

den Befehl zur Hinrichtung des Antipatros. Das war März/April des Jahres 4 v. Chr.

Vor der düstern Tragik dieser großangelegten Verbrechen und ihrer entsetzlichen Sühne verschwindet die in die letzten Lebensjahre des Königs fallende messianische Bewegung, von der uns Josephus kurz berichtet. Pharisäer hatten das Gerücht verbreitet, Herodes und sein Haus würden aussterben, ein König werde erstehen, dem alles unterworfen sein werde. Herodes ließ blutige Strenge walten, die Pharisäer wurden hingerichtet; dumpfer Schrecken mag damals in Jerusalem geherrscht haben. Zeitlich nicht allzuweit von diesem Strafgericht, das etwa ins Jahr 6 v. Chr. fällt, liegt das Ereignis, das Matthäus berichtet, die Ankunft der Magier und ihre Frage in Jerusalem. Ihr Erscheinen mußte die Erinnerung an die messianische Bewegung und ihre Unterdrückung wecken. So begreift sich die Verwirrung des Herodes und der Stadt Jerusalem, von der der Evangelist spricht. Daß sie nicht grundlos war, beweist der Kindermord in Bethlehern. Aber das Gotteskind ist in Sicherheit. An ihm wird sich das Wort des Engels erfüllen: „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben und seiner Königsherrschaft wird kein Ende sein“ (Luk. 1, 32).

Matthäus weist die Beziehung auf, in die der Messias zum Fremdkönig der Juden trat; Herodes zwingt ihn, im Dunkel der Verbannung sich der Verfolgung zu entziehen. Lukas geht weiter; er stellt die Geburt des Herrn in den großen reichsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Zusammenhang. Ein Befehl des Augustus veranlaßt die Reise Josephs und Marias nach Bethlehern und die Geburt Jesu Christi in der Davidsstadt. Der Zensus, die „Beschreibung“, fand statt unter Quirinius, dem Legaten Syriens (Luk. 2, 1 f.). Früher hat man für diese erste Statthalterchaft des Quirinius die Jahre 3/2 v. Chr. angesetzt; sonach wären C. Sentius Saturninus (9–6 v. Chr.) und P. Quinctilius Varus (6–4 v. Chr.) seine Vorgänger. Da sich bei Tertullian die Nachricht findet (Adv. Marc. 4, 19), der Zensus in Judäa habe unter Sentius Saturninus stattgefunden, so nahm man an, daß er unter diesem Statthalter begonnen, unter seinem Nachfolger fortgesetzt und von Quirinius zu Ende geführt sei. Gegen diese Deutung war nichts einzuwenden, da die Erhebungen mehrere Jahre in Anspruch nehmen konnten.

Zwei Inschriften aber, die Ramsay auf der Trümmerstätte des alten Antiochien in Pisidien, wo Paulus auf seiner ersten Missionsreise wirkte (Apg. 13, 14 ff.), gefunden hat, empfehlen

einen andern Zeitansatz für die erste Legation des Quirinius, vor Sentius Saturninus. Quirinius scheint nach dem Konsulat, den er im Jahre 12 v. Chr. bekleidete, die Provinz Syrien verwaltet zu haben, in den Jahren 11–9 v. Chr. Er hat die Beschreibung begonnen, die dann — so dürfen wir Tertullians Angabe verstehen — sein Nachfolger Saturninus durchgeführt hat. Es liegt somit nahe, für den Geburtstag unsres Herrn eines der Jahre 11–6 v. Chr. zu suchen, eher wohl nach als vor dem Jahre 9 v. Chr.

