Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 24 (1910)

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: 24.08.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *W. Pollack:* Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik. Berlin, F. Dümmler 1907.

Walter Pollack hätte seine Schrift entsprechend betitelt: Jenseits von Wahr und Falsch, Beitrag zu einer fröhlichen Wissenschaft.

Was versteht denn der V. unter seiner „Methodenpolitik"? Die Methodenpolitik beschäftigt sich mit der Frage, auf welchem Wege ein möglichst vorteilhaftes wissenschaftliches Arbeiten stattfindet." (S. 9.) Und da er das Thema nur in seiner Allgemeinheit betrachten will, gibt er ihm folgende Formulierung: „Welcher philosophischen Anschauung soll der Gelehrte im Augenblick des wissenschaftlichen Forschens zugetan sein?" (S. 10.) Und die wäre? „Wir wollen für eine Anschauung eintreten, die so weiten Raum bietet . . ., daß sich ihr jeder in jeder Richtung anzuschließen vermag." (S. 13.) Und was ist das für ein Raum, auf dem sich alle zusammenschließen sollen „zu einer einheitlich vorwärtsstrebenden wissenschaftlichen Gemeinschaft?" „Es gelingt uns, einen Raum zu schaffen, auf dem es kein Richtig und Falsch gibt." (S. 29.) Und wie gelingt ihm das? „In unserem Sinne erklären wir die letzten Sätze, auf denen wir fußen, als Sätze reiner Willkür, aber bewußter Willkür; auf sie gedenken wir ein System aufzubauen." (S. 15.) Warum hat aber seine bewußte Willkür gerade den Raum gewählt, auf dem es „kein Richtig und Falsch gibt"? „Es wäre eine unerträgliche Beschränkung wissenschaftlicher Forschertätigkeit, wenn man gezwungen wäre, von jener Voraussetzung als einer unumstößlichen auszugehen, daß eine objektive Wahrheit existiert." (S. 37.) „Die Wissenschaft ist nicht schlechtweg Forschung nach der Wahrheit." (S. 37.) „Das Resultat unseres Skeptizismus oder besser Kritizismus ist die Zurückdrängung der Wahrheitsfrage." (S. 30.) „Wie die Kunst den Glauben an die absolute Schönheit abgestreift hat, so muß es die Wissenschaft mit der Wahrheit halten." (S. 18.) — Rennt aber der V. damit nicht offene Türen ein? Hat denn die moderne „voraussetzungslose Wissenschaft" nicht schon längst mit der Voraussetzung einer objektiven Wahrheit gebrochen? „Zwar haben schon viele den Glauben an die absolute Wahrheit, wie sie früher herrschte, abgestreift, aber sie hielten an der alten Art des wissenschaftlichen Betriebes fest, und der metaphysische Geist trat allenthalben in den Vordergrund; nur anmerkungsweise, in Einleitung und Schluß oder in allgemeinen Erörterungen gab man der modernen Auffassung Raum. Indessen wird es nunmehr bei jedem Problem dringend erforderlich, die neuen Gedanken wahrhaft organisch aufzunehmen, das ganze bisherige Material mit Rücksicht auf sie umzuformen und jedes einzelne Element danach zu gestalten." (S. 38.) Die moderne Erkenntnistheorie

„hat die Fehlerquellen (!) menschlichen Erkennens entwickelt (!). Jetzt wird es Zeit, die neue Entdeckung zu verwerten, und zwar nicht bloß sie stellenweise auszunutzen, sondern systematisch auf sie aufzubauen.“ (S. 43.) So geht man „dem Relativismus und Subjektivismus mit offenen Armen entgegen“. (S. 38.) „Freilich bedarf es hier eines ganz erheblichen Kraftbewußtseins.“ (S. 27.)

Nachdem der V. seine Theorie als die Philosophie der wissenschaftlichen Forschung im allgemeinen empfohlen, verfolgt er sie alsdann in den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften weiter, um so „dieselben Gedanken mehrmals um ihre Achse schwingen zu lassen.“ (S. 23.)

Die gegenwärtige Zerfahrenheit auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bildet ihm einen willkommenen Anlaß, gerade in diesem Abschnitt sehr weitläufig und recht zudringlich für seine Theorie des Übermenschentums oder besser Untermenschentums zu plädieren. Auch in den Naturwissenschaften „ist alles Wirkliche in Hypothesen aufzulösen“. (S. 59.) „Man muß sich ‚der Tatsache‘ gegenüber in hohem Grade skeptisch verhalten“ (S. 60.) „Man stürze aber auch das Dogma der sogenannten Erfahrung.“ (S. 94.) „Wenn ich nach einem die Wissenschaft rechtfertigenden Ziele suche, muß ich unbedingt von der Nullität des bisher Gewonnenen ausgehen.“ (S. 92.) „Dann wird auch die vielfach auftretende Mißstimmung, mit der das Aufgeben bisheriger Theorien verbunden ist, verschwinden.“ (S. 93.)

„Auf dem Gebiete der sogenannten Geisteswissenschaften werden bereits seit einer Reihe von Jahren die Tendenzen unseres hypothetischen Perspektivismus energischer verfolgt.“ Er kann sich dementsprechend hier kürzer fassen. Nur die Rechtswissenschaft scheint ihm noch nicht kritisch genug zu sein. Er widmet ihr deshalb eine besondere Sorgfalt. Mit kluger Berechnung versucht er am Problem der juristischen Person seine Theorie zu „veranschaulichen“. — „Eine konsequent kritische Erkenntnistheorie muß zu der Einsicht in die Relativität unserer Innenwelt und in die Willkürlichkeit aller Grundlagen führen“ (S. 132.) „Eine vorurteilslose Betrachtung hat . . . die Auffassungsweise der Rechtsordnung so zu erforschen . . ., daß man wirklich alle die metaphysischen Hintergedanken (!), wie nur möglich, zu beseitigen bemüht ist.“ (S. 137.) „Die Rechtswissenschaft soll kritischer werden.“ (S. 139.)

Der letzte Abschnitt der Schrift trägt die Überschrift: „Psychologische Schilderung unserer Theorie bei Nietzsche.“ Dieses Kapitel muß zuerst gelesen werden. Alles Vorausgehende wird dann viel verständlicher.

Nach dem Gesagten sehen wir uns nicht veranlaßt, auf des Verfassers Theorie der „Gesichtspunkte“ und „der Kombination von Gesichtspunkten“, die eine „unendliche Gestaltung unseres Wissens“ zur Folge haben soll, weiter einzugehen, zumal der V. selbst dieses ganze „wissenschaftliche“ Treiben wiederholt als „Spiel“ bezeichnet. Ebenso dürfte es überflüssig sein, noch besonders hervorzuheben, daß die Arbeit wissenschaftlich absolut wertlos ist. Als Symptom dagegen im Auflösungsprozeß des modernen Geisteslebens verdient die Schrift eine ernste Beachtung. Und noch nach einer anderer Seite hin möchten wir sie — besonders manchen deutschen katholischen Gelehrten — empfehlen. Im „Vorwort“ nennt der V. auch den Namen des Herrn Geheimrat Prof. Dr. Eucken, dem er sich „in ganz besonders hohem Maße für so manche Anregung und Aufmunterung, sowie für das Interesse, das er in so liebenswürdiger Weise dieser Arbeit entgegengebracht hat“, verbunden erachtet. Ja, er will „gerade diejenigen Gedanken, welche Eucken der Philosophie zuschreibt, zur unmittelbaren

Grundlage aller Wissenschaft" (S. 30) machen. Also Dr. Rudolf Eucken und Fr. Nietzsche auf einer Linie! Der hochgefeierte Eucken — der Ausgangspunkt, der verachtete Nietzsche — der konsequente Endpunkt der modernsten Wissenschaft! Welch fürchterliche Ironie — der Konsequenz!

Zum Schlusse können wir eine Bemerkung dem V. gegenüber nicht unterdrücken. Er sagt: „Wahrheit muß durch Aufrichtigkeit abgelöst werden." (S. 18.) Diesem Satz bezw. Vorsatz ist der V. sicher untreu geworden, als er die Worte niederschrieb: „Allerdings muß die Tatsache, daß man sich in seinem Leben auch nur einmal einem Irrtum hingegeben hat, jeden wahrhaft wissenschaftlich denkenden Kopf aufs tiefste ergreifen." (S. 141.) Ein solches Gefühl ist mit der leeren, hohlen, abgelebten, blasierten Gemütsverfassung eines Übermenschen einfach unvereinbar.

Chieri (Torino), S. Domenico.

P. Antonius M. Rohner O. Pr.

2. I. *Salvatore Talamo:* **Il Concetto della schiavitù** da Aristotele ai Dottori Scolastici. Roma 1908.

II. *Giorgio del Vecchio:* **I presupposti filosofici** della nozione del diritto. Bologna, Zanichelli, 1905.

III. *Giorgio del Vecchio:* **Diritto e Personalità umana** nella storia del pensiero. Bologna 1904.

IV. *Giorgi del Vecchio:* **L'Evoluzione dell' Ospitalità.** Roma 1902.

I. „Der Begriff der Sklaverei von Aristoteles bis zu den Scholastikern" ist wohl das Beste, was über diesen wichtigen und schwierigen Gegenstand bisher geschrieben worden ist. Jedenfalls hat Mons. Salvatore Talamo damit ein Werk von bleibendem Werte geschaffen. Der V. findet sich in der Welt der Begriffe ebenso zurecht wie auf dem Gebiete der Geschichte. Er kennt Aristoteles, er kennt die hl. Väter, er kennt die Scholastik, besonders den hl. Thomas v. Aquin, wie kaum ein zweiter; es ist ihm aber auch kein geschichtlicher Faktor entgangen, der zur Entstehung und Entwicklung der Sklaverei das Seine beigetragen, beziehungsweise der Abschaffung derselben hemmend im Wege gestanden.

Daß Talamo in der Schule der Alten groß geworden, offenbart sich ganz besonders darin, daß er an keinem Punkte an der Oberfläche kleben bleibt. Den Phrasen ist er abhold. Er gräbt in die Tiefe und bleibt doch immer klar. Die langjährigen vergleichenden Studien des V. über die klassische Philosophie der Griechen und die Scholastik des Mittelalters — schon vor 30 Jahren hat der V. eine Schrift unter dem Titel: „l'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia" veröffentlicht — ließen zum voraus ein gereiftes Urteil über die Stellung des hl. Thomas zur aristotelischen Auffassung der Sklaverei erwarten.

Mit dem Begriffe der Erbsünde fehlte Aristoteles die Einsicht in den tiefsten Grund der Sklaverei. Daraus erklärt es sich, daß der große Denker sich nicht über die damals herrschende Theorie des Staates und der Familie zu erheben vermochte. Die entsetzlichste sittliche und geistige Entwürdigung der Sklaven faßte er als Naturnotwendigkeit auf. Die vielen Zweifel, Unsicherheiten und Widersprüche jedoch, die sich in seinen

Ausführungen über die Sklaverei finden, zeigen doch wieder, daß dieser herrliche Geist sich in seinen Abirrungen nicht wohl fühlte.

Erst Christus, der sich zum Sklaven gemacht, um aus den Sklaven der Sünde die große Familie der Freien Gottes zu bilden, sprach das erlösende Wort, setzte die befreiende Tat.

Der V. will keine Verteidigung des Christentums schreiben, und doch gestaltet sich das Buch zu einer glänzenden Verherrlichung der katholischen Vergangenheit. Es kommt ihm nicht so sehr darauf an, zu zeigen, daß die Aufhebung der Sklaverei das Verdienst des Christentums ist. Das ist ja selbstverständlich. Er führt uns vielmehr in streng wissenschaftlicher Form in die Art und Weise ein, in der das Christentum diese Aufgabe erfaßt und durchgeführt hat. Erlösung der Menschheit von der Sklaverei der Sünde, Wiederherstellung des individuellen und sozialen Lebens in der Liebe und durch die Liebe, — das ist das Programm, das Christus und seine Apostel verkündet, auf dessen energische Durchführung die hl. Väter durch Wort und Beispiel drangen, und dessen Verwirklichung die Zeit der Scholastik — wiederum durch Lehre und Tat — auf alle Kreise menschlicher Lebensbetätigung auszudehnen versuchte.

