

Theologische Revue.

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben

Halbjährlich 10 Nummern von mindestens 12-16 Seiten.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

von

Professor Dr. Franz Diekamp.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Bezugspreis halbjährlich 5 M. Inserate

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

Nr. 15/16.

21. Oktober 1916.

15. Jahrgang.

Zu den Problemen der Epiklese und des römischen Meßkanons:
Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien
Merk, Der Konsekrationstext der römischen Messe (Baumstark).
Klüger, Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion (Nikel).
Budde, Die altisraelitische Religion. 3. Aufl. (Nikel).
Hück, Synopse der drei ersten Evangelien. 5. Aufl. (Vogels).

Schrörs, Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum (Feder).
Rauschen, Prof. Heinrich Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologetikum (Feder).
Sachau, Die Chronik von Arbela (Haase).
v. Hertling, Albertus Magnus. 2. Aufl. (Grundwald).
Meisenzahl, Das Prämonstratenser-Chorherrnstift Vessra (Greven).
Schmitz-Kallenberg, Monumenta Budicensia. 1. Teil (Linneborn).

Rivière, Le dogme de la rédemption. Etude théologique (Dörholt).
Mausbach, Grundzüge der katholischen Apologetik (Sawicki).
Grupp, Jenseitsreligion. 2. u. 3. Aufl. (Lauscher).
Brander, Die Seherin von Schippach (Ludwig).
Schüth, Theorie des mündlichen Vortrages (Hüls).
Johann Georg Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens (Kaufmann).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zu den Problemen der Epiklese und des römischen Meßkanons.

Die liturgiegeschichtliche Forschung sieht sich bezüglich des Zentralstückes der eucharistischen Feier und ihrer Formulare noch immer einer Zweifelszahl von Fragen gegenübergestellt, auf die eine allgemein befriedigende Antwort zu gewinnen nicht gelingen will. Es sind dies die Fragen nach Wesen, Ursprung und Entwicklung der Epiklese und nach Alter und Herkunft der so stark von derjenigen seiner orientalischen Parallelen abweichenden Struktur des römischen Meßkanons. Der Unterzeichnete hat sich unter Berührung auch der ersteren mit der letzteren Frage vor mehr als einem Jahrzehnt in einem italienisch geschriebenen Buche beschäftigt (*Liturgia Romana e liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae romano*. Rom 1904). Wenn dasselbe sich einer unbedingten Zustimmung kaum von irgendeiner Seite her zu erfreuen hatte, so vermag ich andererseits doch auch nicht zuzugeben, daß es eine wirkliche Widerlegung gefunden habe. Immerhin sehe ich selbst heute manches anders und fühle immer stärker das dringende Bedürfnis, sobald es die äußeren Verhältnisse gestatten, an eine Neubehandlung des Gegenstandes heranzutreten. Maßgebend ist dabei für mich vor allem zweierlei: der von E. Schwartz (Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen. Straßburg 1910) erbrachte Nachweis römischen Ursprungs der bisher sog. Ägyptischen Kirchenordnung und damit auch ihres kurzen Idealformulars eines eucharistischen Hochgebetes und die durch H. Goussen im »Oriens Christianus« Neue Serie III S. 1—15 in einer lateinischen Rückübersetzung allgemein zugänglich gemachte georgische „Petrusliturgie“, in welcher anscheinend eine einstmals in der Kirchenprovinz Illyrien im Gebrauche gewesene Gestalt des römischen *Ordo* und *Canon missae* kenntlich wird. Ich werde aber selbstverständlich auch aller an meinem früheren Buche geübten Kritik sowie den seit Erscheinen desselben dem Epikleseproblem und der Geschichte des Meßkanons bzw. des eucharistischen Hochgebetes überhaupt gewidmeten weiteren Forschungen Rechnung zu tragen haben. Dabei wird dann auch auf

zwei Arbeiten zurückzukommen sein, zu denen ich an dieser Stelle mich immerhin schon vorläufig äußern möchte.

1. Mit einer mehr als dreijährigen Verspätung, weil mit innerem Widerstreben, schicke ich mich zunächst zu der Besprechung einer Schrift des Redemptoristen Dr. J. Höller an,¹⁾ in welcher zweifellos das redlichste Bemühen waltet, an demjenigen der Epiklese eines der dornenvollsten liturgiegeschichtlichen Probleme selbständig einer Lösung näher zu bringen. Die ausgesuchte Liebenswürdigkeit, mit welcher der Verfasser (S. X) mir für eine ebenso geringfügige als selbstverständliche Gefälligkeit danken zu sollen glaubte, macht es mir persönlich doppelt peinlich, seiner Studie gegenüber eine wesentlich ablehnende Stellung einnehmen zu müssen. Eine andere ist mir aber nicht möglich.

Das Epikleseproblem in seiner weitesten Fassung hat vom katholischen Standpunkte aus eine dogmatische und eine historische Seite. Es gilt einerseits für den Dogmatiker festzustellen, welche reale Bedeutung den die Konsekration der eucharistischen Elemente durch den Hl. Geist erflehenden Formeln morgenländischer Meßliturgie zukommt bzw. nicht zukommt. Es gilt andererseits für den Historiker zu ermitteln, welche Bedeutung — gleichviel, ob mit Recht oder Unrecht, — jenen Formeln dort, wo man sie gebrauchte bzw. noch gebraucht, tatsächlich beigelegt wurde und wird, wie es zu dieser ihrer Bewertung und letzten Endes, wie es zu ihrer Bildung selbst kam. Methodisch richtig wäre es nun unstreitig, die historische Untersuchung ebenso unabhängig von der dogmatischen als diese von jener zu führen. H. hat auf eine derartige reinliche Scheidung verzichtet. Nachdem er als Dogmatiker in breitester Ausführlichkeit dargelegt hat, daß der Epiklese „nicht das geringste konsekratorische Moment zukommt“ (vgl. S. 166), sieht er sich nach einer historischen Erklärung der Tatsache um, daß die — mindestens

1) Höller, Dr. Joseph, C. SS. R., Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien. Ein Beitrag zur Lösung der Epiklesisfrage. [9. Heft der Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar der theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien]. Wien, Mayer & Comp., 1912 (XX, 138 S. gr. 8°). M. 2,50.

in der endgültigen Gestalt, welche sie in den maßgeblichsten eucharistischen Formularen des Ostens aufweist, — dogmatisch nicht zu rechtfertigende doch einmal — und zwar in eben jener Gestalt — vorhanden ist. Der Weg geschichtlicher Betrachtung wird von ihm nur eingeschlagen, weil jeder andere Versuch, das altehrwürdige Gebetsstück zu begreifen, ihm in Widerspruch mit der gesicherten Lehre von der ausschließlichen Konsekrationskraft der Einsetzungsworte zu geraten scheint.

An eine kurze, den Epiklesetext der griechischen Jakobus-, Markus- und Chrysostomosliturgie und der armenischen Normalanaphora zusammenstellende Einleitung (S. 1—3) schließt sich im I. Kapitel seines Buches (S. 5—24) zunächst ein geschichtlicher Überblick über „die Stellungnahme der römischen Kirche zur Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien“ vor, auf und seit dem Konzil von Florenz an. Eine positiv „irrigende Deutung der Epiklese“ will das II. Kapitel (S. 25—56) ausschließen, wobei nächst ihrer nichtuniert-orientalischen Wertung, sei es als einer notwendigen Ergänzung der Einsetzungsworte, sei es als ausschließlicher Konsekrationsform, die ihr von Protestanten und Altkatholiken und seitens einzelner katholischer Theologen wie Ambrosius Catharinus, Christophorus Cheffontaines, Le Quien, Touttée, Renaudot, Le Brun und Schell gegebenen Deutungen in Betracht gezogen werden. Die alsdann im III. Kapitel (S. 57—73) angestellten „zwei Voruntersuchungen zur Bestimmung der wahren Bedeutung der Epiklese“ betreffen den gleichmäßig in die Einsetzungsworte zu verlegenden „Konsekrationsmoment im Speisesaale zu Jerusalem“ und „in der heiligen Messe“. Als „unbefriedigend“ weist von dem hiermit gewonnenen Standpunkte aus das IV. Kapitel (S. 74—105) die bisherigen Versuche einer Lösung des Problems ab, denen der Verfasser mit großem Fleiße nachgegangen ist. Das V. und letzte Kapitel (S. 106—134) bringt dann endlich seinen eigenen historischen Lösungsversuch. Im Gegensatz zu einer uns erstmals in dem liturgischen Papyrus von Der-Balyzeh in voller Klarheit entgegentretenden antekonsekratorischen, soll die postkonsekratorische d. h. auf Einsetzungsbericht und Anamnese folgende Epiklese von Hause aus eine wirkliche Wandlungsbitte nicht enthalten haben. Sie hätte ursprünglich vielmehr das Eingreifen des Hl. Geistes nur zu dem Zwecke erlehnt, daß er die bereits konsekrierten Elemente als das, was sie durch die Konsekration geworden sind, als Leib und Blut Christi — wohl durch die Heilswirkungen der Kommunion: sollte man denken (?) — auch äußerlich „erscheinen lasse“. Die diesen Gedanken ausdrückenden griechischen Termini wären ἀποφῆναι und ἀναδείξαι gewesen und an ihre Stelle erst später „schroffere Ausdrücke“ wie ποιῆσαι, τελειῶσαι getreten, was um so leichter möglich gewesen sei, weil schon die ältere Ausdrucksweise — allerdings mißverständlich — in ihrem Sinne habe gefaßt werden können.

H. hat diese Anschauung seither auch noch in einem Aufsätze über „Die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien“ im Historischen Jahrbuch XXXV (1914) S. 110—126 vertreten. Derselbe bietet indessen über die selbständige Schrift hinaus nur eine anhangsweise Berücksichtigung der liturgischen Formulare der Ägyptischen Kirchenordnung und des äthiopischen Textes des *Testamentum Domini* sowie der äthiopischen Normalanaphora. Von diesen drei Liturgiedokumenten enthalten

die beiden letzteren tatsächlich eine Wandlungsbitte in ihrer — übrigens wesenhaft identischen — „postkonsekratorischen“ Epiklese, und H. kann eigentlich nur davon Nachricht geben, daß Dom Cagin mit einigen kritischen Eliminationskünsten dieselbe als nicht ursprünglich zu erweisen versucht hat. Das Formular der Ägyptischen Kirchenordnung bzw., wie wir heute sagen sollten, der *Ἀποστολικὴ παράδοσις* des Hippolytos von Rom hat allerdings hinter der Anamnese eine Epiklese ohne Wandlungsbitte, fällt also bei seinem hohen Alter gegen die Ursprünglichkeit einer derartigen Bitte an dieser Stelle sehr stark ins Gewicht. Aber für den ursprünglichen Sinn von ἀποφῆναι und ἀποδείξαι ist aus ihm nichts zu gewinnen. Wesentlich kann also für eine Beurteilung der H.schen These als Ganzes der Aufsatz außer Betracht bleiben.

Ich maße mir selbstverständlich als Laie keinerlei Urteil über den dogmatischen Teil der Arbeit H.s an, obgleich ich offen gestehen muß, daß seine möglichst schroff ablehnende Haltung gegenüber dem nichtunierten Orient mir persönlich recht wenig sympathisch ist. Was aber das liturgiegeschichtliche Gebiet betrifft, so muß ich von vornherein mit Bedauern feststellen, daß er hier das Wichtigste, ein wirklich quellenmäßiges Arbeiten, erst zu lernen hätte. Die ihm von der dogmatischen Betrachtungsweise her geläufige Neigung zu Autoritätsbeweisen geht ihm auch hier unverkennbar nach. Immer wieder läßt er Anführungen älterer und neuerer Autoren einen breiten Raum einnehmen, statt unmittelbar von den in möglichster Vollständigkeit und nach den besten vorhandenen Editionen heranzuziehenden Quellen selbst auszugehen. So wird, um nur ein einziges Paar von Beispielen anzuführen (S. 130) über die Formulare des ägyptischen Liturgietypus Orsis *Dissertatio de liturgica sancti spiritus invocatione* vom J. 1731 ausgeschrieben, während (S. 122 Anm. 2) ein zum alltäglichsten Handwerkszeuge des Liturgiehistorikers gehöriges modernes Hilfsmittel wie Brightmans *Liturgies Eastern and Western* aus zweiter Hand nach einem Artikel von Salaville im *Dictionnaire de Théologie catholique* zitiert wird. Schon, daß der ganze historische Lösungsversuch abgesehen von den erst nachträglich noch beigezogenen ägyptischen Liturgien sich auf der denn doch äußerst schmalen Basis der vier Formulare des VIII. Buches der Apostol. Konstitutionen, der Jakobus-, Basileios- und Chrysostomosliturgie aufbaut, ist kaum genug zu rügen. Insbesondere fehlt jede auch nur entfernt ausreichende Würdigung der ostsyrischen Liturgie und des in ihr zu beobachtenden allmählichen Schwundes des Einsetzungsberichts, der gleich einer verwandten Erscheinung einzelner jakobitischer Anaphoren (S. 67 Anm. 1) mit einem Zitat von Hoppe kurz abgetan wird. Es ist dies um so bedauerlicher, weil auch direkt der Epiklesetext der nestorianischen Normalanaphora (Brightman S. 287 f.) dadurch eine hervorragende Bedeutung gewinnt, daß er eine Wandlungsbitte vermissen läßt, was allerdings ein nicht leichtes Problem darstellt, wenn man beachtet, daß der Dichtertheologe Narsai († 502) in seinen „poetischen“ Behandlungen der Meßliturgie (Connolly, *The liturgical homilies of Narsai* S. 20 f., 58) eine solche für die nestorianische Epiklese seiner Zeit nachdrücklich bezeugt und auch ein ostsyrisches Liturgiefragment des British Museum (Brightman S. 516 f.) einen hierher gehörigen Textsplitter aufzuweisen scheint. Nicht berührt wird ferner das in dessen syrischem Text vorliegende ursprüngliche eucharistische Formular des *Testamentum Domini*, dessen Epiklese die Wandlungsbitte zweifellos von jeher fremd war. Hat sich H. hier und — wenigstens ursprünglich — an dem altrömischen Formular des Hippolytos zwei Urkunden entgehen lassen, die für ihn von entscheidendem Werte hätten sein müssen, so läßt ihn umgekehrt eine beklagenswerte Kritiklosigkeit zu Beweismaterialien seine Zuflucht nehmen, die sich bei näherem Zusehen als völlig wertlos erweisen. So geschieht das geradezu Unglaubliche, daß er zweimal (S. 65 f. 112) die bei Al. Assemani im *Codex liturgicus ecclesiae universalis* Band V als solches gedruckte syrische Liturgieerklärung als echtes Werk des „heiligen Johannes Maron“ zitiert, der „nach der Meinung einiger Autoritäten im 7. Jahrhundert lebte“, und (S. 66 Anm. 1) wiederum mit einem Zitat aus Hoppe die unbequeme Überlieferungsvariante niederschlagen zu können vermeint, daß Renaudot und J. S. Assemani „diese Schrift dem viel später lebenden Monophysiten

