gibt Paulus dem Timotheus Anweisungen über Reinerhaltung der christlichen Lehre (1, 3—20), Abhaltung des Gottesdienstes (2, 1—15), Einsetzung der kirchlichen Beamten (3, 1—13). Einen feierlichen Abschluß gibt der Apostel den Darlegungen des ersten Teils durch den Hinweis auf die unvergleichliche Größe und Hoheit der Kirche (3, 14—4, 5). Im zweiten Teil richtet er an Timotheus die Aufforderung, gegen die verkehrten Lehrer mit ihren unfruchtbaren Forschungen zu wirken und sie unschädlich zu machen namentlich durch unermüdliche Verkündigung der lauteren gesunden Lehre (4, 6—16), worauf noch besondere Ermahnungen folgen über die Lebensführung des Timotheus und sein oberhirtliches Verhalten gegenüber den verschiedenen Klassen und Ständen der Kirche (5, 1—6, 19). Mit Schlußermahnung und Segenswunsch endet das Schreiben (6, 20—21).

Auch den zweiten Brief an Timotheus kann man in zwei Hauptabschnitte zerlegen. Auf den Eingang (1, 1—2) folgt der erste Abschnitt (1, 3—2, 13), eine Ermunterung zur Berufstreue und Standhaftigkeit im allgemeinen. Der zweite Abschnitt bringt Vorschriften für Timotheus betreffs Ausübung seines Amtes mit Rücksicht auf die Gegenwart und Zukunft (2, 14—4, 8). Im Epilog folgen noch Mitteilungen; Grüße und Segenswunsch bilden das Ende des Briefes (4, 9—22).

Der Titusbrief zerfällt nach B., von der Einleitung (Zuschrift und Gruß 1, 1—4) und dem Schluß (3, 12—15) abgesehen, in drei kleine Abschnitte. Im ersten (1, 5—16) gibt der Apostel Anweisungen betreffs Bestellung geistlicher Vorstände. Im zweiten Abschnitt (2, 1—15) folgen Vorschriften über die Unterweisung der verschiedenen Stände. Zuletzt (3, 1—11) wird vom Apostel eine Anweisung erteilt zur Belehrung über das Benehmen der Gläubigen gegenüber der weltlichen Obrigkeit und der Gesellschaft, sowie eine Vorschrift bezüglich des Verhaltens gegen die Sonderlehrer.

Was die Erklärung der Briefe im besonderen angeht, so wurden vom Verfasser, um den gegnerischen Angriffen die Spitze abzubrechen, ganz eingehend die Tradition, die einschlägige patristische Literatur, sowie hochgeschätzte Exegeten wie St. Thomas von Aquin und Cornelius a Lapide berücksichtigt. Demnach dürfte dem neuen Kommentar in weiten Kreisen gewiß ein lebhaftes Interesse entgegengebracht werden, vorab vom Seelsorgsgeistlichen, dem eine auf der Höhe der Zeit stehende und mit peinlicher Sorgfalt ausgearbeitete Erklärung der mit vollem Recht „Pastoralbriefe“ genannten drei paulinischen Schreiben sehr willkommen sein muß. Die

praktische Brauchbarkeit des Kommentars wird noch erhöht durch die vielen wörtlichen, den angesehensten kirchlichen Schriftstellern und Exegeten entnommenen Zitate, sowie durch das abschließende Namen- und Sachregister, das besonders auch dem Seelsorger zur schnellen Orientierung gute Dienste leisten wird.

Um Einzelheiten in der Erklärung hervorzuheben, wollen wir nur hinweisen auf die von B. vertretene Auffassung der in den Pastoralbriefen erwähnten „Sonderlehren". Bisping war über Wesen und Charakter der in den Briefen gezeichneten Sonderlehrer nicht zur Klarheit durchgedrungen; er nennt sie ohne weiteres Irrlehrer und beurteilt die von ihnen behandelten Fabeln und Märchen als Emanationen und Zeugungen der Geister, die in den philosophischen Systemen der damaligen Zeit eine Rolle spielten und später im Gnostizismus hervortraten. Ganz willkürlich wird auch jetzt noch immer, selbst von Erklärern positiver Richtung (vgl. Stellhorn, Der erste Brief Pauli an Timotheus [1899] 19) behauptet, die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer seien die Gnostiker des II. Jahrhunderts, und I. Tim. 6, 20—21 richte sich speziell gegen die Antithesen Marcions (Harnack, Chronologie, S. 482), eine sicher unzutreffende Auffassung.

Nach B. handelt es sich nicht um eigentliche Häretiker oder Irrlehrer; denn die *τινές* (I. Tim. 1, 3) standen zur Zeit, da Paulus den Brief schrieb, noch innerhalb der christlichen Gemeinschaft, weil Paulus eine Einwirkung auf sie dem Timotheus zur Pflicht macht: Er soll ihnen einschärfen, nicht gewissen Liebhabereien nachzuhängen, die zu wahrer Förderung im Glauben und Leben untauglich sind, vielmehr schließlich vom wahren Ziele abführen. Als solche Liebhabereien nennt Paulus die Beschäftigung mit Fabeln und endlosen Geschlechtsregistern. Nach dem Zusammenhang (vgl. bes. I. Tim. 1, 7) und unter Berücksichtigung von Tit. 1, 14 kann man unter *μῦθοι* (I. Tim. 1, 4) nur jüdische Märchen oder Legenden verstehen, nicht „gnostische Mythologien" oder „apokryphische Erzählungen über das Leben Jesu oder falsche Vorstellungen über die Natur der Gottheit". — Nach Baur müßte man die Worte *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* (I. Tim. 1, 4) auf die gnostischen Äonenreihen beziehen, nach anderen auf heidnische Theogonien. Die eine wie die andere Beziehung ist durch den Kontext ausgeschlossen, wonach es sich um Künsteleien rabbinisch geschulter Gesetzeslehrer bei Auslegung der alttestamentlichen Schriften handelt. Man hat an jüdische Geschlechtsregister zu denken, an Stammbäume von Männern und Frauen des A. T., die auf Grund der Schrift und der Tradition unter Mitwirkung menschlicher Phantasie hergestellt waren. Darüber, daß die Mythen und Genealogien im ersten Timotheusbrief (vgl. Tit. 3, 9) mit gnostischer Spekulation absolut nichts zu tun haben, sind die alten Erklärer vollkommen einig, wenn auch die Auffassung über Zweck und Tendenz nicht in allem zusammen stimmt. Da außerdem die Identität der in I. Tim. 1, 7 gekennzeichneten Gesetzeslehrer mit den *τινές* (I. Tim. 1, 3 u. 6) zweifellos ist, so bleibt bestehen, daß die „Sonderlehrer" des Briefes eine Richtung repräsentieren, die durchaus im rabbinischen Judentum wurzelte, wie dies Theodor von Mopsuestia, sowie Chrysostomus und Ambrosiaster bezeugen.