Christus ist kein sozialer Reformer gewesen im heutigen Sinne des Wortes. Aber er hat die Freiheit der Kinder Gottes gepredigt und brüderliche Liebe und Demut und Opfer gelehrt und geübt, und mit der Ausbreitung dieses neuen Lebens mußte das alte Institut der Sklaverei in seinen Fundamenten zusammenbrechen.

In diesem Sinne haben die hl. Väter weiter gearbeitet. Allerdings hat die Sklaverei in der Geschichte der Völker zu tiefe Wurzeln gefaßt, als daß sie ohne Revolutionen mit einem Male hätte ausgerottet werden können. Aber die Väter der Kirche haben der alten Welt mutig den neuen Geist entgegengestellt und durch praktische Arbeit den Sklaven Recht um Recht zurückerobert.

In der gleichen Bahn bewegte sich die Arbeit der Scholastiker. Und sie haben für ihre Zeit nicht weniger geleistet als die hl. Väter für die ihrige („mi pare potersi affermare che l'opera dei dottori scolastici nell' argomento da me trattato non sia stata da meno di quella dei padri della Chiesa" pg. 250). Der Beweis für diese Behauptung bildet den Glanzpunkt der ganzen Schrift.

Dieser gewaltigen christlich-sozialen Reform der Menschheit von innen nach außen, dieser einzigartigen, christlichen „Revolution ohne Revolution" vermögen unsere modernen sozialen Reformer kein Verständnis abzugewinnen, da sie nur äußere und äußerliche Reformen kennen, die notwendig zu Reaktionen und Revolutionen führen müssen.

Allen, die sich in der Frage der Sklaverei ein gründliches Urteil bilden wollen, können wir das Buch angelegentlichst empfehlen. Aber auch diejenigen, die sich mit christlicher Sozialpolitik beschäftigen, können aus dem Buche vieles lernen. Es kostet 6 Lire.

II. Ist ein absoluter, alles wirkliche und mögliche Recht umfassender Rechtsbegriff möglich? Wenn ja, — welche methodischen Bedingungen sind erforderlich, um eine derartige, allgemeingültige Rechtsdefinition aufstellen zu können? Diese beiden Fragen wollen die vorliegenden „philosophischen Voraussetzungen des Rechtsbegriffes" lösen. Das Werk ist als Vorstudie zu einer weiteren Schrift: „il concetto del diritto" gedacht.

Von einer endgültigen, einwandfreien Antwort auf die Frage: Was ist das Recht? hängt nach dem V. Sein oder Nichtsein der Rechtsphilosophie ab. Mit der Philosophie des Rechtes aber steht oder fällt auch die ganze Rechtswissenschaft (Jurisprudenz). Damit ist die Notwendigkeit und mit der Notwendigkeit auch die Möglichkeit einer unveränderlichen Rechtsidee gegeben.

Der Skeptizismus, der aus der Gegensätzlichkeit verschiedener Rechtsanschauungen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten auf die Unmöglichkeit eines einheitlichen Rechtsbegriffes schließen will, wird allein schon durch die geschichtliche Tatsache widerlegt, daß in der Geschichte regelmäßig auf die Periode des Skeptizismus eine Periode rüstigen, systematisierenden Arbeitens folgte. Somit läßt der menschliche Geist die Antwort der Skeptiker nicht als das letzte Wort gelten.

Muß vielleicht die Idee des Naturrechtes, die in der Geschichte der Rechtsphilosophie eine so bedeutende Rolle spielt, als höchste und letzte Definition des Rechtes angesehen werden? Der V. tritt zwar entschieden für das Naturrecht ein; aber es kann — meint er — doch nicht eine erschöpfende Definition des Rechtes darstellen. Eine solche muß nämlich alle wirklichen und alle möglichen Rechtsbehauptungen zu umfassen imstande sein. Das Naturrecht aber beschränkt sich auf eine bestimmte Ordnung von Rechtssätzen. — Aus dem nämlichen Grunde lehnt der V. den Versuch ab, eine allgemeingültige Rechtsdefinition auf jene Grundsätze des Rechtes, die mehr oder weniger Gemeingut aller Nationen sind („le idee uniformi nel diritto dei varî popoli" pg. 44), aufbauen zu wollen.

Mit besonderer Vorliebe untersucht sodann der V. die in der Geschichte der Philosophie immer wiederkehrende Auffassung, wonach ein periodisches Auf und Nieder, Vorwärts und Rückwärts, Aufblühen und Abwelken der Nationen das allgemeine, unveränderliche Gesetz der Geschichte, mithin auch der Rechtsgeschichte sein soll. Im Namen des Fortschrittes aber weist der V. diese Anschauung ab.

Die Beziehungen zwischen dem Recht und den geschichtlichen Verhältnissen — wobei auf die „historische Rechtsschule" besondere Rücksicht genommen wird — bilden endlich den Gegenstand der eingehendsten Untersuchung. Der moderne Relativismus und Positivismus, der das Erbe der historischen Rechtsschule übernommen hat, und der kein Recht, sondern nur Rechte kennt, wird als „eccesso di reazione antifilosofica" (pg. 98) bezeichnet. Soweit der erste Teil.

Der zweite Teil der Schrift gibt die Antwort auf die Frage: Wie ist ein Rechtsbegriff möglich? Der V. stellt sich auf den Standpunkt des rationalistischen Subjektivismus, den er auf folgende Weise zu rechtfertigen sucht: Der alte Idealismus hat den Rechtsbegriff mit dem Rechtsideal verquickt. Dadurch konnte er den Tatsachen nicht gerecht werden. Die Reaktion war unausbleiblich. Sie kam denn auch im Positivismus. Dieser hat aber mit dem Ideal auch den Begriff, mit dem Vollkommenen auch das Allgemeine verworfen. Der moderne Idealismus mußte also in erster Linie Begriff und Ideal (Recht und Moral) trennen, um so die Bedürfnisse des Geistes und die Tatsachen der Geschichte in Einklang bringen zu können. Diese Scheidung hat aber kein moderner Idealist in so meisterhafter Weise vollzogen wie Kant. In der „forma Kantiana", die der V. forma substantialis (!) nennt, sieht er somit die Lösung seines Problems: Wie ist eine sich gleichbleibende Begriffsbestimmung des Rechtes möglich? „Il parallelismo trascendentale tra le idee e i fatti" bildet die notwendige philosophische Voraussetzung des Rechtsbegriffes.

Der Hauptfehler des ganzen Buches scheint uns in der mangelhaften Unterscheidung zwischen zwei grundverschiedenen Fragen zu liegen. Die eine Frage lautet: Welches sind die Bedingungen, die das Zustandekommen eines Begriffes möglich machen, bezw. worin besteht das Wesen eines Begriffes? Diese Frage ist erkenntnistheoretischer, bezw. logischer Natur. Eine andere Frage ist: Wie und wo ist die Einheit zu finden, auf die die ganze Manigfaltigkeit des Rechtes zurückzuführen ist? Diese Frage ist metaphysischer Natur. Indem der V. diese beiden Fragen und ihre Lösungen zusammenwirft, hat er die ganze Metaphysik in Erkenntnistheorie aufgelöst und ein mehr als zweideutiges, logisches Gebilde an die Stelle der metaphysischen Wirklichkeit gesetzt. Alle übrigen Fehler und Irrtümer des Buches — und es sind deren sehr viele, worunter die hauptsächlichsten: Trennung der Moral vom Rechte, Nebenordnung des Natur- und des positiven Rechtes, statt Über- und Unterordnung derselben, phrasenhaftes Übertreiben des modernen ziel-, plan- und maßlosen Fortschrittes, ungeklärtes Hin- und Herpendeln zwischen dem Nominalismus und dem extremen Realismus — sind Folgen dieses Grundfehlers, der indessen mit dem Standpunkte des V. von selbst gegeben ist.

Es ist sehr zu bedauern, daß Del Vecchio nicht mit dem nämlichen Geschick und der nämlichen Selbständigkeit, mit denen er dem Skeptizismus und Positivismus entgegentritt, auch den eigenen Standpunkt prüfte, d. h. die Geschichte jener Bewegung studierte, die zum Abfall von der alten Philosophie führte.

Die herrlichen Worte des hl. Augustinus: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, die der V. an den Anfang des zweiten Teiles seiner Schrift stellte, und die er im Sinne der Kantschen Philosophie zu deuten scheint, können als Richtschnur nur für jenes Studium gelten, das die Wahrheit liebt und die Wahrheit sucht und die Wahrheitsfrage nicht fortwährend verlegen umgeht. Denn alles Kämpfen und Ringen und Suchen und Sehnen des hl. Augustinus standen im Dienste der Wahrheit.

Die Ausstattung des Buches ist glänzend. Beinahe als ein Wunder aber möchte man es bezeichnen, daß in allen deutschen Zitaten — und unter den 196 zitierten Autoren sind über 70 deutsche Namen vertreten — nicht ein einziger Druckfehler wahrzunehmen ist.

III. Wie gründlich Del Vecchio den Geist der Kantschen Philosophie in sich aufgenommen hat, zeigt noch klarer als das eben besprochene Werk die Antrittsvorlesung, die er am 9. Januar 1904 an der Universität Ferrara über die „Beziehung zwischen dem Recht und der Persönlichkeit in der Geschichte der Philosophie“ hielt. Das Schriftchen kann als Programm des V. angesehen werden.

Im klassischen Altertum — so führt der V. aus — ging der Mensch mehr oder weniger im Staate auf. Die Person als solche war also im Grunde rechtlos.

Das Christentum machte in seinen ersten Anfängen einen schwachen Versuch, die Würde des Menschen zu heben und ihm damit auch die gebührende Stellung dem Rechte gegenüber anzuweisen. Der Begriff des Übernatürlichen aber ließ diesen Keim nicht zur Entfaltung kommen. Der Glaube an einen außer und über dem Menschen liegenden Lebenszweck, der einer außer und über dem Menschen stehenden Kirche ihre Entstehung gab, konnte den Gedanken an die absolute Autonomie des Menschen, in der allein der absolute Wert der Persönlichkeit besteht, nicht aufkommen

lassen. Mit der Gebundenheit der Persönlichkeit aber war auch der Rechtsbegriff ein gebundener.

Die Wiederanknüpfung an das klassische Altertum im Zeitalter des Humanismus brachte die europäische Menscheit wieder zur Besinnung. Was die vorhergehenden Jahrhunderte der Kirche verbunden, mußte nun in schwierigen und langwierigen Kämpfen wieder getrennt werden. Loslösung der Religion von jeder außer und über dem Menschen stehenden göttlichen Autorität, Loslösung der Philosophie von der Theologie, Loslösung der Moral von der Religion, Loslösung des Rechtes von der Moral, Loslösung des Staates von der Kirche, Loslösung des Individuums von der Gesellschaft durch Erklärung der absoluten Souverainetät des Individuums dem Staate gegenüber im modernen Rechtsstaat, — dieser „processo di emancipazione dello spirito" und „trionfo della ragione e della personalità umana" (pg. 13), diese Zurückführung des Rechtes „alla sostanzialità giuridica dell' individuo" (pg. 22) charakterisiert die moderne Zeit. Ihr Philosoph ist Kant, der alle von der Auktorität Gottes losgesprengten Theorien mit der Souverainetät der Persönlichkeit verknüpfte. Die Philosophie Kants bietet den wirksamsten Schutz gegen die immer mehr überhandnehmende Anarchie im Denken und Leben.

Wir dagegen meinen: Die Anarchisten dürften für ihr praktisches Programm kaum eine passendere theoretische Grundlage finden als die in dieser Schrift entwickelten Gedanken des Herrn Prof. der Rechtsphilosophie an der Universität Ferrara.

IV. „Die Entwicklung der Gastfreundschaft" bildet den Inhalt eines weiteren Broschürchens des nämlichen, unermüdlichen Verfassers. Sie ist, wie das Vorausgehende nicht anders erwarten läßt, ganz im liberalen Geiste geschrieben. Del Vecchio scheint weder von der Theorie noch der Praxis der Gastfreundschaft im Mittelalter je etwas gehört zu haben. Für die Religion, die doch den Hauptfaktor in der Geschichte der Gastfreundschaft darstellt, besitzt der V. kein Verständnis. Echt liberale Sophistik hilft ihm über den Widerspruch hinweg, daß die Gastfreundschaft, die doch aus einer edleren Auffassung des Menschen entspringt, mit der Herrschaft des Liberalismus, der zum erstenmal den Wert der Persönlichkeit entdeckt haben will, verschwindet. Er meint nämlich, die Gastfreundschaft habe heutzutage, namentlich in den Städten, deshalb ihren Sinn verloren, weil die geklärte und vertiefte liberale Auffassung der humanitas dem Fremden den Charakter der peregrinitas genommen habe.