Als Jesus Christus in Bethlehern in Juda geboren wurde, hatten Augustus und Herodes ihre Mission erfüllt. Augustus hatte den Frieden gebracht, Ruhe im Innern, ein erträgliches Verhältnis zu den Nachbarn im Osten, den Parthern. Aber das religiöse Sehnen der Zeit hat er nicht gestillt. Seiner Religionspolitik ist ein Erfolg nicht beschieden gewesen. Herodes' hartes Regiment, das zumal in dessen letzten Lebensjahren schwer auf Israel lastete, weckte und belebte die messianische Erwartung. Die Zeit war erfüllt. Magier aus dem Morgenland werfen die Frage ins Volk, vor der Jerusalem erbebt. Hirten in Bethlehern, priesterliche Familien in der Stadt im Gebirge Juda, fromme Väter im Tempel geben die frohe Kunde weiter, daß der Messias geboren sei. Aus ihren Kreisen kommt der Bußprediger, der am Jordan tauft. „Das Gottesreich ist nahe!“ Dann erscheint der Messias selbst. Das Reich Gottes ist nahe. Aber seinen Toren stehen Seligkeiten. Denn es ist erschienen „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsres Erlösers“ (Tit. 3, 4, aus der Epistel der zweiten Weihnachtsmesse). —

Hermann Diekmann S. J.

## Zur Scholastik und ihrer Geschichte.

In der „Akademischen Bonifatius-Korrespondenz“ 1922, Nr. 2, S. 103 schreibt der durch seine Arbeiten über Augustins Erkenntnislehre und Gottesbeweis bekannte Dr. Johannes Hessen:

„Wer sodann die Geschichte der Scholastik kennt, der weiß auch, daß es einmal eine Zeit gegeben hat, wo dieselbe Philosophie, die heute kirchlicherseits empfohlen wird, von den kirchlichen Instanzen abgelehnt und verboten wurde.“

Für manche Leser wird es von Belang sein, den näheren Sachverhalt kennen zu lernen. Daß es die Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin ist, welche die Kirche heute und seit langem empfiehlt, ist bekannt. Stets wachte die Kirche über die Reinerhaltung des

ihr anvertrauten Glaubensschätes, vorzüglich aber zur Zeit eines so hoch gespannten Geisteslebens, wie es das 13. Jahrhundert sah, das neben unvergänglichen Wahrheitschätzen auch manche Irrtümer zu Tage förderte. Am 18. Januar 1277 mahnte Papst Johann XXI. den damaligen Bischof Stephan Tempier von Paris, über die an der dortigen Universität vorgetragenen Lehren schärfer zu wachen und etwaigen Irrtümern entgegenzutreten<sup>1</sup>. Bald danach, am 7. März 1277, verurteilte Bischof Stephan 219 Sätze<sup>2</sup>, von denen allerdings einige eine krasse Häresie enthalten, z. B. gleich der erste Satz: „daß Gott nicht dreifaltig und einer ist, weil die Dreifaltigkeit mit der höchsten Einfachheit nicht zusammen besteht.“ Diesen Satz bei Thomas von Aquin aufgestellt finden zu wollen, ist ein Un Ding; höchstens bringt er ihn als Schwierigkeit vor, der er die Lösung beifügt<sup>3</sup>. Einige wenige Sätze berühren sich mit der philosophischen Lehre des Aquinaten, z. B. Nr. 81: „Da die reinen Geister keine Materie haben, kann Gott nicht mehrere derselben Art schaffen.“ Es handelt sich hier um die sehr spekulative Frage nach dem principium individuationis. Keiner der dem hl. Thomas zugeschriebenen Sätze spricht über die Art unsrer Gotteserkenntnis. Sehr richtig bemerkt P. Ehrle<sup>4</sup>, „daß selbstverständlich die Lehrverurteilung vom 7. März nur für die Pariser Universität und Diözese verbindende Kraft hatte“. Ungefähr fünfzig Jahre später, am 14. Februar 1325 — Thomas war am 18. Juli 1323 heiliggesprochen worden — hob ein anderer Stephan, Stephan von Borreto, ein Nachfolger des Stephan Tempier auf dem Pariser Bischofsstuhl, die Verurteilung der Sätze, auf, insoweit sie die Lehre des hl. Thomas wirklich oder angeblich berühren: quantum tangunt vel tangere assentur doctrinam beati Thome<sup>5</sup>.