Dionysios Barsalibi (12. Jahrh.) zugeschrieben“ haben. In der Tat beruht jener ganze alte Johannes Maron und sein literarischer Nachlaß auf maronitischer Fiktion. Speziell die Liturgieerklärung bzw. deren jetzt im CSCO. in Ausgabe und Übersetzung von H. Labourt vorliegende Urgestalt ist ganz zweifellos das Werk des genannten Jakobiten und was H. aus ihr anführt, sind unter dem Einfluß abendländischer Theologie stehende tendenziöse Retouchen einer jungen maronitischen Hand. Gleichfalls maronitischer Pseudoüberlieferung ist sodann H. (S. 110 f.) bezüglich der Jakobusliturgie zum Opfer gefallen. Ihre Epiklese bietet in allen Hss. des griechischen Textes die entsprechend auch von der alten georgischen Übersetzung (*Revue de l'Orient Chrétien* XVIII S. 407) wiedergegebene Wendung: *ἵνα . . . ποιῇ bzw. ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα* usw., die in der — mithin ursprünglicheren — aoristischen Form bereits am Ende des 4. Jahrh. durch Kyrillos von Jerusalem zitiert wird. In souveräner Ignorierung dieses maßgeblichen patristischen Zeugnisses glaubt nun H. für sie ein ehemaliges *ἀποφήνη* oder *ἀναδείξῃ* aus der Tatsache erschließen zu dürfen, daß der syrische Text *ܠܬܐ* (*ostendat*) an Stelle des *ποιῇ* oder *ποιήσῃ* aufweise. Aber das ist wiederum nur in junger maronitischer Textesrezension der Fall, während die alte jakobitische Überlieferung ein sogar in dem unierte-syrischen Missaleindruck der Propaganda vom J. 1843 ruhig stehen gebliebenes *ܠܬܐ* (*faciat*) bietet.

Muß ich H.s Arbeit mithin als methodisch entschieden verfehlt bezeichnen, so stimme ich mit ihm allerdings immerhin soweit überein, daß auch ich in dem Auftreten einer Wandlungsbitte in „postkonsekratorischer“ Epiklese — um einmal seine Terminologie beizubehalten — eine sekundäre Erscheinung erblicke. Was in diesem Sinne für mich den Ausschlag gibt, ist einerseits der Befund der beiden Formulare der Ägyptischen Kirchenordnung und der syrischen Rezension des *Testamentum Domini*. Andererseits hat im Zusammenhang mit der Liturgie des Papyrus von Der-Balyzeh eine eingehendere Nachprüfung der Markusliturgie, des Idealformulars im VII. Buche der Apost. Konstitutionen, der Jakobus- und Basileiosliturgie mich zu dem Ergebnis geführt, daß in Alexandria, Antiocheia, Jerusalem und Kappadokien übereinstimmend an die Anamnese sich ursprünglich eine bloße Bitte um Annahme des eucharistischen Opfers und um die Heilsfrüchte der Teilnahme am eucharistischen Mahle anschloß, die lediglich in Antiocheia und Kappadokien eine Bezugnahme auf den Hl. Geist bzw. dessen Gnade enthalten haben dürfte. Diese Nachprüfung ist niedergelegt in meiner aus einer Artikelserie der Zeitschrift »*Roma e l'Oriente*« hervorgegangenen Studie »*Le liturgie orientale e le preghiere „Supra quae“ e „Supplices“ del canone romano*« (Grottaferrata 1913), auf die ich bezüglich alles Näheren verweisen muß. Ich stimme, wie ich dort (S. 30 ff.) ausgeführt habe, mit H. auch überein, wenn er (S. 130 ff.) die Anschauung vertritt, daß die eine Wandlungsbitte enthaltende Epiklese Jerusalems zur Zeit des Kyrillos noch ihren Platz zwischen Trishagion und Einsetzungsbericht gehabt habe. Ich will endlich nicht unterlassen, auch hier noch einmal zu bemerken, was ich gleichfalls schon dort (S. 21) festgestellt habe, daß die von ihm (S. 121 ff.) in der Epiklese der Basileiosliturgie als nicht ursprünglich ausgeschiedenen Verba *εὐλογῆσαι καὶ ἀγιαῶσαι* tatsächlich der Vorlage ihrer altarmenischen Übersetzung fremd waren. Unbedingt verwerfen muß ich dagegen die Auffassung, daß *ἀναδείξαι* in ihr bzw. *ἀποφήναι* in dem Formulare des VII. Buches der Apost. Konstitutionen etwas anderes bedeute, als der Orient immer darunter verstanden hat und als das *ποιῆσαι* anderer griechischer Epiklesentexte besagt. Einen Beweis für die Notwendigkeit, nicht für die bloße sprachliche Möglichkeit seiner

abweichenden Deutung zu erbringen, ist H. nicht gelungen. Zur Schaffung der Epiklese im technischen Sinne aller späteren orientalischen Liturgie, der eine Wandlungsbitte einschließenden Geistbitte hinter der Anamnese, ist es nicht durch das Mißverstehen eines zweideutigen Ausdruckes, sondern dadurch gekommen, daß die Wandlungsbitte in Liturgien, denen sie bisher fremd war, dort eingeschaltet wurde, wo dieselben schon des Hl. Geistes gedachten d. h. in dem Rahmen des alten Gebetes um Opferannahme und Kommuniionsfrüchte, bzw. in Liturgien, welche sie vor dem Einsetzungsberichte bereits besaßen, von hier an jene Stelle abwanderte. Daß beides geschehen konnte, beweist, daß man, als es geschah, sich in den betreffenden Kirchen über den genauen Konsekrationsmoment noch keine bewußte Rechenschaft gegeben hatte, sondern sich daran genügen ließ, daß die Konsekration zweifellos erfolgt sei, wenn die konsekrierten Elemente zum Genusse gereicht werden.

In der Tat dürfte es schwer fallen, aus der in Betracht kommenden Zeit, etwa von der Mitte des 4. bis zur Mitte des 5. Jahrh. eine Stelle der patristischen Literatur des Ostens namhaft zu machen, die über den Konsekrationsmoment etwas Klares und Eindeutiges aussagt. Die auch wieder von H. (S. 64 f.) herangezogene und von Dom de Puniet in der *Revue d'histoire ecclésiastique* XIII S. 41—59 eingehend behandelte Chrysostomosstelle *De prod. Jud.* I 6 (Migne PG. 49, 350) besagt, was ich letzterem gegenüber mit Nachdruck festhalten muß, ihrem sehr bestimmten Wortlaute nach nur soviel, daß die Einsetzungsworte, einmal vom Herrn beim letzten Mahle gesprochen, das Wandlungswunder in der Weise begründe wie das einmal im Paradiese gesprochene göttliche: „Wachset und vermehret euch“ die Grundlage aller menschlichen Fortpflanzung ist. Der Ton liegt durchaus auf dem das eigentliche *tertium comparationis* bildenden *ἀπαξ ἐξηθῆναι bzw. λεχθῆναι*, also geradezu auf einem Gegensatz zu der kultischen Wiederholung der Herrenworte. Es ist völlig verfehlt, wenn de Puniet (a. a. O. S. 43) behauptet, daß bei einer solchen Auffassung der Stelle die gesamte — jene Wiederholung einschließende — Tätigkeit des Liturgen als überflüssig erscheine. Sie erscheint vielmehr als genau so notwendig, wie es die Zeugungstätigkeit der Eltern für die Fortpflanzung ist. Aber im einen wie im andern Falle schöpft die zur Bewirkung des Erfolges notwendige menschliche Tätigkeit ihre bewirkende Kraft für alle Jahrhunderte aus dem einmal gesprochenen Gottesworte. Es ist richtig, daß Severus von Antiocheia sich an die Chrysostomosstelle anzulehnen scheint, wenn allerdings er — übrigens nicht ohne daneben in höchst bezeichnender Weise der in der Epiklese erbetenen Mitwirkung des Hl. Geistes zu gedenken! — die Konsekration in unmittelbarsten Zusammenhang mit der Wiederholung der Herrenworte bringt. Aber folgerichtig hat er dabei den Vergleich mit der menschlichen Fortpflanzung unterdrückt und unterdrücken müssen, woraus mit nichten zu folgern ist, daß dieser für Chrysostomos selbst einen „*point secondaire*“ bezeichnete, sondern daß bei dem großen Monophysiten statt einer authentischen „*interprétation*“ eine tiefgreifende Weiterbildung der Gedanken des Goldmundes vorliegt.

2. Den umgekehrten Weg wie H. hat neuerdings ein Dr. K. J. Merk eingeschlagen. Nachdem er zunächst in der Form von Einzelaufsätzen im »*Pastor Bonus*« 1914 S. 465 ff. „Zu den Worten „*mysterium fidei*“ im Konsekrationstext des Kelches“ Stellung genommen und in der Theol. Quartalschrift XCVI 367—400 seine Ansicht über „Die Epiklese“ und ihre Entstehung entwickelt hatte, bringt er nunmehr in Buchform zusammengefaßt, was er zur Geschichte des römischen Meßkanons und zum Epikleseproblem glaubt bieten zu können.¹⁾ Dabei wird der „Konsekrationstext“ des ersteren d. h. die in ihm auf-

¹⁾ Merk, Dr. K. Jos., *Der Konsekrationstext der römischen Messe*. Eine liturgiegeschichtliche Darstellung. Rottenburg a. N., Verlag von Wilhelm Bader, 1915 (IX, 159 S. gr. 8°). M. 3,50.

tretende Gestalt der Einsetzungsworte beherrschend in den Vordergrund gerückt. Ein 1. Kapitel (S. 1—5) vergleicht diese Gestalt mit den vier biblischen Fassungen der drei Synoptiker und des 1. Korintherbriefes, um zu dem Ergebnis zu gelangen, daß sie „nicht ursprünglich gewesen sein“ können, sondern an ihr „eine Redaktion vorgenommen worden“ sei. Das 2. Kap. (S. 5—25) verfolgt die Beurteilung, welche die auffallende Abweichung der liturgischen von den biblischen Fassungen im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, wobei sich herausstellt, daß eine allseitige Untersuchung ihrer merkwürdigen Sonderstellung bislang noch niemals unternommen wurde, an und für sich also unstreitig in hohem Grade dankenswert sein würde. Das 3. Kap. (S. 26—47) schlägt, um zunächst eine zeitliche Fixierung des römischen Konsekrationstextes zu gewinnen, den Weg eines Vergleiches desselben mit seinen Parallelen in orientalischer Liturgie ein. Jene sollen eine Entwicklung erkennen lassen, die vier verschiedene Stufen aufweise. Ein friedlich-schiedliches Nebeneinanderstehen der in den einzelnen lokalen Kirchen traditionellen und der in den vier biblischen Einsetzungsberichten niedergelegten Textformen der Herrenworte (1. Stufe) wäre zunächst abgelöst worden durch ein Streben, unter beginnendem Sichgeltendmachen einer autoritativen Bedeutung der biblischen Berichte Brot- und Kelchwort in möglichst strenger Parallelisierung einander anzugleichen (2. Stufe). Weiterhin hätte eine „Kombinierung und Häufung der in den einzelnen Texten vermeintlich fehlenden Schriftworte“ sich aus der vollentwickelten autoritativen Bewertung der letzteren ergeben (3. Stufe) und schließlich eine „Erweiterung des vorhandenen Textes durch Einschreibungen“ Platz gegriffen, die teils „anderen Stellen der Schrift entnommen sind bzw. Anklänge an diese haben“, teils den Charakter von „privaten Erklärungen“ oder „von Niederschlägen theologischer Reflexion“ tragen (4. Stufe). Von diesen Entwicklungsstufen soll die zweite „an die Grenze des 2. zum 3. Jahrhundert zu rücken“ sein, die dritte „um das Jahr 300“ fallen und für die vierte alle Bedingungen „noch im 4. Jahrhundert vorhanden“ gewesen sein. Der römische Text stünde auf dieser letzten Stufe und wir „kämen nach Analogie der orientalischen Liturgien“ mit ihm „noch ins 4. Jahrhundert.“ Eine Bestätigung dieser Datierung will im 4. Kap. (S. 48—85) aus dem Verhältnis der vorliegenden Gestalt des Konsekrationstextes zu der für dessen endgültige Struktur maßgeblich gewordenen Neuredaktion des gesamten Kanons abgeleitet werden. Diese soll nämlich gleichfalls schon im 4. Jahrh. erfolgt und von einem Streben nach denkbar strengster Symmetrie beherrscht sein, das darauf abziele, die Herrenworte möglichst scharf als den entscheidenden Höhepunkt des Ganzen hervortreten zu lassen. Dieselbe Hand, welche ihm eine so zentrale Stellung geschaffen hätte, wäre aber auch die Schöpferin der endgültigen Gestalt des Konsekrationstextes selbst gewesen. Nun wäre zunächst die gedachte bewußt symmetrische Umgestaltung des Kanons naturgemäß nur als programmatischer Ausdruck der Überzeugung vom konsekratorischen Charakter der Einsetzungsworte verständlich, und in der Tat kommt, wie das 5. Kap. (S. 85—103) zeigt, mit dem lauten Durchbruch dieser Überzeugung bei Ambrosius und dem Autor *De sacramentis* die abendländische Lehrentwicklung bezüglich des Konsekrationsmoments rund ums J. 400 zum Abschluß. Sie