Auch mit *ἀντιθέσεις* (I. Tim. 6, 20) meint der Apostel unter keinen Umständen Behauptungen der Sonderlehrer, die der christlichen Heilslehre widersprechen, da er ja deren Aufstellung nur als eitel und unnütz, nicht aber als der Wahrheit eigentlich zuwiderlaufend bezeichnet (vgl. II. Tim. 2, 23 und Tit. 3, 9). Somit fällt die Behauptung Harnacks (Chronologie, S. 482), daß I. Tim. 6, 20. 21 sich speziell gegen die Antithesen Marcions richte.

Düsseldorf. P. Damianus M. Saul O. P.

10. *Stephan Randlinger:* **Die Feindesliebe nach dem natürlichen u. positiven Sittengesetz.** Eine historisch-ethische Studie. Paderborn, Schöningh, 1906. 168 S.

„Die vorliegende Studie wurde im Jahre 1901 bei der hochw. theologischen Fakultät der K. Ludwig-Maximilians-Universität in München als Versuch einer Lösung der für dieses Jahr gestellten Preisaufgabe eingereicht und mit dem Preise gekrönt" (Vorwort). Nach der Bestimmung des Themas wird in zwei Hauptteilen die Feindesliebe 1. nach dem natürlichen (S. 6—79) und 2. nach dem positiven Sittengesetze (S. 79—163) behandelt. Im ersten Hauptteile kommt zuerst die Geschichte der Feindesliebe in der antiken Volksmoral (Homer, Dramatiker, Dichter, Redner) und der philosophischen Moral zur Behandlung, mit einem Anhang über Buddha. In der antiken Volksmoral findet der Verfasser wohl „Spuren edlen, großmütigen Handelns gegen Feinde" (S. 14, vgl. S. 21), aber als Triebfeder erscheint dabei ein stärker oder schwächer hervortretender Egoismus (a. a. O.); praktisch werde aber die Rache geradezu als rechtliche Pflicht (S. 15), als Merkmal echt männlicher Tüchtigkeit betrachtet und nicht der Haß, sondern nur der Neid verpönt (S. 17). Etwas besser steht es um die Philosophen, obwohl auch bei diesen das formelle Element der Feindesliebe fehle. Ein Demokrit findet Haß und Feindschaft verwerflich, aber eben nur insoweit, als sie der Verwirklichung der Glückseligkeit widerstreiten (S. 25). Bezüglich Sokrates bescheidet sich der Verfasser damit, daß wir nicht mit Sicherheit feststellen könnten, welches die eigentlichen Grundsätze über Feindesliebe waren (S. 30). Das Urteil über Plato lautet: „Mit seiner Lehre über Zorn, Rache und Strafe und besonders mit seinem Grundsatz: »Unrecht leiden ist besser als unrecht tun«, beschreitet Plato neue ideale ethische Bahnen, aber es würde gewiß mit Unrecht ein Plato unbekannter Begriff in seine Ethik hineingetragen, würde man von Liebe zu den Feinden bei ihm reden. — Ja, bei Plato kommt es nicht einmal zur vollen, richtigen Anerkennung der Rechte des Nebenmenschen. Das Prinzip, aus welchem bei ihm die Lehre über die Milde gegen Feinde, über das Ertragen von Unrecht . . . hervorgeht, ist die Tugend der Gerechtigkeit . . ., eine Empfehlung liebevoller Hilfeleistung gibt er nicht, kann er nicht geben" (S. 32). Zudem bemerkt der Verfasser: „Außerdem steht Plato mit seiner Lehre ganz allein da", sein Leben mit den vielen Feindschaften schwerster Art widerstreite seinen diesbezüglichen Aufstellungen (S. 32 f.). Auch Aristoteles ist „Grieche ganz und gar" (S. 35), er brandmarkt den Mangel an Zorn und Rache als Torheit (S. 33), nur darf der Zorn nicht ins Maßlose ausarten. Auch er bezeichnet es als Tugend, die Schlechten zu hassen (S. 34). Obwohl die Zyniker die negativen Pflichten der Gerechtigkeit gegen den Feind lehren, sei es doch vergebliche Mühe, bei ihnen das Motiv der Liebe entdecken zu wollen — der Zyniker liebt seinen Feind nicht, sondern verachtet ihn (S. 37). Die Stoa verwirft zwar den Zorn überhaupt, aber nur weil er, als unter das Pathos der ἐπιθυμία fallend, naturwidrig sei (38); dagegen meint der Verfasser, das Prinzip des Weltbürgertums, getragen vom stoischen Pantheismus, sei geeignet gewesen, dem Wohlwollen auch gegen Feinde die Bahn zu bereiten. Jedoch werde dieses nirgends mit ausdrücklichen Worten gelehrt; es sei immer nur die Rede von den einträchtigen Beziehungen der Guten unter sich, erst die späteren Stoiker hätten für die allgemeine Feindesliebe die letzte Schranke niedergerissen (S. 38, 48, 53). Aber „wie wenig Wahres und Echtes offenbart sich in der stoischen Lehre von der Feindesliebe!" (S. 54). Anerkennt so der Verfasser die Lehre der Stoa als die edelste des ganzen Altertums (S. 54),

so charakterisiert er doch auch die Liebe der Stoa als nur kalte, verstandesgemäße Berechnung (S. 55). Buddhas „Feindesliebe“ wird mit Recht als kalter, starrer Egoismus, ja als ein System ausgeprägtester Selbstsucht bezeichnet (S. 65).