Raum 14 Tage nach der Pariser Verurteilung, am 18. März 1277, verbot ein Ordensbruder des hl. Thomas, Robert von Kilwardby, seit 1272 Erzbischof von Canter-

bury und Metropolit zu Oxford, eine Reihe von Sätzen, im ganzen 30, von denen der eine oder andere die Lehre des hl. Thomas von der Seele als der einzigen Wesensform im Menschen betrifft. Von der Art unsrer Gotteserkenntnis ist auch hier nicht die Rede<sup>1</sup>. Der Nachfolger des Robert von Kilwardby auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, der Franziskaner John Peckham, erneuerte 1284 das von seinem Vorgänger erlassene Verbot, ohne aber eine weitere Prüfung wenigstens einzelner Artikel auszuschließen: „Wir gingen in der Weise voran, daß wir das Urteil unsres Vorgängers in öffentlicher Rede vor dem Klerus bestätigten und befahlen, daß niemand in der Folge einer dieser Meinungen verteidigen solle, bis wir, unterstützt von dem Kate des Diözesanbischofs und auch der Professoren, sorgfältig zusähen, ob unter den Sätzen ein Artikel sei, der ohne Gefahr um des Friedens willen geduldet werden könne.“ So schreibt er in einem Briefe vom 1. Januar 1285<sup>2</sup>: „Endlich verurteilte er am 30. April 1286 in einer öffentlichen Versammlung in St. Mary le Bow in London im Beisein der Bischöfe von Lincoln, Worcester und Hereford acht Lehrsätze, nämlich den Satz von der Einheit der Wesensform im Menschen und sieben Folgerungen, welche sich, wie er annahm, aus demselben ergeben.“<sup>3</sup> Von einer ausdrücklichen Zurücknahme ist nichts bekannt; die Sache geriet in Vergessenheit. Jedenfalls hatte auch dieses Verbot nur für den Jurisdiktionsbereich des Erzbischofs Geltung. In einem Briefe vom 1. Juni 1285 hatte Erzbischof Peckham auch auf die Augustinische Erkenntnislehre hingewiesen, indem er von der neuen Lehre sprach, „daß alles, was Augustinus über die ewigen Gesetze, über das unwandelbare Licht, über die Seelenfähigkeiten, über die in den Stoff hineingelegten Keimkräfte und zahl-

<sup>1</sup> Fr. Ehrle S. J., Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V (1889) 610.

<sup>2</sup> Abgedruckt bei Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I (Paris 1889) n. 473, p. 543—555.

<sup>3</sup> Vgl. Summa theologica I, q. 27, a. 1 ad 2.

<sup>4</sup> Archiv V 611.

<sup>5</sup> Denifle-Chatelain, Chartularium II (1891) n. 838, p. 281.

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain, Chartularium I, n. 474, p. 558 f. — Ehrle, Archiv V 611 f. — B. Jansen S. J., Die Definition des Konzils von Vienne: „Zeitschr. f. kath. Theologie“ XXXII (Jnnbrud 1908) 297. — Überweg, Geschichte der Philosophie, herausg. von Dr. Matth. Baumgartner, II<sup>10</sup> (Berlin 1915) 503. — Dr. Franz Rüsche, Aus mittelalterlich. Geisteswerkstatt: „Theologie und Glaube“ XIV (1922) 136—151.

<sup>2</sup> Denifle-Chatelain a. a. D. I, n. 518, p. 626.

<sup>3</sup> Fr. Ehrle S. J., John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: „Zeitschrift f. kath. Theol.“ XIII (1889) 190.

lose ähnliche Dinge lehrt, aus allen Kräften zerstört und entwertet“<sup>1</sup>.

Die eingangs angeführten Worte, daß es einmal eine Zeit gab, wo „dieselbe Philosophie, die heute kirchlicherseits empfohlen wird, von den kirchlichen Instanzen abgelehnt und verboten wurde“, sind also nicht so zu verstehen, als habe jemals die Gesamtkirche oder die Gesamtheit des kirchlichen Lehramts die ganze Philosophie des hl. Thomas abgelehnt und verboten.