und alles mit ihr Zusammenhängende tritt aber in die richtige Beleuchtung erst durch den Gegensatz der Epiklese. Ihr ist das 6. Kap. (S. 103—147) gewidmet, das abgesehen von einigen belanglosen Retouches des Wortlautes und einer wenig umfänglichen Erweiterung am Ende einen unveränderten Neudruck des einschlägigen früheren Aufsatzes des Verfassers bringt. Die Epiklese, mit welchem Namen er ausschließlich ein Geistbitte und Wandlungsbitte in sich vereinigendes Gebetsstück hinter dem Einsetzungsberichte bezeichnet, wäre nach M. hervorgegangen aus der Verbindung eines ursprünglich in der Anamnese an die Bezugnahme auf Tod und Auferstehung Christi angeschlossen gewesen Pfingstgedankens mit dem Inhalte eines alten von Hause aus voranaphorischen Gebetes zur Gabendarbringung nach Art der späteren *προσκομιδή-* und *πρόθεσις-*Gebete, einem Gebetsinhalte, der zuerst, wie in der Papyrusliturgie von Der-Balyzeh, zwischen Trishagion und Einsetzungsbericht und schließlich noch hinter den letzteren und die an ihn sich anschließende Anamnese abgewandert wäre. In Rom wäre diese komplizierte Entwicklung niemals zum Abschluß gelangt, sondern selbst die einst auch die römische Anamnese abschließende Geistbitte bei der auf möglichste Betonung der konsekratorischen Kraft der Herrenworte eingestellten Kanonredaktion des ausgehenden 4. Jahrh. beseitigt worden. Das hochragende Denkmal der gesamten tendenziösen Neugestaltung würden die Worte „*mysterium fidei*“ darstellen, die man damals als Parenthese hinter derjenigen Stelle des Kelchwortes eingefügt hätte, mit der man den Vollzug der Konsekration beendet wußte. Dem 7. Kap. (S. 147—156) verbleibt schließlich noch eine zusammenfassende Gesamtwürdigung des, wie M. meint, so gleich der heutigen Struktur des Kanonaufbaues sich als Werk des Damasus erweisenden römischen Konsekrationstextes, wobei die Wahl des Ausdrucks „*mysterium fidei*“ auf 1 Tim 3,5 zurückgeführt, dagegen ein Zusammenhang mit dem nächstverwandten: *Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης* zu Anfang der Einsetzungsworte des VIII. Buches der Apost. Konstitutionen abgelehnt und der Zusatz: „*et aeterni*“ zwischen „*novi*“ und „*testamenti*“ aus Abhängigkeit von einem altlateinischen Bibeltext nach Art des die beiden Worte in Mt 26,28 bietenden Veronensis b erklärt wird.

Wie man sieht, ist die Schrift M.s an liturgiegeschichtlichem Gehalte ungleich reicher als diejenige H.s, und wären seine Ausführungen überzeugend, so würde sie die denkbar hervorragendste Bedeutung besitzen. Diese Sachlage mag es rechtfertigen, wenn ich eingehender bei ihr verweile. Die behandelten Fragen sind zu zahlreich und wichtig, als daß es nicht in jedem Falle der Mühe lohnte, von Wert oder Unwert der ihnen gewordenen Behandlung sich gründlichste Rechenschaft zu geben.

Im Gegensatz zu H. verrät M. nicht die leiseste Neigung zu Autoritätsbeweisen. Er redet mit einem selbstsicheren Brustton der Überzeugung, der an einem bisher in der wissenschaftlichen Literatur noch wenig hervorgetretenen Autor von vornherein nicht sympathisch berührt. Wendungen wie „wobei wir . . . absehen“ (S. 69), „Darüber ist jedermann einig“ (S. 79), „Ich lehne . . . ab“ (S. 140 Anm. 1), dienen dazu, den seinigen entgegenstehende Anschauungen mit einer stolzen Geste abzutun, ohne auch nur den leisesten Versuch zu ihrer wirklichen Widerlegung zu machen. Wir alle, die wir uns bisher ehrlich darum bemüht haben, die geschichtlichen Rätsel des römischen Meßkanons zu lösen, scheinen ihm besten Falles eine beiläufige Registrierung unserer grundfalschen Ergebnisse, bei Leibe aber nicht ein Eingehen auf unsere Gedanken- und Beweisgänge zu ver-

dienen. Meine Wenigkeit ist dabei neben Drexler, Buchwald, Edm. Bishop, Varaine u. A. in recht ehrenwerter Gesellschaft. Auch wenn mein eingangs berührtes Buch (S. 108) mit einem wegwerfenden „hypothesenreich“ etikettiert wird, habe ich einen Leidensgefährten an keinem Geringeren als dem verehrungswürdigen Nestor der christlich-archäologischen Forschung deutscher Zunge, Mgr. de Waal, dem (S. 150) allen in Betracht kommenden Zeugnissen des *Liber Pontificalis* zum Trotz vorgeworfen wird, daß seine Annahme von Altarvela im altchristlichen Rom „rein hypothetisch“ sei. Ich werde mich aber zu trösten wissen. Lauten Einspruch muß ich jedoch dagegen erheben, daß Mitforscher wie Salaville und de Puniet (S. 110 f. Anm. 3, 127 Anm. 1) es sich gefallen lassen müssen, einer Anführung ihrer Ansichten das ominöse Ausrufungszeichen beigesetzt zu sehen, durch das man gemeinhin kapitale Dummheiten zu brandmarken pflegt, mit denen jede Auseinandersetzung sich erübrigt. Ein derartiges Verfahren fremder Forschungsarbeit gegenüber steht M. um so schlechter zu Gesicht, je ernstere Bedenken seine eigene Arbeitsweise erwecken muß.

Schon daß griechische Texte bald im Original, bald — und zwar wohl im größeren Umfange — wie syrische, koptische und äthiopische in lateinischer Übersetzung angeführt werden, ist mehr als ein — immerhin für ein wissenschaftlich sein wollendes Buch schon hinreichend gravierender — Schönheitsfehler. Denn wenn in einer Zusammenstellung wie derjenigen der Textformen, welche die Einsetzungsworte in orientalischer Liturgie aufweisen, beispielshalber statt eines griechischen: *τοῦτο μὲν ἐστὶ τὸ σῶμα* ein lateinisches: „*hoc meum est corpus*“ steht, die wörtliche syrische Übersetzung jenes Griechisch dagegen durch: „*Hoc est corpus meum*“ wiedergegeben wird, so muß der Anschein entstehen, als liege ihr eine leicht abweichende Gestalt des griechischen Textes zugrunde, und doch handelt es sich nur darum, daß die griechische Wortstellung syrisch sich nicht nachbilden ließ. Und was soll man vollends dazu sagen, wenn (S. 71—74) ein so stark fragmentarisch überlieferter Text wie derjenige des Papyrus von Der-Balyzeh in Übersetzung mitgeteilt und dabei etwa ein einsam erhaltenes χ , das man vermutungsweise zu einer Form von *μέτοχος* hat ergänzen wollen, durch ein: *p(articipes fac)* ersetzt wird? — Druckfehler sind sodann ein Uebel, das wir alle mit der redlichsten Bemühung kaum je vollständig zu bannen vermögen, und ich werde mich deshalb hüten, mit M. über solche wie „Urchirche“ statt „Urkirche“ (S. VIII) oder *σοῦ* statt *σοῦ* (S. 110) u. a. m. zu rechten. Wenn aber (S. 113) die Überschriften zweier zur Vergleichung in Parallelkolumnen nebeneinandergesetzten Texte miteinander vertauscht sind, so ist das etwas, das bei einem auch nur halbwegs sorgfältigen Lesen der Druckkorrektur sich hätte vermeiden lassen müssen. Und nicht mehr als Druckfehler sind Ungeheuerlichkeiten zu erklären wie diejenigen, daß (S. 4) *calix meus* bzw. *in . . . ce . . . o* statt *sanguis meus* bzw. *in . . . ne . . . o* als ein allen vier biblischen Einsetzungsberichten gemeinsames Element gebucht wird, daß (S. 57) in der Anführung des Kanonzitates von *De sacramentis* zu Anfang des Brotwortes ein *bibite* statt *edite* steht, daß (S. 75) es an einem geradezu springenden Punkte „später“ statt „älter“ heißt. Noch stärker ist es, wenn (S. 55) behauptet wird, Leo I habe die Worte: „*sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*“ die den Schluß des *Supra quae* bilden, an das demselben „unmittelbar Vorausgehende angefügt“, oder wenn man (S. 56) die völlig sinnlosen Worte liest: „daß Rom liturgische Bestrebungen macht, seinem Typ zu folgen.“ Hier handelt es sich überall um typographisch nur allzu getreu wiedergegebene Schreibfehler, die zeigen, daß der Verfasser es nicht für nötig gefunden hat, sein Manuskript noch einmal ordentlich durchzulesen, bevor er es in die Druckerei schickte.

Allein solche wirkliche Flüchtigkeiten sind noch lange nicht das Ärgste. Das eigentliche Fundament für die Hypothese von einem Zusammenhang der Epiklese mit einem uralten Oblationsgebet muß (S. 120) eine Stelle des bekannten pseudepigraphischen *λόγος περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* (Migne PG. 65, 849—852) abgeben. Dabei wird dann (Anm. 1) behauptet, „das Fragment“ sei „unter dem Namen des Proklus von Alex. († 402) erhalten“ und dementsprechend bei seiner Bewertung davon ausgegangen, daß es „vielleicht noch dem 4. Jahrhundert angehört.“ Nur mit einer Möglichkeit wird gerechnet, daß es „einer etwas späteren Zeit und damit einem anderen Autor“ zuzuweisen sein sollte, was aber angeblich für die in Rede stehende Frage „nichts“ „verschlägt“. In der Tat will der Autor, der ausgerechnet alexandrinische Liturgie nicht in Betracht zieht, der im J. 446 verstorbene Proklos von Konstantinopel sein, so daß,

selbst die Echtheit des Stückes vorausgesetzt, nur eine Entstehung im 5. Jahrh. in Frage käme, während seine wirkliche Entstehung zweifellos nicht nur „etwas“, sondern um eine ganze Reihe von Jahrhunderten später anzusetzen ist. In späterem Zusammenhang redet denn auch M. selbst (S. 127 f.) ganz bestimmt von einem „Pseudo-Proklus“. Liegt nun auch bei dieser widersprechenden Haltung auf der einen oder auf der anderen Seite eine bloße Flüchtigkeit vor, oder hat er, um die völlige Bodenlosigkeit seines hypothetischen Gebäudes zu verdecken, bewußtmaßen sich zuerst den Anschein gegeben, als halte er einen Altersansatz einer Urkunde für möglich oder sogar wahrscheinlich, von dessen Unmöglichkeit er überzeugt ist?