Ist also die Feindesliebe nicht rationell als berechtigt, ja als Pflicht zu erweisen? Darüber spricht der Verfasser im 2. Abschnitte: Die Feindesliebe nach dem natürlichen Sittengesetz in ihrer spekulativen Wertung (S. 65 ff.). Wenn er früher bemerkt, daß der Grieche Person und Sache nicht zu trennen vermochte (S. 17), so hebt er nun hervor, daß der Mensch vermöge seines Geistes sich nicht von den sinnlichen Regungen des Zornes und der Rache beherrschen lassen dürfe, sondern mit vernünftigem, freiem Willen handeln soll. Die Vernunft weist uns aber darauf hin, daß der Feind als Wesen gleicher Natur und gleichberechtigte Persönlichkeit auf jeden Fall die Liebe des Nächsten beanspruchen könne und das Wohl der Gesellschaft dies auch verlange, wenn auch innerhalb gebührender Grenzen (S. 75 ff.). Die Feindesliebe ist also rationell begründbar, ihre Schwierigkeit liegt in der moralischen Schwäche des Menschen gegenüber den Regungen der sinnlichen Empfindlichkeit und des herzlosen Egoismus.

Der zweite Hauptteil behandelt die Theorie der Feindesliebe nach dem positiven, resp. dem übernatürlichen Sittengesetz im Alten (S. 79—100) und im Neuen Testamente (S. 100—122). Gegenüber der Heidenwelt findet der Verfasser im A. T. wirkliche, ja ideale Tatsachen der Feindesliebe — Joseph, Job, Moses, Aaron, Samuel, David (S. 87 ff.). Bezüglich der Lehre anerkennt Randlinger, daß das A. T. die vollkommene Feindesliebe des Neuen Bundes zwar noch nicht kennt und so eine Mittelstellung einnimmt (S. 81), aber einerseits die Forderungen der verletzten Gerechtigkeit genau abgrenzt und so durch strafrechtliche Bestimmungen der Leidenschaft eine Grenze setzt (ius talionis, Blutrache) (S. 79 ff.), anderseits aber positiv die Forderung der Versöhnlichkeit und Liebe gegenüber dem Feinde aufstellt (S. 82 ff.). Wie der Verf. schon bei der Blutrache und dem ius talionis auf den zeitgeschichtlichen Charakter dieser Gesetzesbestimmungen, die auf die sozialen und staatlichen Verhältnisse Rücksicht nehmen mußten, hinweist, so ergeben sich ihm auch aus der Stellung des jüdischen Volkes die alttestamentlichen Grenzen der Feindesliebe. Die Aufgabe des jüdischen Volkes, Bewahrer des Monotheismus und Träger der Offenbarung zu sein, rechtfertigt die Vertilgung der Chaaniter (S. 90 ff.), zumal die Israeliten dabei als Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit fungieren (S. 95); die gleiche Interpretation vertritt der Verfasser bezüglich der Bußpsalmen, mit Abweisung einer bloß mystischen Erklärung, der Fluch soll nicht dem persönlichen Feinde gelten, sondern dem Feinde der Sache Gottes (S. 97), also Anerkennung der Oberherrlichkeit und Heiligkeit Gottes bezwecken (a. a. O.). Dies sei auch bei der Deutung der Form der subjektiven Wiedergabe des Fluches zu beachten (S. 99). Das Schlußurteil lautet, daß das alte Gesetz zwar noch einer vollkommenen Güte entbehre, aber, objektiv angesehen, ihm auch kein sittlicher Mangel anklebe (S. 100). Im N. T. zeigt sich die Feindesliebe in ihrer höchsten Vollkommenheit, begleitet von Geduld und Sanftmut, gestützt von Großmut des Herzens (S. 101). Der neue Grund ist vor allem die Berufung der Menschheit zur Kindschaft Gottes (S. 113 ff.). Eingehend wird die Begründung der Feindesliebe in der Patristik, sei es aus natürlichen (S. 141 ff.), sei es aus übernatürlichen Motiven (S. 149 ff.) dargestellt. Endlich findet der Verfasser in der Lehre des hl. Thomas von Aquin eine „zusammenfassende und abschließende Darstellung der positiv-christlichen Feindesliebe“ (S. 156 ff.). Das Verdienst des Aquinaten besteht nach dem Verfasser darin, „die bei den Vätern,

namentlich Augustinus, schon niedergelegten Prinzipien zur Begründung der Feindesliebe, . . . die geistig-innerliche Erfüllung ihrer Vorschriften und die Unterscheidung in gebotene, pflichtmäßige und geratene vollkommene Beobachtung der Lehren des Heilandes über die Liebe zum persönlichen Feind in eine bestimmt abgegrenzte, feste, systematische Formulierung gebracht zu haben" (S. 157).

Die Preisschrift Dr. Randlingers verdient sehr gut die ihr zuteil gewordene Auszeichnung; das umsichtige Urteil des Verfassers, die reiche Fülle des gebotenen Stoffes, die Berücksichtigung der Einwürfe gegen die diesbezügliche Lehre des Alten (S. 93 ff.) wie des Neuen Testamentes (S. 107 ff.) sichern ihr zugleich einen wissenschaftlichen wie praktischen Wert. In letzter Hinsicht kann die Schrift besonders Predigern, Katecheten und gebildeten Laien empfohlen, in ersterer Hinsicht als eine erstklassige Monographie über Feindesliebe bezeichnet werden.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

11. *Immanuel Kant:* **Kleinere Schriften zur Naturphilosophie.** 2. Abteilung. (Philosoph. Bibliothek, Bd. 49.) Herausgegeben von Dr. Otto Buek. Leipzig, Dürr, 1907. 8⁰. 454 S.