In Wahrheit ist das Verschwinden der Gastfreundschaft in der heutigen Zeit die notwendige Folge der liberalen Entwürdigung des Menschen. Denn „wo die Menschen namenlos, — sinnen, bauen, kämpfen, laufen, — jeder eine Nummer bloß", da ist Gastfreundschaft ein Ding der Unmöglichkeit, weil in dem zusammengewürfelten Menschenhaufen jeder einzelne jedem einzelnen fremd geworden ist.

Chieri (Torino). P. Antonius M. Rohner O. Pr.

3. *U. Holzmeister* S. J.: 2 Cor. 3, 17. **Dominus autem Spiritus etc.** Eine exegetische Untersuchung mit einer Übersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle. Innsbruck, Rauch, 1908. gr. X 8⁰ und 109 S.

Vorl. Schrift ist sozusagen ein Musterstück exegetischer Einzeluntersuchung und darum ebenso interessant wie lehrreich. Sie behandelt eine unscheinbare und doch hochwichtige Bibelstelle, die in alter Zeit als Beweis für die Gottheit des Hl. Geistes galt, von der prot. Kritik als Waffe gegen das Trinitätsgeheimnis gebraucht wird. Verf. gibt zuerst die verschiedenen Texterklärungen von den Vätern bis zur Gegenwart, prüft dann aufs sorgfältigste die Worte *κύριος* und *πνεῦμα* in Zusammenhang und Bedeutung und gelangt zum Resultat, daß unter *ὁ κύριος* nicht Christus, sondern Gott zu verstehen und *τὸ πνεῦμα* als der Hl. Geist zu erklären sei. Nach H. erscheint der Hl. Geist an dieser Stelle als der n. t. Gesetzgeber und Urheber der n. t. Freiheit und wird darum von Paulus hier erwähnt. Der Beweis für seine These ist dem Verf. u. E. gut gelungen.

Wien. Dr. Theodor Innitzer.

4. *Hildebrand Höpfl* O. S. B.: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. (Bibl. Studien XIII, 2. Heft.) Freiburg, Herder, 1908. 8⁰, X u. 126 S.

In vorl. Arbeit bietet H. einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Vulgata im 16. Jahrhundert. Er führt uns aus ungedruckten Quellen die Bemühungen langjähriger Arbeit eines gelehrten römischen Theologen zur Rechtfertigung des Vulgatatextes gegenüber den Angriffen der im Titel genannten Humanisten vor, aus denen statt kurzer textkritischer Anmerkungen ein groß angelegter Kommentar zu den Evangelien der Apostelgeschichte, der Apokalypse und Teilen der katholischen Briefe erwuchs, dessen 13 Quartbände Manuskript aber merkwürdigerweise ungedruckt blieben. Die interessante Studie stellt kurz dar das Leben Sirlets, Entstehung, Zweck der Annotationen, die kritischen Prinzipien des Gelehrten, seine Polemik gegen Erasmus, sein textkritisches Verfahren und einige Proben aus seinem Werke. Gegenüber Sirlets staunenswerter Erudition und Gründlichkeit, verbunden mit echt kirchlichem Sinne und tiefer Frömmigkeit, zerrinnt der „kritische" Nimbus des Erasmus sozusagen in ein Nichts; in den meisten seiner gegen Er. festgehaltenen Lesearten muß ihm die moderne Kritik recht geben! Möchte H. dieser so verdienstlichen Hilfsarbeit zur Revision des offiziellen Vulgatatextes auch bald, wie er S. 119 verspricht, eine vollständige Darstellung der Arbeiten Sirlets folgen lassen!

Wien. Dr. Theodor Innitzer.

5. P. *Sadoc Szabó* O.P.: **Albert Ehrhards Schrift: „Katholisches Christentum und moderne Kultur“.** Ein Beitrag zur Klärung der religiösen Frage der Gegenwart. Graz 1909, Ulr. Moser. 8⁰ VI, 208 S.

In der Kirchheimschen Verlagsbuchhandlung (Mainz und München) ist als 6. Bändchen der Sammlung „Kultur und Katholizismus“ eine Schrift A. Ehrhards erschienen, welche den Titel trägt: „Katholisches Christentum und moderne Kultur“. Als Titelbild ist der Schrift eine kleine Reproduktion des Overbeckschen Bildes: „Der Bund der Religion mit den Künsten“ beigegeben; gewidmet hat sie Ehrhard seinem Freunde, dem nunmehr verstorbenen k. k. Hofrat Dr. Pernter, Direktor der metereologischen Zentralanstalt in Wien, „dem hervorragenden Naturforscher und treuen Sohn der katholischen Kirche, in Liebe und Dankbarkeit“. Im Vorwort bemerkt Ehrhard: seiner Schrift liege der Vortrag zugrunde, welchen er zu Berlin am 27. Nov. 1906 auf Ersuchen des Komitees populärwissenschaftlicher Vorträge auf katholischer Grundlage gehalten hat. Er habe den Vortrag teils im Anschluß an seine Schrift: „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“, teils in Weiterführung des dort eingenommenen grundsätzlichen Standpunktes zu einer kleinen Abhandlung erweitert, die geeignet erschien, der Sammlung: „Kultur und Katholizismus“ als Programmskizze einverleibt zu werden. Ehrhard hofft, seine Schrift „möge zur Verständigung und Milderung der Gegensätze zwischen Söhnen derselben Zeit das Ihrige beitragen“.

Die gute Absicht des namhaften Gelehrten wird niemand in Abrede stellen. Daß seine Schrift aber unwidersprochen bleiben werde, hat er nicht erwartet; tatsächlich scheint sie jedoch weniger beachtet worden zu sein als das Buch „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“.

Der vor kurzem zum Rektor der neuorganisierten Dominikaneruniversität in Rom ernannte ehemalige Provinzial der österr.-ungarischen Ordensprovinz und Lektor der Theologie in Graz, P. Sadoc Szabó, wollte der neuen Schrift Ehrhards eine literarische Besprechung in einer Fachzeitschrift widmen. Von berufener Seite ward ihm aber der Rat erteilt, die Besprechung als selbständige Schrift herauszugeben. Diese Besprechung ist zu einem Buch geworden, das, wie leicht begreiflich, über Ehrhards Schrift (92 Seiten kleines Format) bedeutend an Umfang hinausgeht.

Der Kritiker betont in der Vorrede, daß wir es mit der Schrift Ehrhards und nicht mit seiner Person zu tun haben. Dies sei der Grund gewesen, warum er mit Veröffentlichung seiner Kritik gewartet habe, denn bald nach Erscheinen der zu besprechenden Schrift habe Ehrhard bedeutende literarische und persönliche Schwierigkeiten zu überwinden gehabt; diese Lage Ehrhards habe er nicht erschweren wollen; auch würde eine objektive Würdigung der Kritik damals beeinträchtigt worden sein. Szabó will dem wissenschaftlichen Rufe Ehrhards, den er als historischer Forscher genießt, nicht nahetreten; in der besprochenen Schrift hat aber Ehrhard das theologische, speziell das dogmatische Gebiet betreten, auf welchem er nicht Fachmann ist.

Ferner gibt der Kritiker gern zu, daß Ehrhards Äußerungen auch in einem anderen Sinne gedeutet werden könnten, als er (Szabó) es tut, weil es Ehrhard bei aller Gewandtheit des Ausdruckes an Präzision des Inhalts und an jener Deutlichkeit fehle, welche man besonders in prinzipiellen Fragen beanspruchen kann und muß; und da nach Ehrhards eigener Bemerkung die Frage, ob der Katholizismus der modernen Kultur wider-

spricht, eine Lebensfrage für Millionen Menschen ist, wäre gerade hier die größte Klarheit des Inhaltes und Genauigkeit der Worte erforderlich. Werde ein Autor in den ersten prinzipiellen Fragen mißverstanden, so könne die Schuld nicht den Kritiker allein treffen. — Der Kritiker will demnach die Schrift Ehrhards „Katholisches Christentum und moderne Kultur" theologisch untersuchen. Er hält es für die Pflicht der katholischen Theologie, die Behauptungen Ehrhards, die in fesselnder Form und im Tone der Überzeugung auftreten und wegen ihrer Zweideutigkeit und Unklarheit besonders für die angehenden Theologen eine Gefahr bedeuten, in ihren Prinzipien und Folgerungen zu beleuchten; aber nicht nur ungenaue und unklare Ansichten finden sich in Ehrhards Schrift, sondern auch unwahre. Als Gegenschrift einer populärwissenschaftlichen Abhandlung will auch Szabós Buch in ähnlichem Gewande auftreten, ohne einen äußeren wissenschaftlichen Apparat heranzuziehen. Leider konnte das Buch nicht mehr, wie der Autor wünschte, umgearbeitet werden, so daß es in der vorliegenden Form kaum für den gleichen Leserkreis wie Ehrhards Schrift wirken kann. Die Lehrsätze und Entscheidungen der Kirche, welche zum Beweise seiner Entgegnungen dienen, hat Szabó als Fußnoten beigegeben, aber nur im lateinischen Text. Der Kritiker betont hierbei, daß damit keineswegs eine Beschuldigung ausgesprochen werden solle, als ob Ehrhard die den kirchlichen Lehrsätzen entgegenstehenden Behauptungen subjektiv gelehrt habe oder diese nicht selbst verwerfen würde. — Man wird also dem Kritiker nicht vorwerfen können, daß er bei seiner Entgegnung Person und Sache nicht peinlich auseinanderhalten wollte.

Wir können hier auf die einzelnen Punkte der Gegenschrift Szabós nicht näher eingehen; nur die wichtigsten Ausstellungen an Ehrhards Schrift seien angedeutet.

Sehr unklar und mehrdeutig ist Ehrhards Definition der Kultur; sie ist ihm nur subjektives Produkt der in uns grundgelegten Kräfte, ausschließliches Resultat der eigenen Tätigkeit, Entwicklung der Bedürfnisse des eigenen Wesens vom rein naturalistischen Standpunkt, mit Außerachtlassung, ja unter Ausschließung des Übernatürlichen (Offenbarung, Erlösung, Gnade). — Unter Religion scheint Ehrhard nichts anderes zu verstehen als „das Bedürfnis, in eine geistige ethische Lebensgemeinschaft mit dem Wesen zu treten, das der Mensch in irgendeiner Weise als den lebendigen Urquell und vollkommenen Inhaber der Ideale des Wahren, Guten und Schönen selbst erkennt und sich vorstellt". Die Religion ist ihm nur der „Abschluß des ganzen, herrlichen Kulturgebäudes", nicht auch Fundament desselben. — Das moderne Geistesleben ist nach E. charakterisiert durch seine empirische und historische Forschungsarbeit, welche losgelöst ist von „bestimmten philosophischen Voraussetzungen und Grundanschauungen"; die modernen philosophischen Systeme hingegen sind ihm „nur zeitgeschichtliche und persönliche Erscheinungen, in welchen kein Grundfaktor des modernen Geisteslebens liegt." — Als „ein Beispiel unter hundert", welche für die Freunde der modernen Kultur einen Stein des Anstoßes bilden, bezeichnet E. den 80. Satz des Syllabus von 1864, „dessen Beurteilung bei den Katholiken selbst kontrovers" sei. Um den Freunden der modernen Kultur ihre Vorurteile gegen den Katholizismus zu benehmen, müsse man — glaubt E. — im kath. Christentum unterscheiden „zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen absolut gültigen und zeitgeschichtlich bestimmten Elementen". Dazu müsse noch die Unterscheidung zwischen Amt und Person treten; hierin erblickt E. „den einzigen Weg, auf dem die Behauptung eines inneren Widerspruches zwischen Katholizismus und moderner Kultur mit innerem Rechte und

wirksamem Erfolg entkräftet werden kann". — „Das Wesen des Katholizismus darf nicht", sagt ferner E., „an dem Maßstabe einer bestimmten Wirklichkeitslage der kath. Kirche beim Ausschlusse aller ihrer übrigen Lebensperioden gemessen werden, weil es sich in ihrer ganzen Geschichte offenbart und auswirkt, seit den Tagen der christlichen Urkirche, deren berechtigte Nachfolgerin (!) sie ist, bis zur Gegenwart und bis ans Ende der Zeiten."