Der Fall ist um so verhänglicher, weil er nicht vereinzelt bleibt. Neben Ps.-Proklos wird (S. 121 f.) zur Begründung der Ableitung der Epiklese von einem voranaphorischen Oblationsgebet das zweite der Pfaffischen Irenäusfragmente herangezogen, unbekümmert darum, daß schon Funk die Echtheit gerade dieses Fragments mindestens in seiner vorliegenden Gestalt als ausgeschlossen und Harnack in einer seiner klassischsten Untersuchungen alle vier Fragmente als bewußte Fälschungen Pfaffs erwiesen hat. Mit geradezu rührender Naivität wird die Fälschung zum Vergleiche neben ihre in der Epiklese des VIII. Buches der Apost. Konstitutionen gegebene Vorlage gestellt und etwas später (S. 133 Anm. 1) allen Ernstes die Vermutung geäußert, der vorgebliche „Bericht des Irenäus“ sei umgekehrt „unter sinngemäßer Änderung“ von dem Schöpfer der Klementinischen Liturgie benützt worden. Wiederum entsteht die Frage: Ist diese Naivität echt? Kennt wirklich M. die Untersuchungen von Funk und Harnack nicht, mit denen sich auseinanderzusetzen er unterläßt? Sind ihm selbst Bardenhewer, Patrologie³ S. 100 f., Gesch. d. altkirchl. Literatur¹² S. 419 f. und Rauschen, Grundriß d. Patrologie^{4/5} S. 57 f. unbekannt? — Es wäre wahrlich schon schlimm genug, wenn dem so wäre. Aber leider ist es kaum denkbar. Mindestens den Aufsatz Funks müßte er, so sollte man meinen, kennen. Denn derselbe steht im 2. Bande der »Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen« des verewigten Tübinger Meisters, deren 3. Band er (S. 54 Anm. 1, 69 Anm. 1) wiederholt zitiert. Kennt er ihn aber und hat darauf verzichtet, zu ihm Stellung zu nehmen, dann liegt unendlich Schwereres als die schwerste Flüchtigkeit vor. In zwei weiteren Fällen ist es strikt nachweisbar, daß M. es nicht verschmäht, eine fremde Ansicht, ja sogar eine überlieferungsgeschichtliche Tatsache totzuschweigen, wenn ihre Mitteilung blitzhaft grell beleuchten würde, wie schlecht es um die allerentscheidendsten Punkte seiner Beweisführung bestellt ist. Dieselbe Bedeutung, welche Ps.-Proklos und Ps.-Irenäus für die Verknüpfung der Epiklese mit einem alten Gabendarbringungsgebet haben, kommt für ihre Herleitung von einem angeblichen alten Pfingstgedanken der Anamnese einer bestimmten Ergänzung in der letzten Zeile von Blatt 2^{vo} des Papyrus von Der-Balyzeh zu, wo M. (S. 112) lesen möchte: *καὶ δεόμεθα τὸ ἄγιον σου πνεῦμα*. Nun habe ich in meiner Studie »*Le liturgie*« usw. S. 12 f. nach eingehender Begründung eine Ergänzung von wesenhaft anderem Sinne in Vorschlag gebracht. Von der Entscheidung der Frage nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Vorschlages hängt es mithin ab, ob nicht auch für den ersten Teil von M.s Erklärungsversuch der Epiklese jeder leiseste Schatten eines Anhaltspunktes in Wegfall kommt. Eine gründliche Auseinandersetzung mit demselben war also für ihn, wenn er meinen Vorschlag kannte, unabweislich. Und weiter! Während M. annimmt und annehmen muß, daß die heute durch die vermeintliche Ägyptische Kirchenordnung sicher bezeugte altrömische Geistbitte hinter der Anamnese gegen Ende des 4. Jahrh. unterdrückt worden sei, steht sie noch im *Te igitur* der georgischen Petrusliturgie, deren Vorlage bereits der Zeit nach Gregor d. Gr. angehörte, und auch auf diesen Umstand habe ich in der genannten Studie S. 11 Anm. 1 nachdrücklich hingewiesen. Und doch verschweigt ihn M. ebenso, wie er meinen abweichenden Ergänzungsvorschlag bezüglich der Stelle des Papyrus von Der-Balyzeh verschweigt, obgleich er meine Studie kennt, da er sie (S. 135 Anm. 1) zitiert.

Ich könnte unter diesen Umständen mich versucht fühlen, auf jede weitere Auseinandersetzung mit den Ergebnissen einer derartigen Methode zu verzichten. Wenn ich dies nicht tue, so kann ich andererseits doch auch daran nicht denken, hier eine Widerlegung derselben bis in alle Einzelheiten zu unternehmen. Es muß genügen,

wenigstens auf einige Hauptpunkte den Finger zu legen. Durchaus abzulehnen ist vor allem der neue Erklärungsversuch der Epiklese. Weder hat jemals und irgendwo, so weit wir zu sehen vermögen, in der Anamnese eine Bezugnahme auf die Geistessendung am Pfingstfeste gestanden, noch ist in alter Zeit ein voranaphorisches Oblationsgebet denkbar, da ein solches übereinstimmend den liturgischen Idealformularen der pseudo-apostolischen Kirchenordnungen, dem Euchologion von Thmuis und den patristischen Zeugnissen über die Liturgie des 4. und 5. Jahrh. unbekannt ist, ja die betreffenden Stücke der griechischen Jakobus- und Markusliturgie nach Ausweis ihres Fehlens in deren syrischem und armenischem bzw. koptischem Paralleltext noch nicht existierten, als im 6. Jahrh. sich die endgültige Verselbständigung der monophysitischen Landeskirchen vollzog. Nicht die Rede kann ferner davon sein, daß der heutige Aufbau des römischen Meßkanons bereits durch Damasus geschaffen worden sei. Nach wie vor muß ich mindestens daran unbedingt festhalten, daß durch den Brief Innozenz' I an Dezentius von Eugubium noch die Stellung des ganzen, sicherlich ursprünglich zum Kanon gehörigen Interzessionsgebetes hinter Einsetzungsbericht und Anamnese, des *Te igitur*, *Memento* der Lebenden und *Communicantes* hinter dem *Unde et memores* bezeugt wird. Auch Funk, der übrigens (Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen III S. 129—133 gegen S. 92—95) selbst in seiner Bewertung der Briefstelle durch meine Erklärung derselben etwas zurückhaltender gemacht zu sein schien, hat mich hier nicht irre zu machen vermocht. Die Worte: „*ut ipsis mysteriis* (durch die Konsekration bzw. das aus der Anamnese herauswachsende Gebet einer opfernden Darbringung der konsekrierten Elemente) *viam futuris precibus aperiamus*“ sind von zu überwältigender Eindeutigkeit. Was schließlich den römischen Konsekrationstext anbelangt, so läßt sich ein von der Entwicklung der Einsetzungsworte in orientalischer Liturgie hergenommener Maßstab an ihn nicht ohne weiteres anlegen. Die einzelnen Stufen jener orientalischen Entwicklung werden von M. viel zu hoch hinaufdatiert. Auf der zweiten Stufe stehende Denkmäler wie die Anaphora des Serapion von Thmuis und die Idealformulare des VIII. Buches der Apost. Konstitutionen und der syrischen Textgestalt des *Testamentum Domini* gehören unmittelbar schon dem 4. und 5. Jahrh. an. Bezüglich der dritten Stufe ließe sich wieder durch sorgfältigen Vergleich der griechischen, syrischen und armenischen Rezension der Jakobusliturgie, der griechischen Markus- und der koptischen Kyrillosliturgie mit mathematischer Sicherheit dartun, daß sie erst nach der Mitte des 6. Jahrh. erreicht wurde. Jedenfalls aber steigen wir mit den auf der vierten Stufe stehenden syrisch-jakobitischen und äthiopischen Anaphoren tief ins eigentliche Mittelalter herab. Nun ist es zweifellos richtig, daß der römische Konsekrationstext, wenn er mit dem gleichen Maßstabe gemessen werden dürfte, wie seine orientalischen Parallelen, gleichfalls als ein Vertreter der vierten Entwicklungsstufe betrachtet werden müßte. Nicht ins ausgehende 4., sondern frühestens ins 8. oder 9. Jahrh. müßte man „nach Analogie der orientalischen Liturgien“ die Entstehung seiner endgültigen Gestalt verlegen d. h. in eine Zeit, vor der diese Gestalt durch das Gelasianum bereits bezeugt ist. Den richtigen Weg zum Verständnis seiner Eigenart hat M. wohl durch den Hinweis auf

das: „*novi et aeterni testamenti*“ des Veronensis bei Mt. 26, 28 zuletzt noch schüchtern betreten. In die Textgeschichte von Mt. 26, 28 dürfte auch das „*mysterium fidei*“ hinein führen, wobei dem von M. so nachlässig beiseite geschobenen *μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης* des VIII. Buches der Apost. Konstitutionen nicht geringe Bedeutung zuzukommen scheint. Um die bekannten Beziehungen zwischen altlateinischem und altsyrischem Evangelientext und den apokryphen Einschlag beider wird es letzten Endes gehen, in der Sphäre der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* des Justinus Martyr, des Diatessarons, des Westenrtext usw. die wahre Lösung des Rätsels gesucht werden müssen.

Die Anamnese, deren in den Paulinischen Gemeinden der Urzeit üblich gewesene Form bereits 1 Kor. 11, 26 nachzuwirken scheint, ist die Inbezugsetzung der eucharistischen Feier mit dem irdischen Schicksale, speziell und in erster Linie mit dem Tode des Herrn, immer und ausschließlich aber mit ihm, dessen Gedächtnis allein es zu feiern gilt. Sie schließt also eine rememorative Bezugnahme auf das geschichtliche Faktum des Pfingstwunders geradezu ihrem Wesen nach aus. Eine solche, eine „historische Notiz“, wie M. selbst (S. 132. 141) sich wiederholt ausdrückt, ist es, was er als Ausgangspunkt der Epikleseentwicklung postulieren muß. Aber was schon die Ägyptische Kirchenordnung bietet, was er durch seine Ergänzung in noch einfacherer Gestalt im Papyrus von Der-Balyzeh zu gewinnen sucht, ist etwas ganz Anderes: eine Geistbitte, also, wenn man den Dingen ihre sachgemäßen und in aller Mund befindlichen Namen läßt, bereits ein Epiklese-, nicht mehr ein Anamneselement. Auch wird übrigens seine ganze Konstruktion nicht der Tatsache gerecht, daß mit der Geistesepiklese in ältester Zeit eine *Λόγος*-Epiklese konkurriert hat. Man kommt um die für ihn allerdings sehr unbequeme Tatsache durch ein einfaches Ablehnen nicht herum. Was in diesem Sinne Serapion bietet, wird durch Athanasios *Λόγος εἰς τοὺς βαπτιζομένους* (Migne PG. 26, 1325) als etwas erwiesen, das wörtlich so auch in der stad alexandrinischen Liturgie der ersten Hälfte des 4. Jahrh. stand. Vgl. *Liturgia romana* S. 46 und H. S. 126. Auch in *Post Secreta*-Gebeten des gallisch-spanischen Liturgiegebietes, so in solchen des Sakramentars von Auxerre („*Missale Gallicanum vetus*“) kehrt gleichfalls mit wörtlichen Anklängen die Sache wieder.

Die Anschauung, daß die Interzessionsgebete, vorab die beiden *Memento* erst nachträglich vom Gabendarbringungsakt in den Kanon eingewandert seien, die M. von der Schule von Solesmes-Farnborough übernommen hat, ist sicher falsch. Sie beruht letzten Endes auf der Tatsache, daß auf dem gallisch-spanischen Gebiet die Rezitation der *nomina* im Zusammenhange mit der Gabendarbringung erfolgt und gleichzeitig ein Interzessionssteil dem eucharistischen Hochgebete fehlt. Ich hoffe aber überzeugend dartun zu können, daß vielmehr diese letztere Erscheinung sekundär und ein sehr ausführliches altpanisches Seitenstück der anaphorischen Interzessionsgebete des Orients in dem *Ordo misse omnimode* des mozarabischen *Liber ordinum* (ed. Férotin Sp. 240 Z. 5—241 Z. 12) noch erhalten ist.

Bei seiner Frühdatierung der heutigen Struktur des Kanons geht M. (S. 1) sofort von einem zu frühen Ansatz für das Zeugnis des Gelasianums aus. Dessen maßgebliche Hs, der Vat. Reg. 316, ist schwerlich noch im 7., sondern wahrscheinlich erst nach Mitte des 8. Jahrh. entstanden. Der jüngere, ihm auf gallischem Boden zugewachsene Einschlag in ein den Kern des Ganzen bildendes stadtrömisches Sakramentar vorgregorianischer Zeit ist weit stärker, als man sich gewöhnlich bewußt hält. In jedem Falle ist der Kanon, der zwischen die Sonntags- und die Votivmessen des III. Buches gestellt ist, bereits der „gregorianische“, da er im *Hanc igitur* den Zusatz: „*diesque nostros*“ usw. aufweist, dessen Zurückgehen auf Gregor d. Gr. auch von M. (S. 48 f.) zugegeben, ja nachdrücklich betont wird. Die Sache liegt so, daß wir einen vorgregorianischen Kanontext heute überhaupt nicht mehr besitzen, wohl aber nunmehr an der Hand der georgischen Petrusliturgie festzustellen vermögen, daß auch noch nach Gregor d. Gr. an einzelnen Stellen des Kanons weitergearbeitet wurde, das „Gelasianum“ des Vat. Reg. 316 wie das von Hadrian I an Karl d. Gr. übersandte Gregorianum und die übrigen ältesten lateinischen Zeugen also noch nicht

einmal wirklich den Kanontext des beginnenden 7. Jahrh., sondern denjenigen ihrer eigenen Zeit bieten. Sache eines sorgfältigen Quellenverhöres hat es nun zu sein, festzustellen, welche Bestandteile des nachgregorianischen Kanons und in welchem Strukturzusammenhang des Ganzen sie sich etwa weiter zurückverfolgen lassen. Hier wäre, abgesehen von dem Zeugnis des *Liber Pontificalis* über eine durch Leo d. Gr. am Ende des *Supra quae* vorgenommene Veränderung und demjenigen Innozenz' I über die Stellung der Interzessionsgebete, wenn anders die Zuweisung der *Quaestiones veteris et novi testamenti* an den Juden Isaak sich zu behaupten berufen sein sollte, das einzige Sichere die von mir im J. 1904 noch nicht in Rechnung gestellte Tatsache, daß der römische Kanon bereits vor 378 die Worte: „*summus sacerdos tuus Melchisedech*“ d. h. wohl das ganze *Unde et memores* und *Supra quae* bis zum Einsetzen der Retouche Leos I enthalten hätte. Der Autor *De sacramentis* schaltet als weiterer Zeuge unbedingt aus. Denn seine Versicherung, daß seine Kirche den „*typus*“ der römischen „*in omnibus*“ befolge, ist, wie man sich durch den Augenschein überzeugen kann, auf den Wortlaut des Kanons nicht auszu dehnen. Es wäre in dieser Richtung ungemein lehrreich gewesen, wenn M. sich die Mühe genommen hätte, dem geradezu prinzipiell gegensätzlichen Charakter nachzugehen, den in den Einzelheiten ihrer Ausgestaltung der Konsekrationstext und der gesamte Einsetzungsbericht bei ihm und im römischen Kanon aufweisen. Vollends Augustinus als Zeugen für die Textgestalt des römischen Meßkanons ums J. 400 anzurufen, wie M. (S. 58—67) es tut, ginge doch nur dann an, wenn zwar feststünde, daß man sich in Nordafrika oder doch speziell in Hippo zu seiner Zeit der stadtrömischen Liturgie bediente, was man sicherlich nicht tat. Daß vollends das Augustinuszeugnis um den Preis erkaufte werden soll, daß man unter der „*cuncta familia*“ des *Hanc igitur* und der durch die Eucharistiefeier das Gedächtnis des Herrn begehenden „*plebs sancta*“ des *Unde et memores* die namenlosen Verstorbenen zu verstehen hätte, deren keine private Liebe von Angehörigen und Freunden mehr in Opfer und Gebet gedenkt, zeigt die Verfehltheit der Sache erst in hellstem Lichte.