Das vorliegende Bändchen enthält zwölf deutsche Schriften Kants mit „diskreter Modernisierung" einzelner Wendungen, sowie eine neue deutsche Übersetzung der lateinischen Schriften „De igne" und der „Monadologia physica".

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

12. *Franz Keller:* **Das neue Leben.** Der Ephesierbrief des hl. Paulus für gebildete Christen dargelegt. Freiburg, Herder, 1907. 128 S.

„Das neue Leben" bietet eine an sich anmutende Darstellung trefflicher Gedanken zur Hebung des menschlichen Lebens. Es charakterisiert das sittliche Lebensideal des Christen als ein „neues Leben" (S. 9), das „Vertiefung" (S. 16), Anspannung aller Kräfte (S. 31, 40), „ohne Rast und Ruhe" (S. 54), Innerlichkeit (S. 58), Einheit in der Mannigfaltigkeit, Dienst des einzelnen für das Wohl der Gemeinschaft (S. 71), nach der Gabe eines jeden (S. 70), Umänderung im innersten Lebenskern (S. 79), als Folge davon ein gutes Beispiel durch die Tat (S. 91), ein ideales Eheleben (S. 97 ff.), selbstlose Arbeit (S. 113) und Opferwilligkeit (S. 126) verlangt. In dieser Hinsicht können wir die Darstellung nur zustimmend als Erguß eines begeisterten Herzens loben. Dagegen können wir nicht umhin zu bedauern, daß der Verfasser den übernatürlichen Charakter des christlichen Lebens, wie es scheint, geflissentlich übergeht. Weder das Wesen der Gnade und göttlichen Berufung zum Heile, noch der Unterschied der christlichen Liebe und Tugend von einer rein menschlichen kommt auch nur annähernd zum gebührenden Ausdruck.

Und doch überfließt der Mund des Apostels nicht so sehr im Lobe des „neuen", als des göttlichen, übernatürlichen Lebens. Diese Seite hätte gewiß in einer Darlegung für gebildete Christen eine Erläuterung verdient.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

13. *Dr. Sebastian Haidacher:* **Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein „Über Hoffart und Kindererziehung“** samt einer Blumenlese über Jugenderziehung aus seinen Schriften übersetzt und herausgegeben. Freiburg, Herder, 1907. gr. 8⁰. (VIII u. 134 S.)

In den Homilien des hl. Chrysostomus finden sich viele pädagogische Winke eingestreut. Seine Abhandlung „Über Hoffart und Kindererziehung“ befaßt sich ex professo mit dem pädagogischen Problem. Ist nun diese Schrift echt? Der Dominikaner Franz Combefis hat sie aus einer Handschrift der Bibliothek des Kardinals Mazarin zum erstenmal im griechischen Urtext mit lateinischer Übersetzung veröffentlicht. Er hielt sie für echt, ebenso Tillemont. Allein Oudin erklärte sie, ohne die Texte zu vergleichen, für eine Zusammenschweißung der 16. und 27. Chrysostomusekloge; was völlig irrig ist. Diese Irrung Oudins scheint nun die Mauriner derart beeinflußt zu haben, daß sie das Büchlein nicht in ihre Chrysostomusausgabe aufnahmen. Und doch ist es nach Haidachers Urteil durchaus echt. Ja, so fest steht ihm die Autorschaft, daß er sogar Ort und Zeit der Abfassung angibt: Der Heilige hat das Büchlein zu Antiochia geschrieben, als er noch Priester war, in unmittelbarem Anschlusse an seine 10. Epheserhomilie, also etwa im Jahre 393.

Die Schrift war ursprünglich eine Predigt. Sie umfaßt zwei Teile. Im ersten wird die Hoffart gegeißelt, zu der man leider schon die Kinder erzieht. Hier muß Wandel geschaffen werden. Nur durch eine Reform der Kindererziehung im Geiste Christi kann das Übel des Weltsinns ausgerottet werden. Eine Anweisung nun zur christlichen Kindererziehung bietet der zweite Teil der Predigt. Chrysostomus beleuchtet da das christliche Erziehungswerk unter Anwendung eines Vergleiches. Er vergleicht nämlich den Erzieher mit einem König, der eine neugegründete Stadt mit guten Bürgern besiedeln und durch weise Gesetze einrichten und ordnen soll. Die Stadt ist die Seele des Kindes, die Stadtmauer ist der Leib, die Stadttore sind die Sinne, durch die die äußeren Eindrücke in die Seele eingehen, die Bürger der Stadt sind die inneren Seelenfähigkeiten: Mut, Begierde und Vernunft.

Die herrlichen Ausführungen des hl. Chrysostomus sind reich mit praktischen Winken und Weisungen durchwebt. Besonders anziehend ist die Anleitung, wie ein Vater seinem Sohn die biblische Geschichte beibringen soll. — Wir müssen dem Herausgeber herzlichen Dank dafür sagen, daß er diese wertvolle Schrift nunmehr den weitesten Kreisen zugänglich gemacht und durch die angefügte Blumenlese über Jugenderziehung es uns ermöglicht hat, uns in kurzer Zeit ein richtiges Bild der pädagogischen Ansichten des „Goldmundes“ zu verschaffen.

Wien. Seydl.

14. *P. Damian Kreichgauer S. V. D.:* **Das Sechstagewerk.** Versuch einer naturwissenschaftlichen Würdigung des biblischen Schöpfungsberichtes. Steyl, Druck und Verlag der Missionsdruckerei.