Daraus ergibt sich auch der Sinn des auf die soeben angeführten Worte unmittelbar folgenden Sages: „Wer solche Wandlungen betrachtet, der kann unmöglich annehmen, daß wir heute den Endpunkt der Entwicklungsreihe erreicht haben und weitere Wandlungen ausgeschlossen sind.“ Nämlich auch heute könnte ein einzelner Bischof gewisse Lehren verbieten, die später von ihm oder seinem Nachfolger oder seinem Vorgesetzten wieder freigegeben würden. Diese Wandlung ist auch heute noch möglich. Ein wahrer Fortschritt, der nicht die gewonnenen Wahrheitserkenntnisse preisgibt, sondern erweitert und vertieft und vermehrt und erhöht, wird immer möglich bleiben und wird von der Kirche gewünscht; das Vatikanische Konzil hat sich einen Satz aus dem Kommonitorium des Vinzenz von Lerin fast wörtlich zu eigen gemacht, wenn es (3. Sitzung, 4. Kapitel) sagt: „So möge denn Einsicht, Wissenschaft und Weisheit sowohl der einzelnen wie der Gesamtheit, eines jeden Menschen wie der ganzen Kirche, mit dem Fortschreiten der Zeiten und der Jahrhunderte wachsen und reich und mächtig voranschreiten; aber nur innerhalb ihres Bereiches, unter Wahrung desselben Dogmas, desselben Sinnes, desselben Auspruchs.“<sup>2</sup>

Dadurch, daß die Kirche die Philosophie und Theologie des hl. Thomas empfiehlt und es den Professoren, welchen sie die Heranbildung der Priester anvertraut, zur Pflicht macht, bei den Studien und dem Unterricht in der rationalen Philosophie und Theologie die Methode, die Lehre und die Grundsätze des Englischen Lehrers gewissenhaft zu befolgen<sup>3</sup>, hat sie nicht jeden einzelnen Satz des

heiligen Lehrers definiert; noch weniger hat sie jede Auslegung, die seine Lehre erfassen hat, gutgeheißen und deren Annahme von allen verlangt. Nach der wohl am besten begründeten Ansicht hat der hl. Thomas die Unbefleckte Empfängnis Mariä geleugnet; wer das heute täte, wäre ein offenkundiger Irrlehrer. Aber nach den wiederholten und ernstesten Erlassen des höchsten kirchlichen Lehramts über die Lehre des hl. Thomas ist es ausgeschlossen, daß die Kirche jemals seine Lehre in Vausch und Bogen verwerfen werde oder daß sie in ihrer Hochschätzung und Empfehlung des hl. Thomas geirrt hätte.

Insbefondere ist es einfachhin unmöglich, daß die Kirche jemals die Lehre des hl. Thomas von der Möglichkeit der kausalen Gotteserkenntnis mißbilligen oder verurteilen sollte. Hier kommt nicht nur die Lehre des Aquinaten, sondern die ausdrückliche Lehre der Kirche in Betracht. Das Vatikanische Konzil definiert: „daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“. Dann führt es gleich die Worte des Römerbriefes (1. 20) an: „denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, erkannt und geschaut“<sup>1</sup>.

Hier wird gewiß weder das Wort „Beweis“ noch das Wort „kausal“ gebraucht, und man kann nicht sagen, daß in diesem Sage des Vatikanums die Möglichkeit des kausalen Gottesbeweises definiert werde. Aber sie folgt logisch aus dieser Aufstellung des Konzils; denn die Erkenntnis Gottes aus der sichtbaren geschaffenen Welt ist ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Im Antimodernisteneid heißt es: „Ich bekenne, daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus dem, was gemacht worden ist, d. h. aus den sichtbaren Werken der Schöpfung, als Ursache aus der Wirkung sicher erkannt und auch bewiesen werden kann.“<sup>2</sup> Für den Wert der gebräuchlichen Gottesbeweise kommt auch die Übereinstimmung der Theologen in Betracht, die zwar nicht das kirchliche Lehramt sind, die aber, wenn sie lange Zeit in Sachen des Glaubens oder der Sitten eine Lehre einhellig als gewiß vortragen, uns die kirchliche Lehre erkennen lassen. Mit Recht bemerkt Christian Pesch in seinem Com-

<sup>1</sup> Denifle-Chatelain l. c. I, n. 523, p. 634.