Für M.s Verwertung der orientalischen Parallelen des römischen Konsekrationstextes ist es verhängnisvoll geworden, daß er sie (S. 29—41) rein mechanisch nebeneinander gestellt hat, statt den geschichtlichen Zusammenhang der einzelnen Formulare zu berücksichtigen. Er ist selbst an so auffallenden Tatsachen achtlos vorübergegangen, wie derjenigen, daß die Textgestalt der Einsetzungsworte in den beiden nestorianischen Anaphoren des Theodoros und Nestorios vollständig identisch ist, und doch ergibt sich aus ihr, daß wir es hier offenbar gar nicht mit einer syrischen Wiedergabe des ursprünglichen griechischen Wortlautes der beiden Formulare zu tun haben, sondern daß in diese auf syrischem Sprachboden die zu einer bestimmten Zeit in der nestorianischen Kirche des Sassanidenreiches gebräuchlich gewesene liturgische Form der Einsetzungsworte eingefügt wurde. Nun ist einerseits die fragliche Textgestalt ein Musterbeispiel für die zweite Stufe des M.schen Entwicklungsschemas. Andererseits wurde die Nestoriosliturgie erst durch den nestorianischen Katholikos Mär(j) Abä I († 552) ins Syrische übersetzt. Die Liturgie des aramäisch-persischen Ostens hat also sogar noch rund um die Mitte des 6. Jahrh. auf derjenigen Entwicklungsstufe gestanden, die M. der Wende vom 2. zum 3. zuweist. Übrigens ist seine Zusammenstellung des Materials sogar weit davon entfernt, eine erschöpfende zu sein. Unberücksichtigt geblieben sind, um nur das Wichtigste zu nennen, beispielsweise: 1) die in ihrer Gestaltung der Einsetzungsworte ganz eigene Wege gehende altmaronitische Liturgie, die in zwei Drucken von 1594 und 1716 vorliegt, 2) die von mir im »Oriens Christianus« I S. 8—33 veröffentlichte Meßliturgie des arabischen Abū Ishag-Textes des *Testamentum Domini*, 3) die ebenda II S. 96—120 von mir herausgegebene syrische Athanasios-Anaphora, der ihre Abweichungen von dem Herrenworte-Text der ihr nächstverwandten Ignatios-Anaphora (= S. 36—39 Nr. 11 bei M.) ein besonderes Interesse verleihen, und vor allem 4) das ganze armenische Material, sowohl die armenische Normalliturgie (Brightman S. 412—457) als auch die bei Catherghian-Dashian, Die Liturgien bei den Armeniern (Wien 1897) gedruckten älteren Liturgiedenkmalen, insbesondere die aus diesem Werke durch Ferhat »Or. Chr.« Neue Serie I S. 204—214, III S. 16—31 in Übersetzung bequem zugänglich gemachten Formulare unter den Namen Gregors von Nazianz und Sahaks d. Gr., deren Einsetzungsworte als klassische Beispiele

für den Typ der dritten Entwicklungsstufe in Betracht kämen. Immerhin wäre der Vergleichungsstoff auch so reichlich genug gewesen, um bei richtiger Behandlung die schlechthinige Haltlosigkeit der dem Problem gegebenen Lösung zu erweisen. Allermindestens hätte gegen sie der Umstand stützig machen müssen, daß ihre Richtigkeit vorausgesetzt das „*mysterium fidei*“ des angeblich vor 384 (Todesjahr des Damasus) redigierten römischen Textes seine nächste, ja seine einzige Parallele an dem an gleicher Stelle stehenden „*prodigium admirabile*“ einer obskuren abessinischen Anaphora „des Evangelisten Johannes“ finden würde, deren Jugend schon aus ihrer nicht lokalkirchlich bedingten Pseudepigraphie sich hinreichend ergibt.

Man wird es vielleicht unberechtigt finden, daß ich mich bei einer nicht einmal besonders umfangreichen literarischen Erscheinung, der ich jeden bleibenden Wert glaube absprechen zu müssen, so lange aufgehalten habe. Allein die in Betracht kommenden liturgiegeschichtlichen Probleme sind schon an und für sich in einem solchen Grade verwickelt, daß nicht energisch genug gegen die Gefahr Front gemacht werden kann, sie von gänzlich unberufener Hand künstlich noch mehr verwirrt zu sehen.

Sasbach (Amt Achern).

A. Baumstark.

Klüger, Dr. Hermann, Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion. Ein Mahnruf an das deutsche Volk. Leipzig, Krüger u. Co., 1912 (180 S. 80). M. 1,50.

Der Verfasser will „aus dem reichen Material der assyrisch-babylonischen Inschriften zur Belehrung des Lesers in knapper Form das zusammenstellen, was dort an religiösen Lehren und Vorschriften enthalten ist.“ Er will damit die „Ignoranz“ des Assyriologen Friedrich Delitzsch „ans Licht ziehen und die Bibel . . von dem babylonischen Schutte, mit dem dieser Gelehrte sie beworfen hat, reinigen.“

In den ersten zwei Abschnitten wird der Monotheismus Israels in Gegensatz zum krassen Polytheismus der Babylonier gestellt. Alsdann verherrlicht der Verf. die Bibel als eine Quelle des Lichts und des Segens für die Menschheit. Es werden nunmehr folgende Punkte behandelt: die babylonische Theogonie, der babylonische Schöpfungsmythus, die babylonische Flutsage, das Gesetzbuch Hammurabis und sein Verhältnis zum Dekalog, die Entstehung des samaritanischen Mischvolks, die Macht und das Wesen der babylonischen Gottheiten (S. 53—92), der biblische Bericht über die ersten Menschen, die religiös-sittlichen Zustände bei den Babylonern, der Aberglaube und das Zaubrewesen der Babylonier, die babylonische Gebetsliteratur, die religiöse Propaganda der jüdischen Exulanten in Babylonien und endlich der heilige Gottesname des Israeliten. Der Verf. findet dabei Gelegenheit, manche Einseitigkeiten, Übertreibungen und falsche Schlüsse des Gegners richtig zu stellen. Dabei hält sich Kl. aber selbst von Übertreibungen, mindestens in der Ausdrucksweise, nicht frei. Im übrigen sind manche Probleme durchaus nicht so einfach, wie sich der Autor sie vorzustellen scheint. Kl. verfügt über reiche Kenntnisse. Der Ton jedoch, in welchem die Schrift geschrieben ist, paßt wenig zu dem Endzweck derselben, der Verteidigung der Bibel. Schon der Umstand, daß einem der angesehensten und verdientesten Assyriologen „Ignoranz“ auf seinem ureigensten Forschungsgebiete vorgeworfen wird, zeigt, daß der Verf. sich in der Form seiner Darlegungen arg vergriffen hat. Mit solcher Art der Polemik ist der Sache wenig gedient.

Bemerkt sei noch, daß das, was Kl. über die Ver-

breitung der Bibel in der Christenheit auf S. 24—26 sagt, der Korrektur sehr bedürftig ist.

Breslau.

Johannes Nikel.

Budde, D. Karl, Prof. in Marburg, Die altisraelitische Religion. Dritte, verbesserte und reicher erläuterte Doppelaufgabe von „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung“. Giessen, Töpelmann, 1912 (XII, 148 S. 8°). M. 2,50; geb. M. 3,10.

Der Verfasser hatte vor etwa 20 Jahren an der Harvard-Universität vor einem weiteren Hörerkreise Vorlesungen über die vorexilische Religion Israels gehalten, welche im J. 1899 zum ersten Male in deutscher Sprache erschienen. Die ersten zwei Auflagen dieser Vorlesungen waren gleichlautend. Auch an der dritten, nunmehr vorliegenden Auflage hat der Autor, wie er erklärt, nicht viel zu ändern für notwendig erachtet, da er „seit jener Zeit weit mehr Bestätigung als Berichtigung seiner Anschauungen erfahren habe“ (S. X). Nur in formeller Beziehung sei überall nachgebessert worden. Die Nachträge an neuem Stoff sowie die Andeutung und kurze Entscheidung mancher Streitfragen hat der Verfasser in die den Schluß des Buches bildenden Anmerkungen verlegt, welche jetzt 20 Seiten füllen, das Doppelte des vorigen Umfanges.

Budde betont in der Vorrede zur 1. Auflage, daß er nicht für die Fachgenossen und die Wissenschaft, sondern für die Zuhörerschaft, wie er sie sich gedacht, geschrieben habe. Auf die Vorführung der analytischen Arbeit habe er so gut wie ganz verzichtet; er habe dabei um so mehr gehofft, daß „sich die alttestamentliche Wissenschaft hier einmal nicht von der negativen Seite, nur als Kritik darstellen werde, sondern als durchaus positive, rettende, herstellende, aufbauende Tätigkeit.“ Die Hauptsache sei für ihn der „große Zusammenhang“ gewesen, „die Darlegung der Stetigkeit und Folgerichtigkeit des Fortschritts in Gottes Offenbarung“ (S. VIII). Wenn das Buch von der „altisraelitischen“ Religion, d. h. von der Entwicklung der israelitischen Religion bis zum babylonischen Exil handle, so werde nicht etwa nur ein Bruchstück dargeboten, sondern in der Tat der ganze Israelitismus, im Unterschied vom Judentum, der, „schiefer eine neue Religion, nach der babylonischen Verbannung ihn ablöse“ (S. X). Der Verf. spricht gleich im Anfange (S. 2) die Hoffnung aus, daß es ihm gelingen werde, „in engem und ununterbrochenem Anschluß an die Überlieferung ein geschlossenes Bild der Religion des alten Israel und ihrer fortschreitenden Veredlung und Vertiefung zu entwerfen.“ Man müsse aber die äußere Gestalt der Überlieferung von ihrem inneren Gehalte wohl unterscheiden. Die Überlieferung kleide in zahllosen Fällen echte Geschichte in Formen, die auf den ersten Blick wenig geeignet seien, Vertrauen zu erwecken. Die Aufgabe des wahren Historikers sei es zunächst, die Überlieferung richtig zu verstehen; die richtig verstandene werde er nicht wegwerfen, sondern an der richtigen Stelle verwenden; dadurch erst werde aus der Überlieferung Geschichte (S. I).

Die 1. Vorlesung führt den Titel „Der Ursprung der Jahwe-Religion“. B. erklärt gleich von vornherein, daß seine Überzeugung von der Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung sich nur auf die wirkliche Geschichte des Volkes Israel beziehe, nicht auf die

Patriarchengeschichte. Die Patriarchen sind dem Verfasser alte Ahnengötter, *heroes eponymi*, um welche man in späteren Zeiten Sagenkränze geschlungen habe, um den Jahwedienst, der doch wirklich erst seit Moses' Zeiten existierte, in noch ältere Zeit hinaufzurücken (S. 59 f.). Die Anfänge der Jahwereligion fallen nach B. in die Zeit des Auszuges aus Ägypten. Moses habe die Jahwereligion dadurch geschaffen, daß er den von ihm aus Ägypten herausgeführten Stämmen einen für diese durchaus neuen Gott, den Lokalgott des Sinai und Stammesgott der am Sinai wohnenden Keniter, verkündete, jenen Gott, welchen er selbst während seines Aufenthalts am Sinai als Hirt der Herden Jethros kennen gelernt hatte. Wie Moses dazu gekommen sei, den Kenitergott Jahwe als den mächtigen Gott zu erkennen, sei etwas, was „nichts zur Sache tue“. Man könne an eine objektive Offenbarung mit ziemlich wahrnehmbaren Erfahrungen denken, oder auch bloß an rein innere, subjektive Vorgänge in der Seele des Moses, Vorgänge, welche die spätere mündliche Überlieferung immer mehr nach außen gelegt habe (S. 13). Da B. Jahwe für den alten Stammesgott der Keniter hält, so ist die Bundesschließung am Sinai für ihn natürlich nichts weiter als „ein Bündnis Israels mit dem Nomadenstamme der Keniter am Sinai, das die Annahme ihrer Religion in sich schloß.“ Die Besiegelung dieses Bündnisses vollzog sich in dem Ex. 18 geschilderten Opfermahl (S. 12). Jener Jahwe, zu dessen Verehrung Moses die von ihm geführten Stämme verpflichtete, war ursprünglich ein Gewittergott; der Sinai war für das gewitterarme Palästina der Berg der Blitze und des Donners. Dieser gewaltige Naturgott war dann für Israel, welches Kanaan zu erobern hatte, der Kriegsgott; die Kriege Israels waren Kriege Jahwes.