In dieser jedenfalls beachtenswerten Broschüre bringt der Vf. zuerst einen kurzen exegetischen Überblick (I. S. 5—14), worin er sich an die

Hummelauersche Visionstheorie sowie an die Konkordanztheorie anschließt. Ein weiterer Abschnitt, — Hauptabschnitt, — (II. S. 15—64) stellt dann eingehend die Entstehungsgeschichte der Erde und ihrer Bewohner dar, soweit sie nach den bisherigen Resultaten der Naturforschung enthüllt worden ist. Das Ganze ist, — auch äußerlich durch die einzelnen Titelangaben, — möglichst genau in den Rahmen des biblischen Schöpfungsberichtes (Gen. 1, 1 — 2, 3) eingefügt. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem ersten Auftreten des Menschen gewidmet (S. 46—64). Ein Anhang (S. 65—73) enthält wünschenswerte Ergänzungen und Anmerkungen.

Hauptzweck des fachkundigen Gelehrten war es, zu zeigen, „daß keine von gewissenhaften Naturforschern auch nur einigermaßen begründeten Anschauungen mit dem Schöpfungsberichte im Widerspruch stehen“ (S. 4). Dementsprechend ist er bestrebt gewesen, eine recht weitgehende Übereinstimmung zwischen Schöpfungsbericht und Geologie nachzuweisen, bzw. herzustellen, somit einer möglichst wenig vom wörtlichen Sinne abweichenden Erklärung das Wort zu reden. Hierin gibt sich schon die pietätsvolle Tendenz der ganzen Schrift sattsam zu erkennen.

Was aber vor allem diesem Versuch einen eigentümlichen Wert verleiht, ist das Geschick und die Gelehrsamkeit, mit welchen K. es verstanden hat, profanwissenschaftliches Material zur Lösung seiner Aufgabe aufzubieten. Nicht nur verfügt er über eine flüssige, klare und anschauliche Darstellung, sondern er ist auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaften wie nur wenige zu Hause. Mag man sich mit der Konkordanztheorie noch so wenig befreunden können, so wird man doch anerkennen müssen, daß hier von dieser Seite das Möglichste zu ihren Gunsten geleistet wurde. Auch verdient die kluge Zurückhaltung, mit welcher K., als wohlbewanderter Fachmann, die verschiedenen Thesen und Hypothesen der Naturforschung nach ihrem eigentlichen Werte einzuschätzen bemüht ist, mit gebührendem Lobe hervorgehoben zu werden. In der Frage z. B. nach dem Alter des Menschengeschlechtes, sofern es aus geologischen Tatsachen gefolgert werden kann, war dies ganz besonders am Platze. In dieser Beziehung wird niemand, glauben wir, der Schrift K.s seine Anerkennung versagen können.

Anderseits aber vermögen wir leider seine exegetische Stellungnahme nicht zu der unsrigen zu machen. Die Konkordanztheorie, — von der Visionstheorie gänzlich zu schweigen, — ist einfach außerstande, dem Texte des ersten Schöpfungsberichtes gerecht zu werden; mit dem zweiten Schöpfungsberichte (Gen. 2, 46 u. ff.) weiß sie überhaupt nichts anzufangen. Es ist hier nicht der Ort, die schon oft gegebene Widerlegung zu wiederholen. Damit ist selbstverständlich eine „naturwissenschaftliche“ Würdigung des Schöpfungsberichtes a limine ausgeschlossen. Mag sie einen noch so großen fachmännischen Wert besitzen, — so vermag sie doch zur Aufhellung des heiligen Textes nicht das geringste beizutragen, — im Gegenteil! Die Konkordanztheorie ist zwar beim ersten Blick sehr bestechend, sie ist ja so bequem und so sehr zur populären, eindrucksvollen und zugleich leichtfaßlichen Darlegung geeignet. Daher erklärt es sich, daß es noch jetzt vielen, besonders solchen, die rein apologetische Zwecke im Auge haben, schwer wird, sich nicht verführen zu lassen. Deshalb wird man es auch einem Nicht-Exegeten leichter nachsehen, wenn er diesbezüglich geneigt ist, sich optimistischen Illusionen hinzugeben. Aber doch „magis amica veritas“!

Diese letzte Bemerkung hat durchaus nicht den Zweck, der Verbreitung des sonst ausgezeichneten Werkchens Eintrag zu tun. Es kann ja immerhin als gemeinverständliches und zugleich gediegenes Orientierungs-

mittel über den heutigen Stand der einschlägigen Forschungsresultate bestens empfohlen werden.

Graz. P. Meinrad M. Morard O. P., Lector.

15. *Dr. Johann Hejcl:* **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. (BiblischeStudien, XII. Bd. 4. Heft.) gr. 8⁰. (VII u. 98 S.) Freiburg, Herder, 1907.

Der interessante Inhalt vorliegender Studie rechtfertigt vollauf deren Titel. Es soll neues Licht auf das alttestamentliche Zinsverbot (Ex. 22, 24; Lv. 25, 36. 37; Dt. 23, 20. 21), vorab auf dessen Entstehung und Entwicklung geworfen werden.