Früher hatte E. erklärt, die Religion sei wenigstens „der Abschluß des ganzen Kulturgebäudes"; bei der Erörterung aber über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Katholizismus und moderner Kultur scheidet er unerwartet das religiöse Gebiet von vornherein aus mit der Begründung: „Die moderne Kultur besitzt ja gar keine ihr eigentümliche religiöse Kraft"; „sie lehnt nicht bloß den Katholizismus ab, sondern auch die übrigen Gestaltungen des Christentums"; also, folgert E., steht die moderne Kultur nicht im „spezifischen Gegensatz zum kath. Christentum". — Eine andere sonderbare Folgerung zieht E. aus dem Vaticanum: „Zwischen dem kath. Dogma und den Resultaten der Natur- und Geschichtsforschung kann kein Widerspruch entstehen, solange weder die Grenzen des Dogmas noch diejenigen der Natur- oder Geschichtswissenschaft überschritten werden." — Ebenso frappiert der Schluß: „Die modernen Ethiker lehnen die christliche Moral überhaupt ab. Sie stellen sich nicht in Widerspruch zur Kirche, weil ihre Einwände und Anklagen zu einer tieferen Ergründung und Darlegung der Erhabenheit und Kraft der christlichen Sittenlehre nötigt." (Sic!) — Weil es also, wie E. meint, keinen grundsätzlichen Gegensatz gibt zwischen moderner Kultur und kath. Christentum, folgert er weiter: „Die moderne Kultur kann ihren unharmonischen Aufbau durch Wiedereinsetzung der sittlichen Lebensgüter in ihre überragende Stellung korrigieren, ohne etwas von ihren gesunden und berechtigten Grundkräften zu verlieren." „Die kath. Kirche", meint E., „verlangt von der modernen Welt (nur?) die Rückkehr zur theistischen Weltanschauung und zu einer intensiveren Pflege des sittlich-religiösen Lebens." Nicht die moderne Kultur in ihrem Wesen sei demnach Schuld an dem (tatsächlichen) Gegensatz zwischen ihr und dem Katholizismus, sondern nur einzelne Vertreter ihrer Schwächen; die Frage aber, wie diese letzteren „zur Überwindung ihrer irrigen Anschauungen und verfehlten Lebensgrundsätze gelangen können, ist viel zu kompliziert, um hier behandelt werden zu können". Und doch war diese Frage der Anlaß zu E.s Schrift! — Während E. die moderne Kultur und ihre Anhänger völlig in Schutz nimmt, findet er auf katholischer Seite eine doppelte Schuld: Pharisäismus und die ablehnende Stellung vieler Katholiken gegenüber den profanen, weltlichen Kulturgebieten.

Um die Versöhnung des Katholizismus mit der modernen Kultur herbeizuführen, stellt E. an den ersteren folgende Anforderungen: 1. „Der Katholik ist verpflichtet, an der Erfüllung aller heutigen Lebensaufgaben treu und tatkräftig mitzuarbeiten; ja die Katholiken sollen die führende Stellung im modernen Kulturleben einnehmen." 2. „Zu der abstrakt-spekulativen Betrachtungsweise muß die empirisch-historische hinzutreten, die verlangt, daß alle wissenschaftlich festgestellten Tatsachen erkannt und anerkannt werden." „Neuthomismus und Neuscholastik genügen nicht, um zu einer allseitigen Würdigung der Ergebnisse der modernen Forschungsarbeit zu befähigen." „Der Fortschritt des katholischen Geisteslebens besteht in der Befriedigung der neuen Geistesbedürfnisse." „Nicht bloß die grundsätzliche Ablehnung dieser Forderung (nach Befriedigung der neuen Geistesbedürfnisse), auch ihre ungenügende Wahrnehmung würde

genügen, um eine Krisis des kath. Geisteslebens hervorzurufen, aus der es ohne Zweifel nicht als Sieger hervorginge." Also Freiheit der Wissenschaft und Forschung!

Aus dieser Skizze von Ehrhards Hauptgedanken geht hervor, daß sein Unternehmen, den Katholizismus mit der modernen Kultur zu versöhnen, als inhaltlich und methodisch verfehlt bezeichnet werden muß, wie P. Szabó in einem Überblick am Schlusse seiner Gegenschrift darlegt. Inhaltlich: Ehrhard ist ein Anhänger der modernen empirisch-historischen Schule, welche die geschichtliche Forschung frei erklärt von „bestimmten philosophischen Grundanschauungen und Voraussetzungen", also eine „voraussetzungslose", ganz unabhängige Wissenschaft sein will. (Hierin findet Ehrhard auch den spezifischen Charakter der modernen Kultur.) Dadurch setzt er sich aber (unbewußt) in Gegensatz zu den Prinzipien des kath. Christentums. Dieses selbst erscheint nach Ehrhards Äußerungen nur als eine besondere Gestalt eines allgemeinen Christentums, nicht anders wie der Protestantismus, nur daß der Katholizismus „alle Früchte des Glaubens- und Liebeslebens der ersten Christenheit festgehalten hat". Nach Ehrhard existiert keine fertige Kirche; unsere Auffassung der Kirche könne daher nur eine zeitgeschichtliche sein. Um nun die moderne Kultur mit der Kirche zu versöhnen, müsse man (glaubt Ehrhard) alles Unwesentliche und Zeitgeschichtliche (das näher zu bezeichnen er leider unterlassen hat) vom kath. Christentum ausscheiden, besonders müsse man dieses vom Mittelalter loslösen (d. h. von der Scholastik). — Methodisch ist Ehrhards Unternehmen verfehlt, denn er beachtet nicht, daß die Frage, welche er beantworten will, vor allem eine theologische und zwar zunächst eine dogmatische ist; die Kundgebungen der Päpste, welche zuerst, ja einzig berufen sind, diese Frage zu beantworten und es auch unzweideutig und wiederholt getan haben (besonders in den zwei Syllabus von 1864 und 1907), werden völlig ignoriert. Ehrhards Versöhnungsversuch ruht also nicht, wie er glaubt, auf katholischer Grundlage.

Der Kritiker hebt dann noch hervor, was gut ist an Ehrhards Schrift: vor allem die Absicht und das Streben, die Welt aus ihren Irrtümern zu retten, dem Katholizismus größeren Einfluß auf die gebildeten Kreise zu sichern; ferner daß Ehrhard die Notwendigkeit der historischen Studien neben der spekulativen Erfassung des Offenbarungsinhaltes betont und alles Wahre und Gute, auch in der modernen Kultur, anerkennt. — Am Ende seines Buches gibt Szabó die richtige, katholische Lösung auf die Frage nach der Vereinbarkeit der modernen Kultur mit dem katholischen Christentum.

Im ganzen und großen erklären wir uns mit den Ausführungen P. Szabós voll einverstanden. Nur scheint er uns mitunter doch etwas allzustrenge vorzugehen. Denn wie der Kritiker selbst zugibt, will Ehrhard durch seine Schrift womöglich die der Kirche fremd oder feindselig gegenüberstehenden Gebildeten gewinnen oder wenigstens günstig auf sie einwirken; es ist daher sehr begreiflich und an sich gewiß löblich, daß E. konziliant und schonend auftreten will. So ist z. B. sein Ausdruck „innerlich unberechtigt" doch wohl nur eine Umschreibung des strengeren Wortes „falsch" oder „unwahr". Und wenn Ehrhard sagt: „Die Diesseitsmoral hat die Probe ihrer Leistungsfähigkeit noch zu bestehen," so meint er damit wohl offenbar: sie wird und kann diese Probe nie bestehen. Wenn an der guten Absicht eines Autors nicht gezweifelt werden darf, so erfordert es das Bestreben, ihm gerecht zu werden, seine Ausführungen im nächstliegenden und günstigeren Sinne auszulegen (wie es P. Szabó im ganzen und großen auch gegenüber Ehrhard tut); dies hindert dann freilich nicht

zu bemerken, daß eine Äußerung, so wie sie vorliegt, an sich auch in einem anderen ungünstigen oder nicht zu billigendem Sinne verstanden werden könne.

Da Herr P. Szabó in seiner Vorrede bedauert, daß sein Buch nicht mehr umgearbeitet werden konnte, so wünschen wir, daß durch eine neue Auflage der verdienstvollen Arbeit seine Aufklärung weiteren gebildeten Kreisen zugänglich wird, um so ihren Zweck noch besser zu erreichen: zur Klärung der religiösen Frage in der Gegenwart beizutragen.

Seckau. P. Augustin Egger O. S. B.

6. *Lud. Wouters* C. SS. R.: **De Systemate morali dissertatio ad usum scholarum composita.** Gulpen (Holland) 1909, M. Alberts. 40 S.

Für den Schulgebrauch bestimmt, weist die vorliegende Schrift des bekannten Vorkämpfers des Äquiprobabilismus erfreulicherweise die Eigenschaften auf, die wir von einem Schulbuche mit Recht erwarten: der Stand der Frage wird deutlich auseinandergelegt, die vorzutragende Lehre genau fixiert, ihre Beweise werden knapp und klar vorgelegt, die Gegengründe ohne Abschwächung mitgeteilt und streng sachlich gewürdigt. So stellt sich die kurze Abhandlung als gute Einführung in das Moralsystem des hl. Alfonsus dar und sei darum bestens empfohlen.

Rom. Dr. Heinrich Kirfel.

7. Dr. *Franz X. Pölzl:* **Das Matthäus-Evangelium.** (Biblische Zeitfragen.) Herausgeg. von Nikel und Rohr. 2. Folge, Heft 8/9. Münster, Aschendorff 1909. gr. 8⁰, 58 S.

Im Rahmen der genannten populärwissenschaftlichen Sammlung will vorl. Heft aus der Feder des Wiener Altmeisters der Exegese über die wichtigsten Einleitungsfragen zum ersten kanonischen Evangelium orientieren. Es geschieht mit der dem Verf. eigenen bekannten Gründlichkeit und Klarheit.

Nach Besprechung der Berufung, Abstammung, des Namens, der Lebensverhältnisse und des Lebensendes des hl. Matthäus legt eine übersichtliche Analyse das Sondergut, Eigenart und Zweck des 1. Evangeliums dar. Im 3. Abschnitt behandelt Verf. dann die Zeugnisse des kirchlichen Altertums für die Authentizität und Echtheit der Schrift, im 4. Abschnitt das besonders wichtige Papiaszeugnis, welches die Frage nach dem apostolischen Ursprung wie auch die damit verknüpfte Frage nach der Originalsprache des Evang. mit autoritativer Gewißheit beantwortet. Resultat: Das Evang. wurde vom Apostel Matthäus u. zw. ursprünglich hebräisch verfaßt, aber schon anfangs des 2. Jhdts. war davon eine griechische Übersetzung vorhanden. Die beiden letzten Abschnitte belehren dann noch über die inneren Echtheitsgründe und den Zweck des Evang. wie die Zeit der Abfassung (ca. 42 n. Chr.). — Den zahlreichen gewesenen Hörern Pölzls wird die lehrreiche Schrift zugleich alte Erinnerungen an die Studienjahre wecken.

Wien. Dr. Innitzer.

8. P. *Salesius Elsner* O. F. M.: **Die deutsche Frauenwelt im Mittelalter.** Regensburg, Manz 1910.

Diese mit warmer Begeisterung gegebene kulturgeschichtliche Monographie dankt ihre Eignung als Volksbuch der Hervorhebung des Nachahmenswerten, der Kritik des Schlechten in den mittelalterlichen Zuständen; besonders wertvoll sind die Hinweise auf Parallelen in der Jetztzeit, die oft gleichartige Probleme schlechter löse als jene durch den einen lebendigen Glauben zur Einheit verbundene Gesellschaft. Die geradezu wissenschaftliche Gründlichkeit, das Zurückgehen auf die literarischen und künstlerischen Denkmäler, sowie die gewählte, Anstößiges zart umschreibende Form machen es zu einem wertvollen Bildungsmittel der Jugend, sei es in der Schülerbibliothek, sei es als Hilfsmittel für den Geschichts- und Deutschunterricht.

Wien. Dr. Joseph Morr.