<sup>2</sup> Denzinger, Enchiridion n. 1800. Vgl. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanisch. Konzils II (Freiburg 1903) 503.

<sup>3</sup> Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et prin-

cipia, eaque sancte teneant. Codex Iuris Canonici can. 1366 § 2; vgl. can. 589.

<sup>1</sup> Denzinger n. 1785.

<sup>2</sup> Ebd., n. 2145.

pendium Theologiae II n. 14: „Es ist verwegen, diejenigen Weise, von denen alle Scholastiker einhellig lehrten, daß durch sie das Dasein Gottes dargetan werde, als unwirksam abzulehnen; denn das heißt nichts anderes als behaupten, daß viele Jahrhunderte lang in dieser grundlegenden Sache ein allgemeiner Irrtum in der Kirche geherrscht habe.“

Die kausalen Gottesbeweise führen zur Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes, „seiner ewigen Macht und Gottheit“ (Röm. 1, 20). Und von da ist nur ein kleiner Schritt zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Gottesverehrung, d. h. der Religion, denn wenn es einleuchtend ist, daß das Kind seine Eltern ehren muß, dann ist es mindestens ebenso einleuchtend, daß der Mensch Gott ehren muß, nachdem er erkannt hat, daß er diesem Gotte sein ganzes Sein und alles Gute verdankt. So schließt sich die religiöse Erkenntnis an die metaphysische an; um die Welt als ein „Wert“ zu erkennen, ist es nicht notwendig, das Dasein Gottes oder gar die Notwendigkeit der Religion als erkannt voraussetzen.

Die metaphysische und religiöse Erkenntnis sind nicht zwei getrennte Ströme; die Erkenntnis der Notwendigkeit der Religion fließt aus der metaphysischen Erkenntnis, ähnlich wie das Sein fließt aus dem Sein<sup>1</sup>. Dabei ist zu beachten, daß es auch eine „natürliche“ und nicht nur eine wissenschaftliche Metaphysik gibt. Jede kausale Gotteserkenntnis ist Metaphysik.

Wenn es wirklich wahr ist, was S. 103 vom hl. Augustin gesagt wird: „Er lehrte eine unmittelbare Erkenntnis Gottes und kannte keinen kausalen Gottesbeweis“, so ist das eine geschichtliche Feststellung, aber für die systematische Philosophie und Theologie darf dann hier die Lösung nicht lauten: „Zurück zu Augustin“, sondern wir müssen, von der Wahrheit gezwungen, in diesem Punkte vom heiligen Kirchenlehrer abweichen. Der einzelne Kirchenlehrer ist nicht in allen Punkten vom Irrtum unberührbar. Aber daß Augustin wirklich dieser Ansicht gewesen sei, dürfte immer noch zu bestreiten sein. Wenn Augustin sagt, wir schauten das Intelligible in der unwandelbaren Wahrheit<sup>2</sup>, so dürfte immer noch jene Erklärung zu Recht bestehen, die ihn sagen läßt, wir erkannten die ewigen Wahrheiten durch das uns von Gott verliehene Verstandeslicht,

das ein Abbild des ewigen göttlichen Lichtes ist. Und daß er keinen kausalen Gottesbeweis kannte, davon kann man sich schwer überzeugen, wenn man z. B. De Trinitate 15, 6 die Worte liest: „Das ganze uns umgebende Weltall, zu dem auch wir gehören, ruft es hinaus, daß es einen allererhabensten Urheber habe“, oder wenn er in den Confessiones (10, 6, 9) die Erde und das Meer und Sonne und Mond und Sterne sagen läßt: „Er hat uns gemacht.“ Das ist ein in dichterische Form gekleidetes Bekenntnis zum kausalen Gottesbeweis. Neben dem aus der sichtbaren Welt hergeleiteten Gottesbeweis kannte Augustin auch den aus den unwandelbaren, ewigen Wahrheiten geschöpften, und mit Recht weist Dr. Hessen hierauf hin als auf einen wirklichen Gottesbeweis, „und zwar im Sinne einer rationalen Begründung des Daseins Gottes“<sup>1</sup>. Dieser Gottesbeweis ist nicht im eigentlichen Sinne „kausal“, da diese ideellen Wahrheiten, z. B. daß fünf und drei gleich acht sind, nicht verursacht oder bewirkt sind; aber sie sind begründet und gegründet in einer seienden Uratsache und gestatten einen Schluß auf dieselbe.