Im 1. Kapitel (S. 3—18) wird vom Standpunkte der ethnologischen Jurisprudenz der Nachweis geliefert, daß ursprünglich, in der auf geschlechterrechtlicher Organisation basierenden Gesellschaft, der Begriff Zins unbekannt, das Darlehen stets unverzinslich war. — Anschließend an Révillouts „Précis du droit égyptien" wird dann im 2. Kapitel (S. 18—21) das ägyptische Zinswesen kurz dargelegt. Das ursprüngliche Zinsverbot weicht ziemlich spät, im 8. Jahrhundert v. Chr., unter dem Drucke babylonischer Einflüsse einer verhältnismäßig milden Form der Zinspraxis. — Das 3. Kapitel (S. 22—56) enthält die Resultate selbständiger Forschungen über das assyrisch-babylonische Zinswesen. Für den Babylonier ist das Geld ein lebendes Wesen, Zins heißt ṣibtu, soviel als Zuwachs besonders an Vieh; er stellt sich also das Kapital als ein gebärendes Tier vor und den Zins als dessen Junges. Bereits aus der altbabylonischen Zeit (vom 3. Jahrtausend v. Chr. an) besitzen wir schriftliche Darlehensverträge. Bei Gelddarlehen ist der übliche Zins 20 %, bei Getreidedarlehen dagegen 25—33 %. In Assyrien kann das Kapital um sein Viertel (wahrscheinlich per Monat, also jährlich 300 %), um sein Drittel (jährlich 400 %) „anwachsen"; „wird anwachsen" (= i-rab-bi, fem. ta-rab-bi vom Zeitwort rabû, groß sein, zu vergleichen mit dem hebräischen רבה); es kommen auch Darlehensverträge mit 150 %, 120 %, 80 %, 40 % usw. vor. Bei Getreidedarlehen ist der Zinsfuß stets 50 % (vielleicht per Monat, daher jährlich 600 %!). In neubabylonischer Zeit beträgt der Zinsfuß bei Gelddarlehen auch 20 %, kann aber höher und niedriger sein, z. B. 25 % u. 10 %. Von Getreidedarlehen wird nichts erwähnt. In Assyrien und Babylonien gab es außerdem zu jeder Zeit zinslose Darlehen. Es läßt sich nicht entscheiden, ob der babylonische Zinsfuß wucherisch gewesen ist; in Assyrien hingegen wurde der Wucher im strengsten Sinne des Wortes getrieben. Bei den bekannten Zuständen altorientalischer Kultur kann das assyrisch-babylonische Zinswesen den Kanaanäern, Phöniziern, Philistern und Damascenern nicht unbekannt geblieben sein.

Bezüglich des alttestamentlichen Zinsverbotes wird im 4. Kapitel (S. 59—91) zunächst festgestellt, daß Israel ursprünglich, bis zur Zeit der ersten Könige, ein Konglomerat von Beduinenstämmen war und auch später kein Handels-, sondern ein Bauernvolk geworden ist. Daraus wird von vornherein geschlossen, daß Darlehen nur zinslos sein konnten, und in dieser ethnologischen Erscheinung lag bereits der Keim des Zinsverbotes. Das formelle Zinsverbot aber wird erst in der Zeit entstanden sein, wo die Israeliten mit dem Zinsnehmen bekannt wurden. Es fragt sich, wann dies der Fall gewesen sei und ob Moses schon diesbezüglich als Gesetzgeber auftrat.

Mosaisch ist das Zinsverbot zum mindesten in dem Sinne, daß Moses das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Solidarität, in welchem das Zinsverbot ethnologisch gründet, bei seinem Volke nicht nur befestigt, sondern vom Stamme auf das ganze Volk erweitert hat; — am wahrscheinlichsten aber auch in dem Sinne, daß Moses das im ethischen Volksbewußtsein schon vorhandene Widerstreben gegen das Zinsnehmen autoritativ bestätigte, zu formellem Gesetze erhob und vor allem religiös motivierte. Dies vom Inhalte des Zinsverbotes, denn „die Stilisierung des Zinsverbotes (im Pentateuch) trägt offenbar ein jüngeres, nachmosaisches Gepräge“ (S. 64).

Ex. 22, 24a weist auf eine viel spätere Zeit als die mosaische, vermutlich auf die Königszeit hin. Dt. 23, 20, 21 muß noch bedeutend jünger sein, da es erheblich fortgeschrittenere Zustände voraussetzt, und inhaltlich wie formell von einer größeren Ausbildung des juristischen Wesens zeugt. Wenn hier erlaubt wird, von den Fremden Zins zu nehmen, so geschieht es vor allem deßhalb, weil die Solidaritätspflichten sich bloß auf die Stammes-, bzw. Volksangehörigen erstrecken. Lv. 25, 36. 37 führt uns noch weiter hinab; es tritt darin zum ersten Male ein völlig neuer Ausdruck und vielleicht auch ein völlig neuer Begriff auf, die תַּרְבִּית, von der Wurzel רבה, (wahrscheinlich in Zusammenhang zu bringen, mit dem verwandten i-rab-bi der assyrischen und neubabylonischen Darlehnsverträge), soviel als Nachwuchs oder Zuwachs, wahrscheinlich Vergrößerung der Summe nach dem Termin der Fälligkeit, also eine Art Konventionalstrafe, nach H. eine vorzüglich bei Darlehen an Naturalien vorkommende Zinsart. Gegenüber der Ansetzung dieses Textes in die nachexilische Zeit plädiert H. für die Möglichkeit einer vorexilischen Entstehung, etwa in der letzten Königszeit.

Die Tragweite derartiger Behauptungen wird keinem entgehen, der nur irgendwie näher über den Stand der Pentateuchforschung orientiert ist. Die fraglichen Texte kommen keineswegs isoliert und zusammenhangslos in ihrer gegenwärtigen Umgebung vor, sondern sind im Gegenteil mit ihr innerlichst verknüpft und gehören zu den Hauptbestandteilen dieser größeren Gesetzgruppen, welche „Bundesbuch“ (Ex. 21—23), „Heiligkeitsgesetz“ (Lv. 17—26) und „deuteronomisches Gesetzbuch“ (Dt. 12—26) von der Kritik genannt worden sind. Eine nachmosaische Datierung der einen läuft mit logischer Notwendigkeit auf eine ganz im selben Grade nachmosaische Datierung der anderen (wenigstens der Hauptsache nach) hinaus, um so mehr als hierfür ähnliche und noch gewichtigere Gründe geltend gemacht werden als diejenigen, welche für H. ausschlaggebend waren. Wir wollen uns lediglich darauf beschränken, dies zu konstatieren, — was dabei aus einer bekannten Entscheidung der Bibelkommission wird, kann sich ein jeder leicht denken.