Die Schwierigkeit, die in dieser Auffassung B.s liegt, besteht darin, daß doch der Jahwe der prophetischen Predigt vornehmlich der Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit, der sittlichen Reinheit und Heiligkeit, des Erbarmens und der Liebe ist. B. erklärt die Tatsache, daß Israels ethische Entwicklung weit höher führte, als die der Keniter, obschon beide Völker denselben Jahwe verehrten, daraus, daß die Keniter ihren Jahwe seit jeher verehrt hatten, während Israel in freiem Entschlusse sich zu ihm hingewandt und ihn erwählt hatte (19). „So oft es Israel übel erging, erwachte in ihm das Gewissen zu der Frage: womit habe ich die Ungnade Jahwes verdient? Was muß ich tun, um mich seiner Gnade und Hilfe von neuem zu versichern? So entstand eine wirklich lebendige Kraft, die weiter wirken konnte und mußte“ (20). Die weitere Führung Israels durch Gott war also nach B. das zweite Moment, welches die religiöse Entwicklung Israels förderte. Aber das erste Moment war das wesentliche: Israels Religion war eine Wahlreligion, die der Keniter eine Naturreligion. M. E. ist das keine genügende Erklärung für die religiöse Entwicklung Israels im Vergleich zu derjenigen der Keniter. Wenn jener Jahwe, den die Keniter verehrten, seinem Wesen nach ein Naturgott war, und wenn die Israeliten ihren Jahwe von den Kenitern übernommen hatten, dann war die Religion Israels ihrem Wesen nach ebenfalls Naturreligion. Die Begriffe Naturreligion und Wahlreligion bilden überhaupt keinen Gegensatz; denn der erste Ausdruck bezieht sich auf das Wesen der Gottheit, der zweite auf die Art und Weise, wie man dazu kam, gerade diesen Gott zu verehren. Man sieht nicht recht ein, warum bei den Kenitern deswegen, weil sie den Jahwe von jeher verehrt hatten, niemals in Zeiten der Kalamitäten sich das Gewissen geregt haben soll. — Da B. den von Moses verkündeten Jahwe als Gewittergott, also als Naturgott ansieht, so ist natürlich für ihn die biblische Überlieferung, daß am Sinai Gesetze ethischer Art gegeben worden seien, unhistorisch. B. weicht also in diesem 1. Vortrage in drei wesentlichen Punkten von der Überlieferung ab: Jahwe ist ihm nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern eine für Israels Stämme gänzlich neue Gottheit; Jahwe

ist zunächst kein heiliger Gott, sondern ein Naturgott; der Dekalog geht nicht auf Moses zurück (17).

In der 2. Vorlesung („Jahwe und seine Nebenbuhler“) behandelt der Verf. die Umwandlung, welche die Religion Israels infolge der Einwanderung nach Kanaan erfahren haben soll. Bekanntlich hat Israel in Kanaan vielfach dem Baaldienste der Kanaaniter sich angeschlossen oder wenigstens Kultformen des Baaldienstes auf den Jahwedienst übertragen.

B. glaubt diese Tatsache folgendermaßen erklären zu können. Israel lernte in Kanaan den Ackerbau kennen. Von Jahwe konnte es nun keinen Segen der Arbeit erwarten, da „Jahwe ein Gott der Steppe war“ (31) und über die Güter des Kulturlandes nicht verfügte. Israel mußte den Dienst des Baal als Teil der Kunst des Ackerbaues kennen lernen“ (32). Jahwe konnte sich über Untreue nicht beklagen, da er „in der Steppe geblieben war“ und sich „ausdrücklich geweigert hatte, in eigener Person mit in das neue Land zu ziehen“ (32), und „nur in Ausnahmefällen vom Sinai herbeikam, in menschlicher Gestalt als Wanderer oder durch die Luft im Gewitter“, so daß, wer sicher sein wollte, ihn zu finden, ihn am Horeb-Sinai selbst aufsuchte (25). Überdies sei es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Jahwe „nach dem Bewußtsein des Geschlechtes, das in Kanaan einzog, am Sinai ausschließliche Verehrung nur seiner Gottheit verlangt hätte“ (32). B. gibt zwar zu, daß dies einstimmige Überlieferung des A. T. sei; aber er glaubt mit Entschiedenheit das Gegenteil vertreten zu müssen. Zwar sei Jahwe der einzige Gott Israels als eines Volkes gewesen, aber daneben hätten die Stammes-, Geschlechts- und Hausgötter weiter legitime Verehrung genossen, wie z. B. der Teraphimkult im Hause Davids beweise. Es sei sogar in hohem Grade wahrscheinlich, daß das Dasein des Hausgottes innerhalb des Gesetzes selbst, im Bundesbuch anerkannt sei, nämlich dort, wo bestimmt werde, daß man einen hebräischen Sklaven, welcher nach sechsjähriger Dienstzeit im 7. Jahre auf seine Freilassung verzichtete und für immer bei seinem Herrn bleiben wollte, „zu dem Gotte“ (hebräisch: „zu den Elohim“) hinbringen solle (35). Habe Israel bei seinem Einzug in Kanaan die alten Stammes-, Geschlechts- und Hausgötter mit nach Kanaan gebracht, ohne das Bewußtsein zu haben, Jahwe dadurch die Treue zu brechen, so könne es nicht überraschen, daß ein neuer Dienst, der Baaldienst Kanaans, un schwer und ohne das Bewußtsein des Abfalls von Jahwe noch dazu übernommen wurde (38). Überdies habe es in Kanaan nicht einen Baal, sondern zahllose Baale, nämlich die Baale der einzelnen Gauen gegeben, und einem solchen Teilgottesdienst habe sich Israel hingeben können, ohne auf den Volksgottesdienst, nämlich den Jahwedienst zu verzichten. Der Baaldienst habe auch einen Segen gebracht; ihm sei es zu danken, daß Sonderkulte in Israel, nämlich die Stammes- und Geschlechtskulte, sich verhältnismäßig früh verloren hätten. In der Richter-epoche und der älteren Königszeit sind also nach Budde drei Arten von Kulte zu unterscheiden: die aus vormosaischer Zeit herrührenden Stammes- und Geschlechtskulte, der von Moses eingeführte Jahwedienst und die von den Kanaanitern übernommene Verehrung der Baale. Was von den Kultgebräuchen Israels ausschließlich dem Jahwedienst angehöre, sei schwer zu entscheiden; mindestens sei es die Passahfeier im engeren Sinne (ohne das Mazzotfest).

In der 3. Vorlesung („Priester, Propheten, Könige, die Vorkämpfer Jahwes“) behandelt der Verf. zunächst die Entstehung des levitischen Priestertums. B. geht von Ex. 32, 26 aus, wo erzählt wird, daß in einem kritischen Augenblicke Moses alle diejenigen, welche Jahwe treu sein wollten, zu sich heranrief, und daß sich „zu ihm alle Söhne Levi sammelten“. Auf Moses' Ruf seien damals die Getreuen aus allen Stämmen herbeigeeilt und hätten ihm selbst gegen ihre eigenen Blutsverwandten ihren Arm geliehen. So geprüft und bewährt, seien sie von nun an vereinigt geblieben und hätten den neuen Stamm Levi gebildet (S. 46), der dann in die Geheimnisse des Jahwedienstes vor allen anderen eingeweiht worden sei (S. 47). — Was den Ursprung des alttest. Prophetentums anlangt, so lehnt B. die Mei-

nung ab, daß dasselbe kanaanitischen Ursprungs und zur Zeit Sauls zum ersten Male in die Erscheinung getreten sei; vielmehr sei das Prophetentum in Israel selbst, vielleicht nur in einem Teile des Volkes, zu Hause gewesen und zur Zeit der Philisternot nur aus längerem Schlummer geweckt worden. An Stade sich anschließend, vermutet B. hinsichtlich der Prophetie, daß Israel „auch diese köstliche Gabe, wie seinen Gott Jahwe selbst, den Puritanern des Jahwedienstes, seinen kenitischen Beisassen verdanke“ (54). Das Prophetentum wird also, mindestens seinem Ursprunge nach, zu den rein menschlichen Faktoren in der Religionsgeschichte Israels gerechnet. Seine Bedeutung wird darin erkannt, daß das Prophetentum in der Zeit der nationalen Not (d. h. in den Philisterkämpfen) an das nationale Gewissen des Volkes appellierte und die Frage stellte, was denn „der neue unbekannte Gott verlange“ (52). — Was die Priester und Propheten vorbereitet hatten, das erstrebten nach B. die Könige „auf dem graden Wege“: die Alleinherrschaft Jahwes in Israel. Da die Könige das ganze Volk repräsentierten und Jahwe der Gott des Volkes war, so waren die Kriege der Könige gegen die Feinde des Volkes auch „Kriege Jahwes“, d. h. Kriege, die den Zweck hatten, Jahwe in seine ursprüngliche Stellung einzusetzen. Mit dem Volke der Kanaaniter sanken auch seine Götter, die Baale, zu Boden. Bald galt es für die altkanaanitischen Kultstätten als ein Makel, daß daselbst Baaldienst getrieben worden war; und es entstand nach B. das Bestreben, ihren Jahwedienst in uralte Zeit hinaufzurücken, und es bildeten sich jene Sagen, „deren Niederschlag und künstlicher Ausgleich uns jetzt in der Patriarchengeschichte vorliegt“ und die auch „den Zweck hatten, den Anspruch Israels auf Kanaan zu begründen“ (59). Ein Heiligtum, an welchem niemals vorher, in kanaanitischer Zeit Gottesdienst verrichtet worden war, auf welchem also kein Makel haftete, war das Stück Land, welches David um der 2 Sam. 24 geschilderten Jahweoffenbarung willen von dem Jebusiter Arawna kaufte, und auf welchem Salomo später den Tempel erbaute. Diese Kultusstätte erhielt nach B. im Laufe der Zeit einen immer höheren Rang, bis es schließlich das alleinige Heiligtum Israels wurde.

Die 4. Vorlesung („Die auswärtigen Mächte und die Schriftprophetie des Nordreiches“) handelt zunächst von dem schweren Schlage, welchen nach der Reichsspaltung zuerst Achab im Nordreiche dem Jahwekulte versetzte.

Jeroboam I hatte nach Budde keinen illegitimen Kult eingeführt. In Bethel und Dan sei Jahwe unter Symbolen verehrt worden, die schon vorher üblich und daher nicht anstößig gewesen seien; erst nach 621 sei es verpönt gewesen, außerhalb Jerusalems zu opfern und Jahwe unter irgendeinem Sinnbilde zu verehren (64). Achab habe als erster im Nordreiche den Jahwekult dadurch gefährdet, daß er um seiner Gemahlin Isebel willen dem Kulte des Baal-Melkart, des Stadtgottes von Tyrus, die Rechte eines öffentlichen Kultes gewährte. Mit dem Baalkulte habe auch der Despotismus und die Schwelgerei unter den bisher an einfachere Sitten gewöhnten Israeliten ihren Einzug gehalten. Gegen diese Übel habe die Prophetie sich erhoben, welche schließlich die Dynastie Omri zu Falle brachte. Auf die Weiterentwicklung des Gottesbegriffs soll die erste Schriftprophetie in folgender Weise eingewirkt haben. Amos habe zwar noch keinen wirklichen Monotheismus, aber „die unbedingte Überlegenheit Jahwes über alle anderen Götter und damit die Allmacht Jahwes gelehrt“ (69); die Götter der Heiden seien dadurch aus Rivalen Jahwes seine Untergebenen geworden. Warum habe aber Osea auch dem Hause Jehu, welcher doch den Baaldienst des Hauses Omri ausgerottet hatte, den Unter-

gang angedroht? Der Grund war nach B. ein zweifacher. Erstens habe die prophetische Partei, welche mit der Ausrottung des Baaldienstes alle Gefahr für den Jahwekult beseitigt glaubte, in der Tributzahlung Jehus an Assur eine schwere Enttäuschung erlebt, indem sie darin eine neue Gefahr für die Reinerhaltung der prophetischen Religion erblickte. Zweitens habe die langandauernde Aramäernot, welche das Nordreich hart an den Rand des Verderbens brachte, die Propheten davon überzeugt, daß neben dem beseitigten Baaldienste noch eine andere Schuld auf Israel lasten müsse. Diese Schuld habe man erblickt in dem Verbrechen, mit welchem Jehu sein Königtum begründet hatte, sowie in der Gewalttätigkeit, mit welcher die Nachfolger Jehus und die höheren Schichten der Nation die breiten Massen des Volkes bedrückten (72). Unter Osea und seinen Nachfolgern im Prophetenamt habe sich die unbedingt ethische Auffassung Jahwes durchgerungen. Weil nun das Volk den echten Propheten wegen ihrer Drohreden keinen Glauben schenkte, hätten diese sich entschlossen, ihre Prophetien niederzuschreiben, um wenigstens bei der Nachwelt ein Echo zu finden (75). Durch den Übergang zum Schriftgebrauch habe die Prophetie auch die stetige Weiterbildung und Vertiefung der Religion Israels ermöglicht, wenigstens bei den edelsten Vertretern der Nation (75). Das erste Beispiel dafür seien die Bücher Amos und Osea. Das Auftreten der assyrischen Macht habe diese beiden Propheten veranlaßt, einen Aufschluß darüber zu suchen, warum Jahwe, der doch Israel aus Liebe erwählt habe, dasselbe seinen Feinden ausliefern wolle. In der Sündhaftigkeit des Volkes erkannten diese Propheten den Grund seines Unterganges. Assyrien war die Geißel Gottes über sündige Nationen; insofern offenbarte sich in Israels Untergang Gottes Gerechtigkeit und Allmacht. Aber derselbe Jahwe konnte Israel auch, sobald es ihm gefiel, aus tiefster Erniedrigung wieder aufrichten und die Weltmacht in Stücke schlagen. So konnte der Jahweglaube fortbestehen, auch wenn Israel als selbständige Macht zusammenbrach; denn der Glaube an Jahwe war dann mit der Hoffnung auf Rettung verknüpft.