Demnach steht die Möglichkeit der durch Schlussfolgerung gewonnenen Gotteserkenntnis und die Möglichkeit der Gottesbeweise, auch der kausalen, unbedingt fest, und dem Philosophen muß schon wegen der norma negativa der kirchlichen Lehre ein Abweichen in dieser Sache als Irrtum erscheinen. Eine weitere Frage ist es, ob wir in diesem Leben außer und neben der mittelbaren Gotteserkenntnis noch eine andere, unmittelbare, natürlicherweise haben können. Gewiß können wir hier Gott durch menschlichen und göttlichen Glauben erkennen, indem wir nämlich glaubwürdigen Menschen oder, nach Erkenntnis der geschehenen göttlichen Offenbarung, Gott selbst Glauben schenken; aber auch diese Erkenntnis ist eine mittelbare. Was Gott wunderbarerweise, etwa in erhabener mystischer Beschauung, einer Seele schon hier auf Erden verleihen kann, ist hier nicht die Frage. Die Seligen im Himmel genießen ganz gewiß die unmittelbare Anschauung Gottes. Es fragt sich, ob hier auf Erden natürlicherweise eine unmittelbare Erkenntnis Gottes möglich sei. Diese Frage ist zu verneinen.

Zunächst ist eine solche unmittelbare Gotteserkenntnis, wie sie im 4. Jahrhundert von den sogenannten Eunomianern gelehrt und von den heiligen Vätern entschieden bekämpft,

<sup>1</sup> Vgl. S. 100 und 102 in dem angeführten Artikel.

<sup>2</sup> Vgl. Johannes Hessen, Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter: „Franziskanische Studien“ VII (1920) 5.

<sup>1</sup> „Akademische Bonifatius-Korrespondenz“ 37. Jahrgang (1922) 103.

oder wie sie im 19. Jahrhundert von den Ontologisten aufgestellt und von der Kirche verurteilt wurde, jedenfalls abzulehnen<sup>1</sup>. Ebenso ist ein unmittelbares, gefühlsmäßiges Erleben oder Erfassen Gottes, insofern es eine unmittelbare Gotteserkenntnis einschließt oder voraussetzt, für uns natürlicherweise unmöglich eben wegen der nicht möglichen unmittelbaren Gotteserkenntnis. Eine solche unmittelbare Erkennbarkeit Gottes ist bisher weder durch die Erfahrung, noch spekulativ bewiesen worden; im Gegenteil, sie ist natürlicherweise durch die Natur des auf die Sinne angewiesenen Menschengesistes und auch schon durch die Geschöpflichkeits desselben ausgeschlossen.

Ist einmal Gott mittelbar erkannt, dann kann die Seele den Weg, auf dem sie zu dieser sichern Erkenntnis gelangt ist, aus dem Auge lassen und sich in Gott erfreuen. Ja, sie soll Gott unmittelbar lieben<sup>2</sup>; und das kann sie, sie braucht nicht erst ein Geschöpf zu lieben. Wohl muß sie erst das Geschöpfliche erkennen, um sich zur Gotteserkenntnis zu erheben. Aber den so erkannten Gott kann und soll sie unmittelbar lieben. „Kostet und sehet, daß süß der Herr ist“ (Ps. 33, 9).

August Deneffe S. J.