Als Schlußresultat seiner Arbeit hebt dann der Vf. in einem letzten Kapitel (S. 91—98) mit Recht hervor, daß das alttestamentliche Zinsverbot unmöglich aus der assyrisch-babylonischen Kultur entlehnt worden sein kann, daß im Gegenteil die offiziellen Vertreter Israels ihr sittliches Ideal gegen die hierin entgegengesetzte assyrisch-babylonische Richtung mit staunenswerter Festigkeit stets aufrecht erhalten haben. Wenn anderseits das alttestamentliche Zinsverbot als eine allgemeine Erscheinung der ethnologischen Jurisprudenz, — vielleicht auch als ein Bestandteil der ursemitischen Volksethik aufzufassen ist, so darf doch die erhabene (religiöse) Motivierung desselben, sowie auch der Umstand nicht verkannt werden, daß vom Gesetz sogar die innere Liebes-Gesinnung beim Darlehen und der

„modus operandi“ vorgeschrieben werden: darin enthüllt sich die ganze sittliche Überlegenheit des alttestamentlichen Gesetzes.

Diese Analyse wird hoffentlich gezeigt haben, daß wir es hier mit einem nennenswerten Beitrag zur alttestamentlichen Forschung zu tun haben. Nicht nur der Exeget und der Historiker, sondern auch der Theologe, der Moralist und der Jurist werden die Schrift H.s nicht ohne Nutzen in die Hand nehmen. Allerdings dürfte kaum auf allseitige und volle Zustimmung gerechnet werden. Es ist zum Beispiel stark übertrieben, wenn S. 73 gesagt wird: „Ex. 22, 24a ist wie ein Stamm, dessen Krone die späteren Gesetzeserklärungen“, wie Dt. 15, Lv. 25, Dt. 24, bilden. Alle diese Texte gehören zwar demselben Ideenkreise an und sind alle aus dem ethischen Grundprinzip der tätigen Nächstenliebe — aber nicht mehr aus Ex. 22, 24a als aus so mancher anderen Bestimmung des sogenannten Bundesbuches (Ex. 21—23) entstanden. — Es wäre auch gut gewesen, wenn der Vf. seine eigene Stellungnahme zur Zinsfrage kurz und präzis formuliert hätte. Sie scheint immerhin durchzuleuchten, wenn er z. B. S. 50 von einem „Gebrauchswert der Kapitalnutzung“ spricht, oder wenn er meint S. 74 (auch S. 96), das alttestamentliche Zinsverbot sei nur ein „praeceptum iudiciale“, das nur die wirtschaftliche Lage damaliger Zeit berücksichtigt und nur für dieselbe berechnet ist, und S. 75, das ganze Zinsverbot sei nicht ausschließlich, aber doch mehr als Liebespflicht wie als Rechtspflicht vom Gesetze aufgestellt worden. Es werden aber sicherlich viele damit nicht einverstanden sein. — Von diesen und ähnlichen Mängeln abgesehen, ist die Broschüre H.s der Beachtung aller interessierten, wissenschaftlichen Kreise zu empfehlen.

Graz. P. Meinrad M. Morard O. P., Lector.

16. ***Dr. Franz Feldmann,*** a. o. Professor der Theologie an der Universität Bonn: **Der Knecht Gottes** in Isaias Kap. 40—55. Freiburg, Herder, 1907. gr. 8⁰. VIII u. 205 S.

Das Ebed-Jahwe Problem gehört zu den schwierigsten alttestamentlichen Fragen. Es war gewiß ein guter Gedanke, dieses so schwierige und wichtige Thema auch auf katholischer Seite in einer eingehenden Monographie zu behandeln. Im 1. Kap. gibt der Vf. einen geschichtlichen Überblick über die Auslegung des Knechtes Gottes in der jüdischen und christlichen Exegese und behandelt im nächsten Kapitel die Echtheit der Ebed-Jahwe-Stücke (Is. 40—55), die er für exilisch hält und dem „Deuterojesaja“ zuerkennt. F. steht somit in der Literarkritik auf dem Standpunkte Hummelauers u. a., daß die neutestamentlichen Autoren hinsichtlich alttestamentlicher Autorenfragen sich der volkstümlichen Benennungen bedient und in literarkritischen Fragen nicht ein Wissen höherer Art als ihre Zeitgenossen gehabt hätten. Bekanntlich werden im N. T. Stellen aus dem „Deuterojesaja“ unter dem Namen des Propheten Isaias angeführt. Manche Exegeten gehen noch weiter und sprechen von einem „Tritojesaja“. Indes überzeugende Gründe konnten bis jetzt gegen die jesajaische Authentie des zweiten Teiles des Isaiasbuches nicht vorgebracht werden. — Im 3. Kap. bespricht F. den sonstigen Gebrauch des Namens Ebed-Jahwe im A. T., worauf er Kap. 4 zur eigentlichen Beweisführung übergeht: Der Knecht Gottes ist nicht das Volk Israel, er ist vielmehr eine individuelle, zukünftige Person, die den Beruf eines Propheten, Priesters und Königs hat, er ist der zukünftige Messias.

Dank gebührt dem Vf., daß er die alte traditionelle Deutung des Ebed-Jahwe bei Is. 40—55 auf den zukünftigen Messias mit so großer Sachkenntnis dargetan hat.

Wien. J. Döller.

17. *Vincenz Zapletal O. P.:* **Das Hohelied.** Kritisch und metrisch untersucht. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung, 1907. 8⁰. VII u. 152 S.

In erster Linie will der Vf. den hebräischen Text des Hohenliedes metrisch und kritisch behandeln. Darum wird der Wortlaut des Liedes der Lieder auch ausführlicher besprochen als sein mystischer Sinn. Zu dem Wortlaute des Buches bringt Z. verschiedene ägyptische und arabische Parallelen bei, um zu zeigen, daß nur die Idee des Hohenliedes, nicht jedes Wort allegorisch oder mystisch zu erklären sei. Mit Recht ist er davon abgegangen, Stichen, ja selbst ganze Strophen umzustellen. In der Frage nach dem Autor des Hohenliedes scheint Z. von der traditionellen Auffassung abzuweichen und dasselbe in eine spätere Zeit zu verlegen. Doch will er seinen Standpunkt in der Frage in einer besonderen Schrift darlegen. Das Metrum wurde m. E. wohl in den weitaus meisten Fällen richtig bestimmt. Nur hie und da regt sich der Zweifel, so im I. Kapitel, auf das ich mich beschränken will, über die Ergänzung des Wortes אני (5 b), die Trennung des Zeitwortes שׂמני von נטרה (6 b).