9. *Albert Lauscher:* **Friedrich Nietzsche.** Kritische Studien. Essen (Ruhr), Fredebeul u. Koenen, ohne Jahr! [1909]. 172 S.

Lauschers wertvolle Arbeit ist aus einer Reihe von Vorlesungen hervorgewachsen, in denen er darauf ausging, die leitenden Ideen der Nietzscheschen Philosophie klar herauszustellen und vor allem den einheitlichen Zielgedanken aufzuzeigen, der die auf den ersten Blick in bunter Wirrnis daliegenden Gedankenmassen zur Einheit zusammenschließt.

Man pflegt unsere Gegenwart als das Zeitalter der Naturwissenschaften zu charakterisieren. Tatsächlich hat im 19. Jahrhundert der Materialismus seine Triumphe gefeiert und Darwins Lehre die weitesten Kreise für sich gewonnen. Die vollständige und bedingungslose Einordnung des Menschen in das Ganze der Naturdinge, wie sie Darwins Lehre konsequent zu Ende gedacht mit sich bringt, bedeutet eine Verkleinerung und Degradierung des Menschen. Dieser Gedanke lastete auf Nietzsches Seele mit zermalmender Schwere, und darum wollte er ihn überwinden und zwar gerade durch die darwinistische Theorie, die ihn geboren. Ist Entwicklung die Tendenz, die alles Lebende beherrscht, warum sollte beim Menschen die Entwicklung haltmachen? Über den Menschen hinaus müssen wir dem „Übermenschen" zustreben, dem großen, dem höheren Menschen, der mitleidlos über alles hinwegschreitet, was sich ihm in den Weg legt. Größe ist Härte, das ist die falsche Schlußformel, zu der Nietzsches Philosophie führt. Der höhere Mensch ist nicht der harte Gewaltmensch, vor dem die anderen zittern, sondern der edle Mensch, dessen Herz Gottes- und Nächstenliebe durchglüht, zu dem die anderen in Verehrung aufschauen.

Dies einige Gedanken aus Lauschers lesenswerten kritischen Studien.

Wien. Seydl.

10. *E. Dürr:* **Einführung in die Pädagogik.** Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908. XII u. 276 S.

Dürrs Einführung in die Pädagogik will die Grundbegriffe, mit denen die pädagogische Forschung zu arbeiten hat, darstellen. Sie untersucht zunächst Wesen und Aufgabe der Pädagogik (S. 1—16), beleuchtet

dann die Methoden derselben (S. 17—35), entwickelt eine pädagogische Wertlehre (S. 36—81), um schließlich eingehend die Psychologie der Erziehung darzulegen (S. 82—276). Ein Pendant zu diesem letzten und umfangreichsten Stück der Dürrschen Einführung bildet die „Pädagogische Psychologie", die L. Habrich vom Standpunkte christlicher Philosophie anschaulich dargestellt hat (3. Aufl., Kempten u. München 1908). Sie sei bei dieser Gelegenheit in Erinnerung gebracht.

Seydl.

11. *Franz X. Eggersdorfer:* **Der heilige Augustinus als Pädagoge** und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung (Straßburger Theol. Studien, VIII, 3 u. 4). Freiburg, Herder 1907. XIV u. 238 S.

Ich habe über Eggersdorfers prächtigen Beitrag zur patristischen Pädagogik in den Wiener „Christlich-pädagogischen Blättern" (30. Jahrgang, Nr. 12, S. 302—310) eingehend berichtet und will mich daher an dieser Stelle kurz fassen.

Augustins eigener Bildungsgang wird uns bei Eggersdorfer vorgeführt und dann Augustin als Jugendbildner. In Augustins Pädagogik sind zwei Perioden zu unterscheiden, deren zeitliche Grenze etwa die Übernahme des bischöflichen Amtes bezeichnet. In der ersten Periode spricht Augustin über die Bildungsfragen als Philosoph und neuplatonischer Mystiker, in der zweiten behandelt er die Erziehungsprobleme seiner Zeit als Theolog und Bischof, also vom seelsorglichen Standpunkt. In einem Schlußabschnitt betrachtet Eggersdorfer Augustins Einfluß auf die Pädagogik der Folgezeit.

Sein Vorgehen ist historisch-genetisch. Sein Streben geht dahin, die Entwicklung in den pädagogischen Ansichten und Bestrebungen des Kirchenvaters darzutun. Eine systematische Zusammenstellung der augustinischen Erziehungsideen hat Rudolf Gerg (Die Erziehung des Menschen nach den Schriften des hl. Augustinus, Köln 1909) versucht. Beide Arbeiten ergänzen sich gegenseitig; beide sind tüchtige Leistungen, wie schon aus dem Umstande hervorgeht, daß sie beide von der Münchener theologischen Fakultät mit einem Preise gekrönt wurden.

Seydl.

12. **Die Urgeschichte der Menschheit nach der Hl. Schrift.** Konferenzen gehalten in der Hof- und Domkirche zu Graz von P. Reginald Schultes O. P. Graz, Moser 1908.

Diese für die gebildeten Stände berechneten Lehrvorträge behandeln einen überaus wichtigen und zeitgemäßen Gegenstand weit eingehender und gründlicher, als es im Religionsunterrichte geschehen kann, in populärwissenschaftlicher Form, in durchweg klarer, einfacher Sprache, ohne oratorische Ausschmückung.

Die Urgeschichte der Menschheit hat der Autor in 10 Konferenzen vorgeführt: 1. Der Ursprung unserer Seele. 2. Der Ursprung des ersten Menschen. 3. Das erste Weib. 4. Die erste Ehe. 5. Das Paradies. 6. Die erste Versuchung. 7. Die erste Sünde. 8. Schuld und Strafe. 9. Erbsünde. 10. Das erste Evangelium. In der Einleitung bespricht der

Verfasser die Bedeutung der Frage über den Ursprung der Menschheit. — Die angeführten 10 Kapitel enthalten nicht nur die geoffenbarte Lehre über die Uranfänge und den ersten Zustand der Menschheit, wobei sich der Autor besonders auf St. Augustin und St. Thomas von Aquin stützt, sondern es werden auch die hauptsächlichsten Einwürfe der Glaubensfeinde (zumal der Evolutionisten) ruhig geprüft und treffend widerlegt, unter Zitierung der hervorragenderen darüber näher sich verbreitenden Werke und Schriften. Regelmäßig knüpft der Konferenzredner eine sittliche Folgerung an, z. B.: 3 Prinzipien zur Frauenfrage, der religiöse Charakter der Ehe.

Für Seelsorger, Katecheten, Vereinspräsides bilden diese Konferenzvorträge über die Urgeschichte der Menschheit ein wertvolles Arsenal, aber auch für den gebildeten Laien, der heutzutage so oft in die Lage kommt, seine eigene Glaubensüberzeugung und auch die anderer verteidigen zu müssen. — Nur einmal will uns eine Erklärung nicht zusagen. Bei Besprechung der ersten Versuchung meint der Autor (S. 89): „Eva gibt die richtige Antwort.“ Das „Handbuch zur biblischen Geschichte“ von Schuster-Holzammer (6. Auflage) hingegen bemerkt: Eva hätte sich mit der Schlange gar nicht einlassen sollen; denn sie konnte, ja mußte wohl schon an der ersten Frage der Schlange — in welche, wie auch P. Schultes hervorhebt, keck und verwegen die Lüge sich gemischt hat — erkennen, daß es sich um eine Versuchung zum Ungehorsam gegen Gott handle. Durch ihre Antwort ist Eva in die Versuchung eingetreten, was auch dadurch bestätigt wird, daß sie das Gebot Gottes übertritt, indem sie behauptet, Gott habe verboten den Baum (der Erkenntnis) auch nur zu berühren, als ob sie das Gebot fast als hart kennzeichnen wollte. Uns scheint die Erklärung des „Handbuchs z. bibl. Gesch.“ richtiger und für die Anwendung auf das Verhalten bei Versuchungen weit fruchtbarer als die Erklärung unseres Autors.

Unter vereinzelten Druckfehlern sind uns als störend aufgefallen: S. 8 muß es heißen: Darum lehnen auch die besonneneren Forscher die abstrusen Theorien Häckels rundweg ab. S. 34: Abhängigkeit (statt: Anhängigkeit). S. 48: Gen. 2, **23**—24. S. 76: Eph. 4, 23—24. S. 117: Joh. 1, **29**.

Seckau (Steiermark). P. Augustin Egger O. S. B.

13. *Dr. Paul Heinisch:* Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit. Münster i. W., Aschendorff 1908. 8⁰. VIII u. 158 S. (I. Bd. 4. Heft der alttestamentlichen Abhandlungen, herausgeg. v. Prof. Dr. J. Nikel.)

Der Verfasser gibt in der Einleitung einen historischen Überblick über die Behandlung der Frage und spricht über die Bildung und den Glauben des Autors des Buches der Weisheit, dann untersucht er, in wieweit Lehren der vorsokratischen Philosophen, Platos, des Stoizismus und Epikureismus und schließlich Lehren der jüdisch-griechischen Philosophie in unserem Buche enthalten sind, um dann die Ergebnisse seiner Forschung kurz zusammenzufassen. Das Thema ist interessant, weil Katholiken wie Protestanten lange Zeit hindurch der Ansicht waren: Der Verfasser des Buches der Weisheit habe sich in griechischer, vorzüglich aber platonischer Philosophie geschult, habe aber, wie Ewald sich ausdrückt, „im Lichte der griechischen Bildung und Weisheit die Wahrheiten des Alten Testamentes nur desto heller erkannt und desto höher schätzen gelernt, ohne deshalb

zu verachten, was die griechischen Weisheitsschulen Gutes und treffend Scheinendes brachten." Ob diese Ansicht tatsächlich berechtigt ist, untersucht Dr. Heinisch in seiner Schrift.

Das Buch der Weisheit, welches in den griechischen Handschriften, in alten Übersetzungen und bei einigen Vätern „Weisheit Salomos" betitelt ist, wird nur gewohnheitsgemäß nach dem königlichen Sänger Israels benannt, wie schon Augustinus und Hieronymus bemerken. Im Mittelalter und auch noch später haben einige Rabbiner und Theologen an dem salomonischen Ursprung der Schrift festgehalten, doch ist diese Ansicht jetzt allgemein aufgegeben worden (S. 1). Auch über die Abfassung in griechischer Sprache, für die schon Hieronymus eintrat, ist man jetzt einig. Die Entstehungszeit dürfte, wie die meisten annehmen, 150—50 v. Chr. sein. Als Ort der Entstehung gilt jetzt allgemein Ägypten und wahrscheinlich Alexandria oder die nächste Umgebung dieser Stadt, in der die griechische Wissenschaft blühte (S. 2). Der Erste, der die griechische Philosophie in unserem Buche verwertet fand, ist Eichhorn, der viele Entlehnungen aus Platos Lehren zu entdecken glaubte (S. 5 f.). Andere bringen einen Zusammenhang mit Philo, Grimm mit Plato und Philo, Pfleiderer mit Heraklit heraus (S. 6 ff.). Die Neueren sind meist der Ansicht, der Verfasser unseres Buches sei Eklektiker, der das für seine Zwecke Brauchbare verschiedenen Systemen entnahm, dabei aber wichtige Glaubenslehren der jüdischen Religion aufgab. Von den katholischen Exegeten glaubten Welte und Gutberlet, Anklänge an Philo zu finden, jedoch keine dogmatische Irrtümer. Langen weist die Annahme philonischer Einflüsse zurück (S. 8). Zschokke folgt in der Erklärung philosophischer Stellen Gutberlet, geht aber auf unsere Frage nicht näher ein. Als eine Spezialuntersuchung will Menzels Schrift: Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomos (Halle 1889) gelten. Diese Abhandlung verwirft Heinisch als völlig wertlos; erstens sind Menzels Vorstudien ganz ungenügend, dann trifft man so viele Mißverständnisse, daß man erklären muß, der Autor war unfähig, in dieser Frage ein Urteil abzugeben (S. 9 ff.).