### Ein Sängerkrieg vor 100 Jahren.

In seinem fleißigen und gründlichen Buch „Geschichte des eichsfeldischen Kirchengesangs“ (Heiligenstadt 1921) berichtet uns Rektor Karl Wülfesfeld in besondern Abschnitten über die Aufnahme, die im Jahre 1811 das amtlich im Eichsfeld eingeführte neue katholische Kirchengesangbuch gefunden hat. Außer eigenen Forschungen hat der Verfasser dabei das Quellenmaterial verwertet, das Professor Hermann Müller im Kirchenmusikalischen Jahrbuch 1902 und 1905 veröffentlicht hat. Liegt das Ereignis auch schon weit hinter uns, so ist es doch für die Kenntnis der empfindsamen Seele des Volkes belangreich genug, um auch an dieser Stelle mitgeteilt zu werden, zeigt es ja, wie vorsichtig man sein muß, will man liebgewonnene, alt hergebrachte Volksbräuche abschaffen. Gilt das selbst dort, wo wirklich Mißstände zu beseitigen sind, so noch viel mehr, wenn es sich bloß darum handelt, Besseres an Stelle des Guten zu setzen, was in unserm Falle übrigens nicht einmal zutraf. Noch erinnere ich mich lebhaft aus meiner Jugendzeit des allmählich sich verziehenden Gewitters, das in meinem

Heimatssprengel erregt wurde, als kraft bischöflicher Verfügung alte Diözesangebräuche der reinen römischen Liturgie weichen mußten. Selbst eifrige Katholiken konnten das dem vorbildlich tatkräftigen Bischof Ignatius von Senefrey nicht vergessen, so sehr er sonst die Liebe und Achtung seines Volkes genoß.

Das Eichsfeld stand damals unter französischer Fremdherrschaft. Das vom Volk bisher benützte Kirchengesangbuch war das Duderstädter, eines der besten seiner Zeit. Vom Geiste der Aufklärung noch unberührt, mußte dieses Buch allen denen ein Dorn im Auge sein, die es als ihre Aufgabe erachteten, „Licht in die Finsternis“ zu bringen. Besonders mißfielen ihnen die lateinischen Gesänge, an denen das Volk zäh festhielt. Solche Männer aber waren der damalige erzbischöfliche Kommissar in Heiligenstadt, der Freimaurer und Illuminat Gottfried Franz Wülfesfeld und sein Assessor Johann Georg Lingemann, dessen geistige Einstellung sich schon darin verrät, daß er die Anrufung aus der Lauretansischen Litanei „Mutter unsres Schöpfers“ gegen die Grundsätze des Christentums gerichtet bezeichnete. Kaum hatten die beiden, laut Urkunde des Königs Jérôme von Westfalen vom 26. Juli 1811, ihre Ämter angetreten, als sie mit fanatischem Eifer die Einführung eines neuen Gesangbuchs betrieben, das ganz durchsäuert war vom nüchternen moralisierenden, poesielosen Geiste der Aufklärung. In einem langen Rundschreiben wurde den Pfarrern die Verbreitung und Einschulung der neuen Lieder dringend ans Herz gelegt. Auch wurde der Präfekt des Harzdepartements v. Bülow gebeten, die Maires der einzelnen Gemeinden zur Unterstützung der Bemühungen der Geistlichkeit aufzufordern. Das ist dann auch geschehen.

Das Buch führte den Titel „Katholisches Gesang- und Gebetbuch für die katholischen Kirchen und Schulen des Harzdepartements“. Dem Inhalt nach stellt es nur einen Abdruck des Mainzer Gesangbuchs vom Jahre 1787 dar. Um den seichten Geist des Buches zu kennzeichnen, genügt es, einige Verse aus einem Lied zu hören, das dem Christenmenschen die Häßlichkeit der sieben Hauptsünden zu Gemüte führen möchte:

Graß und Völlerei vermeiden  
Ist des Menschen strenge Pflicht;  
Welche Züchtigungen leiden  
Lasterhafte Menschen nicht,  
Die dem Trunk und Graß ergeben,  
Wahrhaft mehr als viehisch leben?  
Schlemmer sind ein Greu' vor Gott,  
Dienen aller Welt zum Spott.

<sup>1</sup> Vgl. Denzinger n. 1891; 1894—1897.

<sup>2</sup> Vgl. S. Thomas, S. theol. a 2, 2, q. 27, a. 4.