Zu 7, 3 möchte ich bemerken, daß bei dem Vergleiche des Bauches mit einem Weizenhaufen das tertium comparationis nicht bloß die Farbe, sondern auch die Rundung ist. Bei ʿAbid b. al-Abras finden wir den Vergleich mit einem Sandhaufen. Dem Beduinen liegt nämlich die Vorstellung vom Sande näher als vom Weizen (vgl. Jacob, Arabische Parallelen zum A. T., Berlin 1897, 22). Der Halbvers 4, 2 b scheint mir nicht klar genug erklärt zu sein. Der Ausdruck „Zwilling“ will wohl besagen, daß die oberen und unteren Zähne sich vollständig gleichen. „Keines ist unfruchtbar“, d. i. wenn die Braut einen Zahn verloren hat, so trat ein neuer an dessen Stelle. Der Sinn ist demnach: „Die Zähne sind ihr ganz und weiß“ (Haupt, Biblische Liebeslieder, Leipzig 1907, 83).

Referent kann Zapletals neueste Schrift allen, die sich für das Lied der Lieder interessieren, nur wärmstens empfehlen.

Wien. J. Döller.

18. *Dr. J. Bamberger:* **Die sozialpädagogischen Strömungen der Gegenwart.** (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 43, herausgeg. von Dr. Ludwig Stein.) Bern, Scheitlin, Spring u. Cie. 1906. gr. 8⁰. 95 S.

Nach einem historischen Rückblick auf die Entwicklung der Individual- und Sozialpädagogik vom Altertum bis zum Zeitalter Pestalozzis beleuchtet Bamberger die sozialpädagogischen Strömungen der Gegenwart. Hierbei muß er natürlich auch auf Otto Willmann Rücksicht nehmen. Er sagt von ihm: Willmann habe den sozialpädagogischen Standpunkt Dörpfelds nicht nur ins Katholische, sondern ins Ultramontane übersetzt. Er habe durch seine „Geschichte des Idealismus“ zur Genüge bewiesen, daß er mit Recht als eine Stütze des Klerikalismus gelten darf und betrachtet wird. Er

steht ganz auf dem Boden der Kirchenlehre. Es ist — nach Bamberger — klar, daß die Willmannsche Art von Sozialpädagogik in der Auslieferung der Schulen an die Kirche enden soll. . . . Na also, jetzt wissen wir's.

Wien. Seydl.

19. *Dr. Oskar Streintz:* **Wahrheit, Freiheit und Zweck in der Kunst.** Ein Vortrag. Graz, Selbstverlag des Verf., 1906. gr. 8⁰. (V u. 17 S.)

Streintz sagt gegen Schluß seines ernst durchdachten Vortrags zusammenfassend: „Es kann nur dann von wahrer und freier Kunst gesprochen werden, wenn unsere Idee für ein Werk übereinstimmt mit der Idee Gottes für dieses Werk und weiter, wenn die Inswerksetzung so gelungen ist, daß sie zur Vollendung des Gotteswerkes beiträgt und sich so gleichförmig an das Naturwerk Gottes angliedert. Den vorzüglichsten Zweck der Kunst erkennen wir in der Führung zur Vollendung. Vollendet soll das Werk vor allem an sich sein, sowohl der Idee wie dem Werke nach; zur Vollendung soll es, soweit es hierzu berufen ist, für das große Werk der Schöpfung beitragen; zur Vollendung soll es jenen führen, der auserkoren ist, es ins Werk zu setzen, und zur Vollendung soll es alle führen, für die es ins Werk gesetzt wurde."

Wien. Seydl.

20. *Christianus Pesch S. J.:* **Praelectiones dogmaticae.** T. II. ed. 3. De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. Freiburg, Herder, 1907. 386 S.

Wenn rasch aufeinanderfolgende Neuauflagen einen Wertmesser für ein Werk bilden, so gewiß vor allem in der theologischen Literatur. Die Dogmatik von P. Pesch hat sich rasch eingelebt, nicht zuletzt wegen der Fülle des gebotenen Materials und der Vorzüge der Darstellungsweise. Die dritte Auflage des 2. Bandes ist eine inhaltlich unveränderte. Wir verweisen darum auf unsere Bemerkungen in diesem Jahrbuch, Bd. XIV, S. 212—215 (1. Aufl.), die wir auch der neuen Auflage gegenüber aufrecht erhalten, und die eingehende Besprechung von Prälat Gloßner (2. Aufl.) in Bd. XV, S. 252—261.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

21. *Martin Meyer:* **Aphorismen zur Moralphilosophie.** Berlin u. Leipzig, Seemann Nachf. 8⁰. 297 S.

Aphorismen sind keine Form wissenschaftlicher Darstellung. Die vorliegenden bieten neben treffenden Blitzgedanken auch recht banale Bemerkungen, wie z. B. „in Wien ist alles K. K.".

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

Berichtigung

zu Bd. XXII dieses Jahrbuches.

In dem Artikel „Prof. Dr. Martin Fuchs und die thomistische Lehre von der Willensfreiheit“ ist ein sinnstörender Schreibfehler unterlaufen. S. 473 (Zeile vier von oben) muß es heißen: „Der Wille in actu primo proximo ist eben nichts anderes als der sich bereits zum Akt bewegende Wille, die Nichtsetzung des Aktes, oder die Setzung eines anderen wohl logisch, aber nicht psychologisch unmöglich, **und der gesetzte Akt** darum innerlich ebensowenig notwendig, als es eine kontingente Wahrheit sein muß, die mit notwendiger Konsequenz aus ihren Prämissen folgt.“

Desgleichen ist auf der nämlichen Seite (Zeile sieben von unten) das Wörtchen „wenn“ selbstverständlich zu streichen.

P. Hyacinth Amschl O. P.