Nach Heinisch gehörte der Verfasser des Buches der Weisheit den gebildeten Schichten der alexandrinischen Juden an. Neben seinem formvollendeten Stil, der wohllautenden Sprache sprechen besonders die Verse 17—20 des 7. Kapitels dafür, wo er den Besitz griechischer Wissenschaften dem König Salomo zuschreibt:

„Denn Gott hat mir die irrtumslose Kenntnis der Dinge verliehen (*τῶν ὄντων γνῶσιν:* Philosophie, Metaphysik),
so daß ich das System der Welt und die Kraft der Elemente kenne (Naturphilosophie, Kosmologie),
Anfang und Ende und Mitte der Zeiten (Chronographie, Geschichte),
Wandel der Sonnenwenden und Wechsel der Jahreszeiten,
Den Kreislauf der Jahre und die Stellung der Gestirne (Astronomie),
Die Natur der Tiere und die Triebe der wilden Tiere (Zoologie),
Die Gewalt der Geister und die Gedanken der Menschen (Psychologie),
Die Verschiedenheit der Pflanzen und die (Heil)Kräfte der Wurzeln (Botanik und Medizin)."

An verschiedenen Stellen sieht man die Vertrautheit des Autors mit griechischer Sitte und Anschauung (S. 12). Er ist aber auch ein begeisterter Anhänger seiner Religion. Häufig verwendet er Ausdrücke, Wendungen und Schilderungen aus der Heil. Schrift (S. 13). Er hat eine hohe Meinung vom Judentum, vermeidet es aber, seinen Glauben mit griechischer Philosophie zu verquicken (S. 14). Schon aus dieser Stellung können wir von vornherein schließen, daß der Verfasser des Buches der Weisheit nicht

übermäßig darauf Gewicht gelegt hat, die einzelnen philosophischen Systeme eingehend kennen zu lernen und philosophische Werke zu studieren (S. 15).

Pfleiderer meinte, eine eingehende Bekanntschaft unseres Autors mit Heraklit nachweisen zu können, die zwar vielfach zu einer Ablehnung der Ideen des Ephesiers, ja zu offenem Widerspruch gegen sie geführt habe, aber doch nicht ohne Einwirkung auf seine eigenen Anschauungen geblieben sei. Die Möglichkeit, daß seine Lehren dem Verfasser unseres Buches bei seiner griechischen Bildung nicht fremd geblieben sind, müssen wir zugeben. Doch sind tatsächlich berechtigte Gründe für Pfleiderers Ansicht vorhanden? Heraklit erblickt in dem unaufhörlichen Wechsel der Dinge, in der Unbeständigkeit alles Sichtbaren das allgemeinste Weltgesetz. *Πάντα ῥεῖν εἶναι δὲ παγίως οὐδέν.* Nichts bleibt, was es ist; alles geht in sein Gegenteil über. Da dieser Umwandlungsprozeß nie stille steht, so besteht das Werden in einem fortwährenden Hin- und Herwogen zwischen Gegensätzen (S. 18). Da sich nun im Buche der Weisheit zahlreiche Gegensätze finden, so hat nach Pfleiderer der dunkle Ephesier die Abfassung dieser Partien, besonders Kap. 16 und 17, inspiriert. Aber gerade solche Gegensätze, wie sie da vorkommen, Gott straft die Ägypter und beschützt Israel beim Auszug, das Schicksal der Guten und Bösen und ähnliches weisen viele Stellen der Heil. Schrift auf, ohne daß deshalb jemand da eine Abhängigkeit von Heraklit herausbringen wollte (S. 19). Diese Gegensätze treten übrigens gleichzeitig zutage, während Heraklit den Übergang eines Zustandes in einen anderen im Auge hat. Das Gleiche gilt auch von dem Bilde des Töpfers, das sowohl der Ephesier wie auch unser Autor gebraucht (S. 20). — Das Wesen aller Dinge, der Urstoff, welcher in seinen Veränderungen allem Existierenden zugrunde liegt, ist nach Heraklit das Feuer. Es bleibt sich aber nicht gleich, sondern verwandelt sich. Aus dem Feuer wird Wasser, aus dem Wasser Erde (S. 21). Wenn nun alles Gegensätze in sich trägt, sodaß „der Streit das Recht der Welt, der Vater und König aller Dinge ist", so finden sich alle Gegensätze doch wieder zur Einheit zusammen. Dieses göttliche Gesetz, welches alles beherrscht, heißt weltregierende Weisheit, Logos, Zeus, die Gottheit und die ist wie der mit dem Feuer identisch. Feuer und Logos ist ein und dasselbe weltbildende Element[1] (S. 22). Mit diesen Worten ist aber schwer zu vereinbaren, wenn Heinisch (S. 23) das Urfeuer Heraklits als materiell und ohne Intelligenz und Bewußtsein faßt.[2] Die Stelle „die

[1] Windelband sagt in seinem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" (4. Aufl., Tübingen 1907, S. 30 f.): „Wenn aber Heraklit die Welt für ein ewig lebendiges Feuer, das Feuer also für das Wesen aller Dinge erklärte, so versteht er unter dieser *ἀρχή* nicht einen alle seine Verwandlungen überdauernden Stoff, sondern eben die züngelnde Verwandlung selbst, das Auf- und Abschweben des Werdens und Vergehens . . . Dieser Wechsel vollzieht sich nach bestimmten Verhältnissen in einer immer sich gleich bleibenden Reihenfolge. Dieser Rhythmus des Geschehens (das, was spätere Zeiten die Gesetzmäßigkeit der Natur genannt haben) ist also das einzig Dauernde; er wird von Heraklit als das Geschick (*εἱμαρμένη*), als die Ordnung (*δίκη*), als die Vernunft (*λόγος*) der Welt bezeichnet."

[2] Willmann, Geschichte des Idealismus I[2] (Braunschweig 1907) S. 218: (Die alten Philosophen) „suchen das All-Eine, von dem alles ausgeht und in das alles wieder zurückkehrt. Wie ihre Vorgänger, fassen sie es als göttlich und natürlich, als geistig und körperlich zugleich . . . Die Dinge sind ihnen ein *θεῖον*, der Stoff ist ihnen beseelt und begeistet, und der Geist stofflich, mit dem gangbaren Ausdrucke Hylozoismus ist ihre Lehre ganz wohl bezeichnet."

Weisheit ist ein Abglanz des ewigen Lichtes" (7, 26) wird wegen des Ausdruckes φῶς ἀΐδιον von Pfleiderer als eine israelitische Version und Verfeinerung des heraklitischen πῦρ ἀείζωον betrachtet. Doch ist der Ideenkreis unseres Autors, der den Ausdruck nur vergleichsweise gebraucht, ein ganz anderer, abgesehen davon, daß die Bezeichnungen nicht übereinstimmen (S. 23). Auch die Stellen über Weltharmonie, über Philosophie des Lebens- und Todesrätsels, Mysterien bieten, wie Heinisch feststellt, keinen einzigen stichhaltigen Grund dafür, daß der Autor von Sapientia Salomonis mit der Philosophie des dunklen Ephesiers — und sei es auch nur oberflächlich — bekannt gewesen wäre (S. 24 ff.). Weil der Verfasser der Weisheit eine Reihe von Attributen wie λεπτός fein beilegte, so fragte man sich, ob nicht Anaxagoras, der den Gegensatz zwischen Geist und Materie auf das entschiedenste betonte, vielleicht durch die Schrift περὶ φύσεως eingewirkt habe. Doch könnte der Ausdruck auch einfach aus der Popularphilosophie entnommen sein (S. 32). Interessant ist, daß sich eine Anlehnung an die Erzählung des Prodikos vom Herkules am Scheidewege, welche Xenophon uns in den Memorabilien bietet, im Buche der Weisheit findet. Es lassen sich zahlreiche Beispiele anführen (S. 33):

Mem. II, 1, 22. Die personifizierte Tugend ist »schön anzusehen und edel von Natur" (εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει).	Sap. 8, 2, 3 heißt es von der Weisheit: Ich (Salomo) bin ein Liebhaber ihrer Schönheit geworden. Ihren edlen Ursprung tut sie kund (ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς. εὐγένειαν δοξάζει).
§ 23 sagt die Tugend: Ich verkehre mit Göttern und den guten Menschen.	Sap. 8, 2, 3 . . . sie lebt mit Gott zusammen und der Herr des Alls liebt sie.

Heinisch meint sogar, daß der alexandrinische Jude Xenophons Memorabilien selbst gelesen habe (S. 32 ff.).

Über sechzig Seiten seiner Schrift widmet Heinisch dem Verhältnis unseres Autors zu Plato. Ausführlich behandelt er die Ansichten beider über die Weisheit, die Materie, das Verhältnis von Leib und Seele, die Unsterblichkeit und die Präexistenz der Seele (S. 35—99). Die eingehenden Untersuchungen der angeblichen Parallelen ergeben nur sehr wenige berechtigte Resultate. Zwei Beispiele mögen genügen (S. 35). Nachdem bereits Grimm darauf hingewiesen hatte, daß die Beschreibung der göttlichen Weisheit Sap. 7, 23—30 mit Plato Kratylos 413 Ähnlichkeit zeige, glaubte Pfleiderer den zwingenden Beweis dafür erbringen zu können, daß unser Autor in jener Stelle von Plato beeinflußt sei, so zwar, daß ihm die Kratylosstelle als Quelle vorgelegen und er derselben seine Ausdrücke und Wendungen nachgebildet habe. Heinisch untersucht nun nach Sinn und Zusammenhang die Stelle und kommt zum Schlusse (S. 40): „Man könne nicht nachweisen, daß der Verfasser Platos Lehre wirklich studiert, am allerwenigsten, daß er sich mit dem Kratylos eingehend beschäftigt habe." Auch in der Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele soll der Autor Platoniker sein. Nach Plato stehen, wie Ideenwelt und Körperwelt, so auch Leib und Seele im schroffsten Gegensatze. Da die Seele des Menschen aus einem reineren Leben in das irdische eingetreten ist, hat sie zum Körper keine ursprüngliche Beziehung. Der Leib erscheint daher als ein Gefängnis und eine Fessel der Seele, als das Grab des höheren Lebens. Auf diesem Gegensatz zwischen beiden beruht die trichotomische Teilung des Menschen in Leib, unvernünftige Seele (ψυχή), bestehend aus dem θυμός (muthaften) und dem ἐπιθυμητικόν (begehrlichem Seelenteil), und

vernünftige Seele (*νοῦς*), die präexistiert. Wenn es nun im Buch der Weisheit 9, 15 heißt: „Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist", so finden viele Exegeten hier den platonischen Gedanken ausgesprochen, daß der Körper für den Geist ein Kerker, eine Last sei, welche ihn niederdrücke und seinen Aufschwung hindere (S. 51). Nachdem bereits Grimm die Ähnlichkeit unserer Stelle mit Plato Phaedo 81 C zeigte, wollte Pfleiderer nachweisen, daß sich der Hagiograph mit Bewußtsein in seinen Aussagen an jene Platostelle angeschlossen habe (S. 52). Wir lesen im Buche der Weisheit 9, 15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα*, und bei Plato Phaedo 81 C: *ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο* (sc. *τὸ σωματοειδὲς*) *οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον.* In den beiden Stellen stimmen drei charakteristische Worte überein; überdies ist nach Pfleiderer in dem unmittelbar vorhergehenden Satze des Phaedon das *πολυφροντίδα* der Sapientia enthalten: (*ἡ ψυχὴ*) *διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε* (*τὸ σῶμα*) *ξύμφυτον.* Doch gerade in dieser Stelle entfernt sich der Hagiograph weit von dem griechischen Philosophen in der Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele. Bei dem Autor von Sapientia Salomonis stehen 9, 15 *ψυχή* und *νοῦς* parallel und sind identisch, so daß hier die Dichotomie des Menschen ausgesprochen wird (S. 52). Während Plato den Körper als den Sitz der Leidenschaften, des Bösen betrachtet, spricht der Verfasser des Buches der Weisheit nur aus, daß der Mensch schwach sei und in seinem Streben nach dem Himmlischen der göttlichen Hilfe bedürfe (9, 5, 13—19). Wie können wir nun die große Ähnlichkeit dieser Stellen erklären? Wir müssen eine Anlehnung zugeben. Der vom Hagiographen zum Ausdruck gebrachte Gedanke gibt zwar nicht die Auffassung Platos von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele wieder, ist aber der Form nach griechisch-philosophisch. Damit ist indes noch nicht gesagt, daß unser Autor den Phaedo selbst gelesen habe, weil dieser Dialog überhaupt, wie ganz besonders dieser Satz oftmals von Prosaschriftstellern, ja auch von Dichtern übernommen wurde (S. 53). Solange müssen wir festhalten, daß der Autor diesen Satz Platos sich aus populärwissenschaftlichen Abhandlungrn angeeignet habe, bis wir nachweisen können, daß er die klassischen philosophischen Schriften wirklich studiert und aus diesen seine philosophischen Kenntnisse geschöpft habe (S. 54).