In der 5. Vorlesung („Jahwereligion und Weltmacht im Südreich Juda“) bietet der Verf. nach einem kurzen Überblick über die politische Geschichte des Südreiches eine Darstellung des Wirkens der Prophetie von der Zeit Achas' bis zum Tode Josias. Er behandelt dabei auch den Einfluß, den die Rettung Jerusalems unter Hiskia auf die Wertschätzung der heiligen Stadt und des Tempels ausübte, sowie die Einwirkung der assyrischen Religion und Mythologie auf den Kultus und die Literatur Israels.

Was speziell die biblische Urgeschichte anlangt, so meint B., daß Israel die wesentlichen Momente derselben in der Zeit Manasses von den Assyriern entlehnt habe (96). Die wilde Religionsmengerei jener Zeit soll nach B. es veranlaßt haben, daß in aller Stille sich Kreise zusammenschlossen zu einem ernststen, tapferen Angriff auf alle fremden Einflüsse; der Zweck dieses Kampfes sei gewesen die „Rettung der nationalen Religion Israels und damit die Behütung Judas vor dem drohenden Gerichte“ (98). Was man damals fordern mußte, sei in dem damals entstandenen Deuteronomium niedergelegt worden, das nur als Produkt der Ausländerei unter Manasse zu verstehen sei. Sein Anspruch, das mosaische Gesetzbuch zu sein, sei ernst gemeint und sachlich gerechtfertigt; denn es nehme alles in sich auf, was bis dahin mit dem Anspruch mosaischer Autorität aufgetreten sei, nämlich erstens das Gesetzbuch des ephraimitischen Nordens in der Umarbeitung und Erweiterung, die es im Süden erhalten habe (Ex. 20—24), zweitens jüdische Sammlungen alter Rechtssätze, denen man mosaisches Ansehen zugeschrieben habe. Die „bis dahin noch nicht genannten Götter von nah und fern“, vor denen im Deuteronomium gewarnt werde, seien die assyrischen Gottheiten deren Dienst unter Manasse eingedrungen sei (99). Aus der Schätzung des Tempels, die in den Ereignissen unter Hiskia vorbereitet worden sei, werde im Deuteronomium die letzte Konsequenz gezogen; jeder Jahwedienst außerhalb Jerusalems werde von nun an verboten (100). Zur Durchführung dieses Programms hätten aber die Priester und Propheten des Königs bedurft, da der Tempel ein königliches Heiligtum war. Als Josia herangewachsen war, habe man „den Schritt gewagt“; man habe ihm das Deuteronomium als das im Tempel bei einer Restaurierung der Mauern gefundene mosaische

Gesetz in die Hände gegeben und man habe vollen Erfolg errungen. Der Frage nach der ethischen Qualifikation dieses doch als Täuschung zu bezeichnenden Vorgehens geht B. dadurch aus dem Wege, daß er den historischen Wert der Einzelheiten in dem hier in Frage stehenden biblischen Berichte dahingestellt sein läßt (102). Da der König die näheren Umstände der Auffindung nicht untersucht, sondern sich mit dem Ausspruch der Prophetin Hulda begnügt habe, so könnten, meint B., auch wir uns bei dem *testimonium spiritus sancti internum* getrost beruhigen.

In der 6. Vorlesung („Der Zusammenbruch Judas und die Grundpfeiler für seine Wiederaufrichtung“) behandelt B. die leitenden religiösen Gedanken in der Zeit von Jojakim bis Zedekias. Das Volk habe damals geglaubt, daß es nicht wegen der eigenen Sünden leide — denn man sei ja den Forderungen des Deuteronomiums treu geblieben — sondern wegen der Sünden der Väter zur Zeit Manasses. Dieser irrigen Meinung sei die Prophetie entgegengetreten. Aus den Reden Jeremias und Ezechiels gehe hervor, daß noch in der Zeit dieser Propheten Götzendienst getrieben wurde und daß auch die Sittlichkeit auf keiner sonderlichen Höhe stand; man habe sich mit dem Schein, d. i. mit dem zur Schau getragenen Respekt vor dem mosaischen Kultgesetze begnügt und überdies auf die Unverletzlichkeit der Stadt Jerusalem und des Tempels vertraut.

Jeremia habe zuerst für die Reform des Josia, d. h. für die Abschaffung der Lokalkulte gewirkt und sei daher von den Priesterschaften der außerhalb Jerusalems gelegenen Heiligtümer, sogar von seinen Landsleuten aus Anathot verfolgt worden. Später aber, als er die Wirkungslosigkeit der josianischen Reform in sittlicher Beziehung wahrgenommen habe, sei er, wie aus Jer. 7, 21—23 hervorgehe, seine eigenen Wege gegangen und habe wie Amos das Heil nicht von den Gesetzeswerken, sondern von der Bekehrung zur wahren Sittlichkeit erwartet (108). So habe er sich die Gesamtheit der Priesterschaft zu Feinden gemacht. Wegen des Unglaubens, dem er begegnet sei, habe er schließlich, im 22. Jahre seines Wirkens, zur Feder gegriffen, um wenigstens von der Nachwelt anerkannt zu werden. Jeremia habe nicht auf die Freiheit und Macht des Volkes, sondern auf die Sittlichkeit den Wert gelegt. Es liege darin ein großer Gedanke, daß die Religion Israels losgelöst sei von der Verbindung mit dem Volkstum, daß Israel Gottes Gnade besitzen könne, auch wenn es seine politische Freiheit verloren habe. Damit sei die Volksreligion zur Individualreligion geworden (112). — Während Jeremia sein Prophetentum vom Bunde mit dem Priestertum losgesagt und sich mehr passiv verhalten habe, sei Ezechiel mit einem neuen priesterlichen Programm aufgetreten und habe dadurch dem neu aus den Trümmern aufkeimenden Leben einen Halt geboten (114). Er sei der falschen Meinung der Exulanten entgegengetreten, als ob sie für die Sünden der Väter zu leiden hätten, und habe betont, daß das gegenwärtige Geschlecht ebenso sündhaft sei wie einst das Nordreich. Nur für seine eigene Schuld lasse Gott überhaupt den einzelnen sterben (115). Die Sündenschuld finde Ezechiel mehr in der rituellen Unheiligkeit. Sein Gottesbegriff sei somit vorjesajanisch (116). Dem entspreche auch die Aufgabe, die Ezechiel in seinem Zukunftsbilde der Priesterschaft zuweise; die Priester würden der einst das Volk den Unterschied von Rein und Unrein lehren. Ezechiel habe ein ausführliches Programm für die Gestaltung der Verhältnisse in der Zukunft entworfen. Das Heiligtum werde gleichsam mit einer mehrfachen Isolierschicht umgeben, dem Gebiete von Jerusalem, dem der Leviten, des Fürsten und schließlich der Stämme Juda und Benjamin; an dem Heiligtum der Zukunft würden die Priester der Lokalheiligtümer Dienste tun, aber nur als Priester niedriger Ordnung (Leviten). Das Programm Ezechiels habe sich nicht erfüllt; nur die Forderung der Abschließung Israels sei in die Gesetzbücher übergegangen (Lev. 11, 17—26, das sog. Heiligkeitgesetz). Eine damals entstandene, Gesetz und Geschichte umfassende Schrift, die sog. Priesterschrift (P), habe das bisherige gesetzliche Material ganz den Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde angepaßt. Dieses Gesetzbuch habe sachlich das Deuteronomium allmählich verdrängt. Die leitenden Grundsätze der Priesterschrift seien im wesentlichen auf Ezechiel zurückzuführen, und man könne Ezechiel

mit Recht den Vater des Judaismus nennen (118). Die durch Ezechiel eingezeichnete Entwicklung sei zwar als ein Rückfall in die „alte Volks- und Naturreligion“ zu bezeichnen; aber ein göttlicher Ratschluß sei auch hierin nicht zu verkennen, da Israel der rituellen Abschließung von den Fremden die Widerstandskraft verdanke, mit der es seine Religion unter den Völkern erhalten habe (119). — Der dritte Prophet, welcher die religiöse Entwicklung jener Epoche stark beeinflusst habe, sei der Verfasser von Jes. 40—55 (Deuterojesaja). Dieser habe in Trost- und Heilsreden den Kleinglauben zu überwinden sich vorgenommen, vornehmlich durch Betonung der Allmacht Jahwes und der Unendlichkeit seines Erbarmens. Deuterojesaja habe auch als erster den bewußten und unbedingten Monotheismus gelehrt, indem er den Satz proklamiert habe, daß Jahwe nicht bloß mächtiger sei als andere Götter, sondern daß er überhaupt allein Gott sei. Derselbe Prophet habe auch die Frage beantwortet, warum der Gott der Welt das kleine Volk Israel auserwählt habe. Israel sollte Jahwes Knecht, sein Bote und Prediger unter den Völkern sein. Auch für die Frage, warum Israel so schwer leiden müsse, habe Deuterojesaja die Antwort gebracht: Israel habe doppelt soviel gesündigt als es gesündigt habe; es habe nicht bloß für seine eigenen Sünden gelitten, sondern auch für die Sünden der übrigen Völker, nämlich für ihren Götzendienst; nunmehr aber habe Jahwe für sein Volk eine herrliche Zukunft in Bereitschaft; es werde die Zeit kommen, da die Völker den Grund des Leidens Israels anerkennen und aus seiner neuen Herrlichkeit die Macht Jahwes kennen lernen würden; so werde Israel, der Knecht Gottes, zur Bekehrung der Heiden beitragen. Die Predigt Deuterojesajas sei also universalistisch; die Bücher Ruth und Jona seien aus derselben universalistischen Strömung hervorgegangen (124). Die Christenwelt sehe jetzt im Leiden Christi die Wiederholung und Vertiefung des heilsamen Leidens Israels; daher würden die Ebed-Jahwe-Lieder in der Kirche als messianische Weissagungen angesehen; die historische Deutung verträge sich aber mit der Deutung der Kirche.

Zurückblickend auf die religiöse Entwicklung Israels sagt B. zum Schluß, daß die starre Einheitlichkeit der Religion Israels ein Scheinbild sei. In ihren Anfängen sei die israelitische Religion zusammengewachsen aus den verschiedensten Bestandteilen, auch aus Elementen heidnischen Ursprungs. Und am Ende der Geschichte Israels ständen Prophetengestalten, die zwar denselben Gott bekannten, aber doch beinahe drei grundverschiedene Religionen zu verkündigen schienen. Es habe Gott gefallen, die schönste und edelste Blume seiner Offenbarung nicht in organischem Wachstum aus einer Wurzel den Menschenkindern zu schenken, sondern als die Frucht der Kreuzung der allerverschiedensten Gewächse, die er nach seiner unerforschlichen Weisheit zusammengeführt und kunstvoll in ihren Eigenschaften miteinander vereinigt habe (125).

Die sechs Vorlesungen Buddes sind eine leicht lesbare und äußerst geschickte Darstellung dessen, was die Wellhausensche Schule aus den alttestamentlichen Quellen an religionsgeschichtlichem und biblisch-theologischem Stoff herausgelesen hat. Wer immer auf diesem Gebiete gearbeitet hat, weiß, daß wegen der Eigenart der alttestamentlichen Literatur eine Darstellung der religiösen Entwicklung Israels stets nicht nur ein Ergebnis redlichen Forschens, sondern auch ein Glaubensbekenntnis ist.

Breslau.

Johannes Nikel.

Huck, Lic. A., Pfarrer in Schiltigheim bei Straßburg i. E., **Synopse der drei ersten Evangelien.** Fünfte, durchgesehene und verbesserte Auflage. Hierzu als Anhang: Die Johannesparallelen. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916 (XL, 247 S. 4⁰). M. 5,40; geb. M. 6,60.

Unter einer großen Zahl von Mitbewerberinnen hat Hucks Synopse im Laufe der Jahre nicht allein ihren Platz mit Ehren behauptet, sondern es auch verstanden,

sich zu einem immer unentbehrlicheren Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit am N. T. zu machen. Als Handbuch zum Gebrauch bei der Vorlesung oder bei Übungen verdient sie vor allen andern Synopsen den Vorzug. Auch die vorliegende Neuauflage zeigt wieder, daß der Verfasser keine Mühe gescheut hat, sein Werk auf der Höhe zu halten.