Den nächsten Abschnitt seiner Arbeit (S. 99—120) widmet Heinisch dem Stoizismus und Epikureismus, wobei er bei ersterem sich mit der Weisheit, der göttlichen Vorsehung und den Kardinaltugenden eingehender beschäftigt. Die Stoiker schlossen aus der Zweckmäßigkeit der Welt auf eine Vernunft, die den trägen und an sich unbeweglichen Stoff zum Kosmos geformt habe. Der Logos oder, was dasselbe ist, die Gottheit bildet aber nicht allein die Welt, sondern er hält sie fortwährend in Ordnung, beherrscht sie und regiert sie (S. 99). Diese Zweckmäßigkeit in der Welt erklärten sie durch die Allgegenwart des Logos, die sich durch die ganze Materie erstrecke (*διήκειν* und *διέρχεσθαι*). Diesem Gedanken gibt der Dichter Aratos Ausdruck:

μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί
πᾶσαι δ' ανθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα
καὶ λιμένες, πάντη δε Διὸς κεχρήμεθα πάντες.

Nun sagt der Autor von Sap. Sal., daß die Weisheit oder ihr Geist sich durch alles erstrecke, alles durchwaltend und durchdringend: „Die

Weisheit durchdringt alles und geht durch alles hindurch wegen ihrer Reinheit (*διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων* 7, 24). Sie erstreckt sich von einem Ende zum andern mit Kraft und durchwaltet alles wohl (*διατείνει καὶ διοικεῖ* 8, 1). Gott durchwaltet das All (*διοικῶν τὰ πάντα* 15, 1). Aus diesen Stellen schließt man, daß der Verfasser des Buches der Weisheit die platonisch-stoische Lehre von der Weltseele, dem Logos, übernommen und einem modifizierten stoischen Pantheismus gehuldigt habe (S. 100 f.). Doch — man muß wohl unterscheiden zwischen dem Gedanken des Hagiographen und der Form, in die er denselben kleidet. Sagt ja selbst der Heidenapostel auf dem Areopag: „In ihm (Gott) leben wir, bewegen wir uns und sind wir (Apg. 17, 28)“, Worte, die jeder Pantheist benutzen könnte; aber deshalb ist Paulus noch lange kein Pantheist! Jesus Sirach gebraucht die Wendung *τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός* (הוא הכל 43, 27). Dieser Satz lehrt aber keinen Pantheismus, sondern stellt alles Existierende als Werk Gottes, das von ihm durchwaltet wird, hin (S. 101). Eine vernünftige Exegese ergibt, daß im Buch der Weisheit keine Stellen pantheistischen Inhaltes vorkommen, wenn man auch zugeben muß, daß einzelne häufig gebrauchte Wendungen der stoischen Philosophie in unser Buch übergegangen sind. Trotz alledem gerät aber der Schriftsteller nicht mit dem alttestamentlichen Glauben in Widerspruch (S. 105). Da aber diese Wendungen das Gemeingut aller Gebildeten war, können wir, wie Heinisch an einem Beispiel treffend nachweist, mit voller Berechtigung annehmen: Diese Wendungen haben nicht den Sinn, in dem sie das stoische System gebrauchte. Aus den Ausdrücken wie *ἀπόῤῥοια* und *φιλανθρωπία* sehen wir, daß sich der Autor gegen die treibenden Ideen seiner Zeit nicht abschloß; aber einen tiefer gehenden Einfluß haben sie nicht ausgeübt (S. 107 ff.). Der stark betonte Vorsehungsglaube unseres Buches soll gleichfalls auf den Stoizismus hinweisen (S. 109). Doch beim stoischen System ist ein Wunder ausgeschlossen. Ferner kennen wir zahlreiche Gründe, weswegen der Verfasser so nachdrücklich an die göttliche Vorsehung erinnert, wie der Abfall vieler Juden vom Glauben, die Bedrückung der Treugebliebenen (S. 112). Im Buche der Weisheit werden auch die vier Kardinaltugenden aufgezählt (S. 113): „Und wenn jemand Gerechtigkeit liebt, so sind ihre (der Weisheit) Mühen Tugenden; denn sie lehrt gründlich Mäßigkeit und Einsicht, Gerechtigkeit und Mannhaftigkeit, was ja das Nützlichste im Leben für den Menschen ist (8, 7).“ Und da sie der Autor der Sapientia auf die Weisheit als ihre gemeinsame Quelle zurückführt, so glauben manche, hier einen Einfluß der Stoa annehmen zu müssen. Doch ist, wie Heinisch an einem Beispiel aus dem apokryphen 4. Makkabäerbuch nachweist, kein stichhaltiger Grund dafür vorhanden, weshalb man behaupten könnte, der Verfasser des Buches der Weisheit habe sich an unserer Stelle an ein bestimmtes philosophisches System angelehnt oder sich mit einem solchen näher beschäftigt (S. 114). — Im zweiten Kapitel des Buches der Weisheit werden die abtrünnigen Juden sprechend eingeführt; ihre Lebensanschauungen und Grundsätze sind diese: „Mit dem Tode ist alles vorbei (21, 5), daher wollen wir das Dasein genießen (6—9) und jene verfolgen, welche anders denken und handeln (10—20).“ Das klingt wie Epikuräismus. Doch diese jüdischen Freigeister waren nicht Epikuräer, philosophische Spekulation lag ihnen fern; von ihrem materialistischen Standpunkte aus lehnten sie wohl den Glauben an ein höheres Wesen und die Vorsehung ab, sahen alles als durch Zufall entstanden an, aber sie schlossen sich keinem philosophischen System an. Auch bei ihnen dürfte sich die Erfahrung bestätigt haben, daß das Maß an wahrer wissenschaftlicher Bildung im umgekehrten Verhältnis steht

zu dem Verlangen und Haschen nach niederen, materiellen Freuden und Vergnügungen (S. 115 ff.).

Von der jüdisch-griechischen Philosophie (S. 120—150) hebt Heinisch in seiner Arbeit vier Punkte hervor: die Lehre von Gott, die Weisheit, die ethischen Anschauungen und die Allegoristik. Der Hauptvertreter dieser philosophischen Richtung, Philo, betonte einen schroffen Dualismus zwischen der Gottheit und dem Irdischen. Besonders eigentümlich ist die Verknüpfung griechischer Wissenschaft mit der Hl. Schrift. Mittelst der Allegorie wiesen die Juden nach, daß die philosophischen Lehren sämtlich bereits in den Offenbarungsurkunden verborgen seien, welche ja als Wort Gottes alle Wahrheiten enthalten müßten (S. 121). Viele Exegeten und Philosophen wollten bestimmte Spuren des Alexandrinismus, d. h. des philonischen Eklektizismus, im Buche der Weisheit finden. Soweit Ideen des Plato und der Stoa in Frage kommen, wurde schon im vorausgehenden dazu Stellung genommen. Wir kommen nun zu Philos Ansichten über Gott. Nach ihm ist Gott über Raum und Zeit erhaben, eigenschaftslos *ἄποιος*; denn jedes Prädikat, das man ihm geben könnte, erscheint als zu gering. Der Mensch kann aber auch Gott gar nicht begreifen; wir sind nur imstande zu wissen, daß er ist, nicht aber sind wir fähig zu erkennen, was er ist (S. 122 f.). Nach dem Buch der Weisheit ist Gott der absolut Seiende, von dem alles abhängt (11, 25). Doch Gott erscheint nicht in undurchdringliches Dunkel gehüllt, in das ihn Philo, der ja die Gotteserkenntnis für sehr schwer, ja für unmöglich erklärt, versetzt. Der Hagiograph fordert auf: „Suchet den Herrn in der Einfalt des Herzens, weil er sich finden läßt von denen, die ihn nicht versuchen, und sich offenbart denen, die ihm nicht mißtrauen (1, 1, 2).“ Aber auch Gottes Eigenschaften erkennt der Mensch im frommen Denken aus der Schöpfung: seine Schönheit, Allmacht (13, 3—5), seine Güte und Langmut und die Milde, mit der er das All regiert (15, 1; S. 124). Auch zwischen der Weisheit bei dem Autor von Sapientia Salomonis und dem philonischen Logos gähnt eine unüberbrückbare Kluft (S. 126). Nach Philo befleckt jede Berührung mit der Materie die Gottheit, die daher durch ein Mittelwesen, den Logos, die Welt erschuf. Der Verfasser unseres Buches bezeichnet die Weltschöpfung als eine Tat Gottes. Seine allmächtige Hand hat die Welt ins Dasein gerufen (11, 17), und er vermag alles, was er will (12, 18; 11, 23). Anderseits erscheint auch die *σοφία* als weltbildend und weltregierend. Sie ist es, die alles wirkt (*τὰ πάντα ἐργαζομένη* 8, 5), und sie durchwaltet alles wohl (8, 1). Doch ist die Weisheit bei dem Hagiographen nicht ein notwendiges Werkzeug oder ein Mittelwesen im Sinne der jüdisch-griechischen Philosophen, wofür Heinisch genaue Beweise erbringt (S. 129 ff.). Die Ethik Philos basiert auf der Annahme eines Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und des mit diesem zusammenfallenden von Leib und Seele. Daher betrachtet es der jüdische Theosoph als die Lebensaufgabe des Menschen, die Sinnlichkeit zu unterdrücken, um sich von ihr möglichst freizumachen (S. 136). An der Hauptstelle Sapientia 3, 13, 14, welche die Abhängigkeit von Philo aufzeigen soll, weist Heinisch durch genaue Exegese nach, daß unser Autor in Übereinstimmung mit seinen bei anderen Gelegenheiten geäußerten Ansichten bleibt und sich auch hier nicht im platonischen oder alexandrinischen Ideenkreis bewegt (S. 137 ff.). Die hervorstechendste Eigentümlichkeit der jüdischen Religionsphilosophie bestand darin, daß sie die von dem alten Glauben so abweichenden, ja selbst ihm widersprechenden philosophischen Sätze gerade durch die Hl. Schrift begründen wollte und daher über ihren Wortsinn einen anderen, höheren Sinn stellte, den sie mit Hilfe der allegorische Auslegung zu ermitteln suchte (S. 140). Trifft dies auch beim

Autor von Sapientia Salomonis zu? Legt er alttestamentlichen Lehren und Erzählungen einen höheren Sinn unter, und zwar einen philosophischen Lehrsatz, und sucht er diesen aus der Schrift zu beweisen? Wenn beides zutrifft, dann wäre auch der Hagiograph ein alexandrinischer Religionsphilosoph. Heinisch analysiert nun eine Reihe von allegorisch klingenden Sätzen und kommt zu folgendem Resultat (S. 148):

1. Sehr viele Stellen des Buches der Weisheit, in denen man eine symbolische Auffassung der Hl. Schrift finden will, enthalten tatsächlich keine Allegorie.

2. Nirgends leugnet der Autor von Sapientia Salomonis den Wortsinn der alttestamentlichen Erzählung oder stellt ihn in Frage.

3) Selbst da, wo der Hagiograph eine höhere Idee in der Hl. Schrift findet, legt er ihr nicht einen philosophischen Satz unter.

Das Endergebnis ist: für die Behauptung, daß das Buch der Weisheit aus dem Ideenkreise der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie hervorgegangen sei, läßt sich kein einziger stichhaltiger Grund anführen; im Gegenteil, die Anschauungen unseres Autors sind von Philos Ideen wesentlich verschieden (S. 150). Auch für die öfters aufgestellte Hypothese, daß der Verfasser Essener oder Therapeut gewesen sei, ist nicht der geringste Anhaltspunkt vorhanden (S. 150 ff.).

Nach den Untersuchungen Heinischs ist also die Bekanntschaft des Autors von Sapientia Salomonis mit der griechischen Philosophie eine sehr oberflächliche. Daß er in ein System tiefer eingedrungen sei oder eine klassische philosophische Schrift gelesen habe, läßt sich gar nicht beweisen. Von einem Studium griechischer Denker kann keine Rede sein; was wir von griechischer Philosophie bei ihm antreffen, sind einzelne, bei allen Gebildeten damals schon längst bekannte Worte und Wendungen, die aber nicht mehr die volle Bedeutung hatten, wie in den Systemen, den sie entstammten. Wahrscheinlich hat er den Mythos vom Herkules am Scheidewege gekannt (S. 155). Von den alttestamentlichen Glaubenslehren hat er nichts preisgegeben, und wenn manches, was er spekulativ weiterentwickelt wie bei der Weisheit und Eschatologie, im Neuen Testament Aufnahme gefunden hat, so ist dies ein Beweis dafür, daß der Hagiograph bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit unter Leitung der Inspiration gestanden hat. Die philosophischen Bezeichnungen bei der Darstellung des Offenbarungsinhaltes drücken lediglich Gedanken des Alten Testamentes in neuer Form aus (S. 156).

Ein Stellenregister erhöht noch die Brauchbarkeit des gediegenen Werkes, das in unserer Frage ganz gründlich Klarheit schafft. Man kann mit den größten Erwartungen dem Erscheinen des Kommentares zum Buche der Weisheit entgegensehen, dessen Herausgabe der Verfasser in der Einleitung ankündigt. Möge er bald erscheinen!

Wien. Fr. Andreas Proksch O. S. B.

14. *Dr. Joh. B. Sägmüller:* **Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.** 2. verm. u. verbesserte Aufl. Freiburg, Herder 1909. gr. 8⁰ XVI u. 932 S.

Sägmüllers Kirchenrecht ist in erster Auflage als dreibändiges Werk erschienen (I. Teil i. J. 1900; II. Teil 1902; III. Teil 1904); nunmehr präsentiert sich dasselbe der Öffentlichkeit in einem einzigen stattlichen Bande von 932 Seiten, um 100 Seiten stärker wie in der ersten Auflage.

Der ganze kirchenrechtliche Stoff wird nach der in unseren Tagen üblichen Einteilung sorgfältig verarbeitet; das erste Buch behandelt das

rechtliche Wesen der Kirche und ihr Verhältnis zum Staate und betitelt sich „Kirche und Kirchenpolitik"; das zweite Buch handelt über die Quellen des Kirchenrechtes, das dritte über die Verfassung, das vierte über die Verwaltung der Kirche.

Bezüglich der Methode wird folgender Vorgang eingehalten: es wird die nunc vigens ecclesiae disciplina dargestellt und deren Anwendung im kirchlichen Leben gelehrt; bei allen wichtigen Disziplinen wird eine prägnante und übersichtliche Darstellung der geschichtlichen Entwickelung geboten, ohne welche ja dem Lernenden viele kirchenrechtliche Institutionen unverständlich bleiben; sodann wird der innere, organische Zusammenhang des geltenden Rechtes berücksichtigt, d. h. es werden die einzelnen Rechtssätze auf allgemeine Regeln zurückgeführt, die Motive für dieselben ausfindig gemacht und angegeben, wie dieselben dem Wesen und dem Zwecke der Kirche entsprechen. Auf diese Weise hat der Verfasser die praktische, die historische und die philosophische Methode glücklich und interessant miteinander verknüpft, ohne in dieser oder jener Beziehung auf Abwege zu gelangen.

Der Wechsel im Drucke (Borgislettern) kündet dem Leser an, daß entweder wenig wichtige, aber doch nicht zu übergehende Materien, oder Kontroverspunkte oder partikularrechtliche Bestimmungen behandelt werden.

Bei Kontroverspunkten werden bloß die Prinzipien angegeben; die nähere Ausführung überläßt der Autor dem mündlichen Unterrichte und dem Privatfleiße der Schüler, die durch eine reichliche und sorgfältige Literaturangabe aus älterer, neuerer und neuester Zeit viele anregende Winke erhalten. Die Signalisierung der akatholischen Autoren ist unterlassen. Bei Erwähnung des Partikularrechtes werden vielfach reichsdeutsche Verhältnisse berücksichtigt; bei Österreich verweist der Verfasser auf R. v. Scherers gediegenes und verläßliches Handbuch des Kirchenrechtes und auf I. B. Harings neu erschienenen Grundzüge des kath. KR. — § 47 „Die Sammlungen des partikularen Rechts" und § 156 „Die zweite Ehe" sind neu.

Im besonderen sei noch bemerkt: Die neuesten kirchlichen Gesetze, Disziplinarvorschriften und Lehrbestimmungen, welche unter dem rührigen Pontifikate Pius' X. erflossen sind, fanden selbstverständlich überall Berücksichtigung; Friedberg wird noch nach der 5. Auflage zitiert; die bisher erschienene 6. Aufl. konnte der Verfasser nicht mehr berücksichtigen; dasselbe gilt von Heiner, der bereits in 5. Aufl. erschienen ist, und von Groß, dessen KR in 5. Aufl. (1907) neu von Leder ediert wurde. — Die Einteilung des KR in ein öffentliches und privates verwirft der Autor (S. 10); wenn der Verfasser das ius divinum identifizieren will mit ius naturale, und ius humanum mit ius positivum, so wäre zu bemerken, daß auch das ius divinum ein positives sein kann, daß also die Begriffe ius divinum und ius naturale sich nicht vollständig decken (S. 10); in der Anmerkung 2 S. 29 und Anm. 2 S. 31 hätte Rezensent gerne auch den Namen Pölzl gesehen; im Kapitel „Kirche und Staat", dem eine reiche Literaturangabe vorangestellt ist, erkennt der Autor der Kirche eine potestas directiva gegenüber dem Staate zu (S. 42); dagegen erklärt derselbe, daß die durch Bellarmin genauer formulierte und verteidigte potestas ecclesiae indirecta in temporalia praktisch nicht durchführbar sei, soviel sie prinzipiell für sich habe; dem historischen Verhältnisse von Kirche und Staat ist ein breiter Raum gewährt (S. 43—66); für die Verjährung kirchlicher Rechte ist ein Zeitraum von 40 Jahren erforderlich (S. 97); die Meinung früherer Kanonisten, daß ein Zeitraum von 10 oder 20 Jahren genüge, ist zu verlassen; — auch gegen die Disziplinardekrete des Tridentinums können rechtsgültige Ge-

wohnheiten entstehen (S. 97); rücksichtlich der Konkordate entscheidet sich der Verfasser für die Vertragstheorie; er bezeichnet die Konkordate als quasi — völkerrechtliche Verträge (S. 106); die Kirche kann auch leges mere poenales geben (Ordensregeln; S. 113); in der Anm. 2 S. 126 muß es statt D. XIV heißen D. XV; als Heimat des Pseudoisidor gibt der Verfasser die Erzdiözese Reims an (S. 143); die Person des Pseudoisidor ist unbestimmt; unter den Sammlungen des partikulären Rechtes werden auch die Synoden von Marburg (1906) und Prag erwähnt, nicht aber die Provinzialsynode von Wien 1858 und St. Pölten 1908, deren Constitutiones et acta schon 1908 ediert wurden (S. 167); zur Anm. 5 S. 179 wäre zu bemerken, daß bei Laien nicht von Ex- und Incardinatio gesprochen werden kann; das „Decreto" vom 24. November 1906 vermeidet den Ausdruck „incardinatio" und gebraucht statt dessen den Terminus „acceptatio"; für excardinatio wird dimissio gebraucht; durch das „Decreto« ist daher für Laien ein neuer Weihetitel geschaffen worden, der sich mit dem titulus incardinationis des Dekretes „A primis" vom 20. Juli 1898 begrifflich nicht deckt; die betreffende Stelle des „Decreto" vom 24. November 1906 lautet nämlich: permitti posse . . . ut praefatae litterae, quibus laici a propria dioecesi dimittuntur, ab Ordinariis concedantur, earum vi extradioecesanus fieri proprius valeat Episcopi benevoli receptoris et hoc titulo ad clericalem tonsuram et ad ss. Ordines ab eo promoveri (Acta SS. XXXIX, 602. — Vgl. A Boudinhon, Le Canoniste contemporain XXX (1906) 705—711). — Der neue Kompetenzgrund zur Weihe könnte also genannt werden: „competentia ratione receptionis". — Zum Decrete „Vigilanti" vom 25. Mai 1893 (nicht 23. Mai) in der Anm. 1, S. 199 hätte auch das Dekret „Ut debita" vom 11. Mai 1904 notiert werden können; zum Thema „Klerus und Politik" ist eine reiche Literatur verzeichnet (S. 233); ebenso zum § 57, der über Zölibat und Breviergebet handelt (S. 234); den Grund für die Ungültigkeit einer Majoristenehe sucht der Verfasser lediglich in der kirchlichen Gesetzgebung (S. 238); die Kandidaten der Priesterweihe legen nicht, wie S. 259 vermerkt ist, das tridentinische, sondern das apostolische Glaubensbekenntnis ab. — Die Bestimmungen über die Papstwahl gehen bis auf Pius IX.; die Konstitution Leos XIII. „Praedecessores nostri" vom 24. Mai 1882 und die Konstitution Pius' X. „Vacante sede apostolica" (cf. Acta Pii X t. 3, 1909) sind nicht erwähnt; der Autor meint, daß es erst seit Sergius IV. (1009—1012) Regel sei, daß der gewählte Papst den Namen wechselt; andere Autoren konstatieren diese Tatsache schon bei Johann XII. (955—963); erwähnt hätte auch werden können, daß der erste Papst, der sich einen anderen Namen beilegte, Johann II. (532—535) gewesen ist. — S. 361 vertritt der Autor die These, daß der Papst sich einen Nachfolger geben könne; er sei durch die canones, welche dem Bischofe verbieten, sich einen Nachfolger zu geben, nicht gebunden. Bezüglich des Rechtes der Exklusive sagt der Autor S. 364 wörtlich: „Zu sagen wird nur das sein, daß es für die Kardinäle unter Umständen eine moralische Pflicht sein kann, einen staatlichen Einspruch zu beachten"; dieser Satz ist wohl nicht mehr haltbar, seit Pius X. durch die Konstitution „Commissum nobis" vom 20. Januar 1904 den Kardinälen unter der eo ipso eintretenden und dem zukünftigen Papste reservierten Exkommunikation jede Rücksicht auf die Exklusion verbot. Das Dekret „Commissum nobis" ist nicht erwähnt. — Praktisch sind in der Anm. 5 S. 380 die Erklärungen einiger Antworten der römischen Kongregationen unter Hinweis auf A. f. KR. LXXXVIII (1908) 182 ff. — Auf S. 382 hätte der hl. Bonifatius als päpstlicher Legat auch erwähnt werden sollen, ebenso zur Anm. 3 S. 453 (Institut der Diözesansynoden). Die Kapitel: „Kirche und Schule (S. 468),

Leichenverbrennung (S. 514), gemischte Ehe (S. 635), Sonntagsruhe (S. 713), Pfründenvermögen (S. 880), Kirchenfabrik (S. 891)" zeichnen sich durch eine besonders reiche und praktische Literaturangabe aus. — Das Privilegium Paulinum läßt der Autor nicht auf streng göttlichem Rechte, sondern auf apostolischer Einsetzung beruhen (S. 607); auch steht durch Theorie und Praxis die Macht des Papstes fest, selbst vollzogene Ehen nicht getaufter Personen zu trennen (S. 607); die adoptio minus plena wird als Ehehindernis betrachtet (S. 624); das „Ut debita"-Dekret wird S. 695 ausführlich behandelt.

Nach der Absicht des Verfassers soll das Werk ein Lehrbuch für die akademische Lehr- und Lerntätigkeit sein. Dieser Zweck ist vollständig erreicht. Studierende der Theologie werden das auch im Drucke peinlich genau gearbeitete Lehrbuch mit Interesse und Nutzen zur Hand nehmen und bald als guten Wegweiser für das Studium und das Verständnis des Kirchenrechtes kennen lernen, aber auch praktische Seelsorger finden für ihre Zwecke, besonders über Ehe, Brautexamen, Zivilehe, Schule, Leichenverbrennung, Meßstiftungen, Politik, Missionen usw. usw. einen bequemen und verläßlichen Ratgeber, zumal ein genaues und ausführliches Inhaltsverzeichnis (S. 901—931) die Brauchbarkeit des Lehrbuches wesentlich erhöht.

Wien. Dr. Fr. Zehetbauer.