Die Anordnung des Textes, sowie die Abgrenzung der Perikopen ist die nämliche geblieben wie bei der 4. Auflage; ja darüber hinaus hat Huck Sorge getroffen, daß, von ganz geringfügigen Änderungen abgesehen, die Neuauflage mit der früheren in bezug auf die Nummer der Stücke und die Seitenzahl genau übereinstimmt, damit beim Unterricht die ältere Auflage neben der neuen benutzt werden kann. Bedauern mag man vielleicht, daß der Schrifttext — auch diesmal hat der Verfasser wieder am Tischendorfschen Text festgehalten — unberührt geblieben ist. Aber wahrscheinlich war dieser Weg der einzig mögliche. Ist auch die neutestamentliche Textkritik im letzten Jahrzehnt um ein tüchtiges Stück vorwärts gekommen, so finden doch wichtige Fragen nach wie vor keine einheitliche Beantwortung, und man kann daran zweifeln, ob von Sodens Text sich in dem Maße Anerkennung erringen wird, wie es seinerzeit Tischendorf und Westcott-Hort mit ihren Texten vermocht haben. Der Wert der Riesenarbeit des Berliner Gelehrten liegt mehr im Apparat der Ausgabe, als in ihrem Text, und daß Huck diesen Apparat für seine Synopse fleißig ausgebeutet hat, darf man mit freudigem Dank feststellen. Eine Reihe von neuherausgegebenen Zeugen, z. B. die griechischen Handschriften W, Θ, 157 oder die altlateinischen Texte a, b, l hat Huck sogar selbst verglichen. Muß man jetzt also auch oft bei dem dargebotenen Perikopentext den ursprünglichen Wortlaut des Evangeliums im Apparat suchen, so hat dies doch auch wieder das Gute, die Augen des Benutzers fort und fort nach unten zu ziehen und fördert bei dem Studierenden die Erkenntnis, daß wissenschaftliche Arbeit an der synoptischen Frage ohne gründliche Vertrautheit mit den Problemen der neutestamentlichen Textkritik nicht möglich ist. Zu einer Einführung in diese schwierigen Fragen werden dem Anfänger die Darlegungen des neubearbeiteten Abschnittes II der Einleitung „Zum textkritischen Apparat“ (S. X—XXV) gute Dienste tun. Die Umarbeitungen gegenüber der früheren Auflage zeigen, daß Huck mit dem neuesten Stand textkritischer Forschung wohl bekannt ist. Umgestaltet wurde auch Abschnitt III der Einleitung „Die apokryphen Evangelien und Agrapha“ (S. XXV—XXVIII). Auf vielfachen Wunsch hat sich Huck veranlaßt gesehen, die Johannesparallelen hinzuzufügen, nicht freilich in einer vierten Spalte oder unter dem Strich, wie in der deutschen Evangelien-synopse, sondern als Anhang in einer eigenen Beilage. Für diese Stücke hat der Verfasser auf den textkritischen Apparat verzichtet, nur die Abweichungen der bekanntesten neueren Textausgaben von dem gebotenen Tischendorfschen Text sind angemerkt worden.

Den Dank für dieses fleißige Buch würde ich dem Verfasser gern in Form von einigen Verbesserungsvorschlägen, die sich besonders auf den textkritischen Apparat der Synopse erstrecken sollten, abstaten. In einem sächsischen Feldlazarett, wo ich diese Zeilen schreibe, fehlt jedes Hilfsmittel zu derartiger Arbeit, und so sei

die Aufgabe auf bessere Tage verschoben. Nur ein kleines Versehen sei hier berichtigt: der S. XVIII angeführte Aufsatz des Referenten findet sich nicht in der Byzantinischen, sondern in der Biblischen Zeitschrift 1913.

z. Z. Feldlazarett Sissonne (Aisne). H. Vogels.

1. **Schrörs, Heinrich, Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum.** [Texte und Untersuchungen XL, 4]. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914 (VI, 125 S. gr. 8°). M. 4,50.
2. **Rauschen, Gerhard, Prof. Heinrich Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologetikum.** Bonn, P. Hanstein, 1914 (IV, 136 S. gr. 8°). M. 2.

Es ist nur dankbar zu begrüßen, daß das Apologetikum Tertullians in den letzten Jahrzehnten immer von neuem die Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise auf sich gezogen hat. Steht es doch eingangs der christlichen Literatur wie ein Wegweiser, der uns in verschiedenster Richtung die Bahnen zeigt, um in altchristliches Denken und Leben einzudringen, zugleich ein hehres Denkmal aus den Zeiten der großen Verfolgungen. Darum darf auch jeder Beitrag, welcher zur Kritik und Erklärung des schwierigen, dazu vielfach fehlerhaft überlieferten Textes geboten wird, der Beachtung aller Freunde des christlichen Altertums gewiß sein. Sehr erhebliches Material in besagter zweifacher Hinsicht liefern uns die Schriften von Schrörs und Rauschen, von denen die erste den Anlaß für die Abfassung der zweiten gab. Rezensent möchte aber von vornherein betonen, daß er diese beiden Schriften nur vom rein sachlichen Standpunkt aus betrachtet und sich deshalb jeder Kritik über die in denselben niedergelegten persönlichen Äußerungen enthalten wird.

1. Bereits früher habe ich in dieser Zeitschrift (XIII [1914] 398) meine Stellungnahme zur Überlieferungsfrage dargelegt. Im Anschluß an Callewaert u. a. bin ich der Ansicht, daß der verlorengegangene *cod. Fuldensis* im wesentlichen die ursprüngliche Textgestalt des Apologetikums geboten hat und daß die übrigen Hss auf einen Archetyp zurückzuführen sind, der etwa aus dem karolingischen Zeitalter stammt. Es ist nämlich nicht nur der innere Wert der Lesarten des *Fuldensis* durchweg besser als der der andern Gruppe, sondern es treten als Zeugen für das hohe Alter jenes durch den *Fuldensis* repräsentierten Textes mehrere achtunggebietende Zeugen auf, die dem 3.—7. Jahrh. angehören: ein griechischer Übersetzer des 3. Jahrh. (Reste bei Eusebius), Rufin, der in seiner Übersetzung des Eusebius bei einigen Stellen auf den lateinischen Text Tertullians zurückgreift, der Verfasser der *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, Isidor von Sevilla, vor allem aber eine Schrift Tertullians selber, nämlich *Ad nationes*, die kurz vor dem Apologetikum entstanden, für dieses vielfach hinsichtlich der Gedanken und des Ausdruckes Quelle und Vorbild war. Schrörs hingegen ist überzeugt, daß Tertullian selbst eine zweifache Auflage seines Apologetikums veranstaltet habe, daß uns die erste Ausgabe im *cod. Fuldensis* vorliege, die zweite der andern Handschriftengruppe zugrunde liege. Wie S. in seinem Vorwort bemerkt, erhielt er erst nach Abschluß seiner Arbeit Kenntnis davon, daß bereits die früheren Herausgeber Haverkamp und Öhler dieselbe Ansicht ausgesprochen hatten.

Im 1. Abschnitt seines Buches bietet uns S. eine sehr genaue und lehrreiche Darstellung der Geschichte des *Fuldensis* bzw. der vom Humanisten Modius kopierten Varianten dieses Kodex. In den folgenden Abschnitten II—VI sucht er dann seine These im einzelnen zu begründen: er vergleicht die Varianten beider Gruppen der Überlieferung (F = *cod. Fuldensis*, P = *cod. Parisinus 1623*, als dem Hauptvertreter der andern Gruppe) und glaubt in den beiderseitigen Textgestaltungen den Geist und das Kolorit des Afrikaners erweisen zu können. Er prüft deshalb Stellen aus beiden Gruppen, in denen der Sinn einer bloßen Modifikation unterliegt (II), dann Stellen, in denen Text P den Gedanken besser zum Ausdruck bringt (III), ferner Stellen, wo in F oder P Satzteile oder begrifflich bedeutsame Einzelwörter hinzugefügt werden (IV), sodann Stellen, wo in F oder P einzelne Wörter von rein stilistischer Bedeutung ausgelassen oder eingefügt sind (V); endlich Stellen, welche stilistische Verfeinerungen in Ausdruck und Satzgefüge aufweisen (VI).

Schrörs gibt zwar zu, „daß für die Zeit vom 3.—7. Jahrh. nirgends mit Sicherheit das Vorhandensein des reinen P-Textes nachzuweisen ist, daß vielmehr F entschieden die Vorherrschaft behauptet“; er glaubt aber diese Tatsache dadurch erklären zu können, daß der Markt befriedigt war, als die zweite Ausgabe erschien, und daß dieser Umstand dem Absatz hinderlich gewesen ist. Es bliebe dann aber immerhin auffällig, daß nur gerade der F-Text in den verschiedensten, lokal so weit auseinanderliegenden Ländern wie Italien, Spanien, Pannonien, Orient verbreitet war, nirgends aber der P-Text seine Existenz verrät. — In der rein inneren Kritik der zahlreichen von ihm behandelten Stellen bietet S. uns viele geistreiche und dankenswerte Bemerkungen und betrachtet sie des öfters von neuen Gesichtspunkten aus, aber die Kritik und Interpretation gerade der Stellen, welche die Richtigkeit seiner These erweisen sollen, haben uns nicht von dieser Richtigkeit überzeugen können. Da Rauschen im einzelnen auf diese Stellen eingeht und ausführlicher die Interpretation Schrörs' zurückweist, können wir hier von einer weiteren Prüfung jener Stellen absehen. Es sei nur beispielsweise hingewiesen auf die Stellen 1, 9; 1, 10; 5, 7; 9, 6; 17, 3; 21, 4 (Schrörs S. 14, 80, 15, 16, 19, 42, Rauschen S. 40, 41, 44, 21, 25, 51).

2. Nach einer kurzen Einleitung über den Stand der Kontroverse und die Entstehung seiner Gegenschrift stellt Rauschen den Satz auf: Der *Fuldensis* und der *Parisinus* sind keine verschiedene von Tertullian veranstaltete Ausgaben des Apologetikums. Den Beweis sucht er zunächst negativ zu erbringen, indem er die Gegengründe Schrörs' einer Prüfung unterzieht, sodann positiv, indem er auf Grund einer Untersuchung zahlreicher Stellen folgert, daß die Textfassung von P als eine minderwertige nicht auf die Hand Tertullians zurückgeführt werden kann. Die Zeugen des 3.—7. Jahrh. bestätigen ihm die aufgestellte These (S. 7—31). In zwei weiteren Abschnitten setzt sich R. die Aufgabe, zu erweisen, daß der *Fuldensis* zwar eine bessere Textrezension darstellt als der *Parisinus*, aber selbst auch eine spätere Überarbeitung des Apologetikums ist (S. 38—77). Abschnitt V enthält eine inhaltreiche Erklärung einzelner Stellen, die über manche derselben ein ganz neues Licht verbreitet. Nach einem letzten „Persönliches“ überschriebenen Abschnitt folgt dann noch ein Anhang mit „Verbesserungen und Zusätzen zu Rauschens zweiter Ausgabe des Apologetikums“.

Wie schon aus dieser Skizze hervorgeht, hat R. im Gegensatz zu seiner 1. Auflage sich immer mehr zu der Ansicht durchgerungen, daß der Text von F dem Original viel näher steht als der durch P. gebotene Text und deshalb einer kritischen Ausgabe des Apologetikums weit

mehr zugrunde gelegt werden muß, als dies bisher geschehen ist. Mit Recht tritt er andererseits der Ansicht Callewaerts entgegen, daß der *Fuldensis* uns abgesehen von Auslassungen und andern Versehen der Abschreiber den Urtext des Apologetikums unversehrt bewahrt hat.

Doch glauben wir, daß auch jetzt noch nach der neuen eingehenden Untersuchung Rauschens nicht wenige der von ihm (S. 77–85) verworfenen Stellen des cod. F, eingeschlossen das sog. *Fragmentum Fuldense* am Anfang des 19. Kap., auf ihren tertullianischen Ursprung von neuem zu prüfen und eventuell in den Text aufzunehmen sind. So scheint z. B. 2, 5 der Zusatz *sed nec in isto de forma malorum indicandorum agitis* mit dem echt tertullianischen *de forma* ursprüngliches Gut des Afrikaners zu sein; ebenso ist 2, 17 das *vestrum* nach *tribunal* vor dem unmittelbar folgenden *de vestra rideat aemulatione* beizubehalten, da es die Ironie des Satzes nur steigert; 5, 4 läßt sich *quia homo* gut halten (im Apparat zu dieser Stelle muß es statt *Eus. h. e. II 25, 4* heißen *Eus. h. e. III, 20, 7*; Rufin hat das *quasi homo* an beiden Stellen; während er an erster Stelle den Originaltext Tertullians bringt, übersetzt er an der zweiten frei); ob an der Stelle 9, 9, die Rauschen sonst nach F ediert (vgl. *apud* statt *est apud*, *et* statt *ex*, *tale*) nicht mit F auch *fabulis* statt *ferculis* zu lesen ist, da *ferculum* vom Blutgenuß doch kaum gebraucht werden dürfte? 21, 1 ist *ut Tiberiani temporibus ortam* korrekter als *ut Tiberiani temporis*; 39, 2 scheint *coimus* in *coetu* et *congregationem facimus* anschaulicher und wohlklingender als *coimus in coetum et congregationem*; der Zusatz 50, 5 *et pudicitiae* zu *o praeconium castitatis* ist wieder echt tertullianisch, da *pudicitia* ein sehr beliebter Ausdruck bei unserm Apologeten ist usw. — Zu S. 35: 16, 10 kann die Lesart des *Fuldensis* *et certa caelestia adorandi* (*et cael. ad. P*) leicht aus handschriftlichem *etiā*, das ein Schreiber für *etca* (= *et certa*) hielt, entstanden sein; vgl. die Parallelstelle *Ad nat. I, 13: adorandi . . . etiam caelestia*. Unter den Nachträgen vermißt man die Konjekturen von Wendland (Ausgabe der Aristesbriefe S. 126) und Heinze (Tertullians Apologeticum S. 378 A.) *librorum* statt *libros*, so daß zu interpungieren wäre: *cui praelecturam mandaverat librorum, a Judaeis quoque postularit . . . litteras*.

Der Tertullianforscher wird in Zukunft an den beiden Arbeiten von Schrörs und Rauschen nicht achtlos vorbeigehen können: in beiden wird er nicht nur große Anregung, sondern auch reiche Belehrung finden.

Valkenburg.

A. Feder S. J.

Sachau, Eduard, Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient. [Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1915. Philos.-hist. Klasse, Nr. 6]. Berlin, G. Reimer in Komm. (93 S. 4⁰). M. 4.

Im Jahre 1907 gab A. Mingana in seinen *Sources syriacques* vol. I das Buch *Ἐκκλησιαστική* des Mšīha-zkha (Mešihāzekhā = Der Messias hat gesiegt) in syrischem Text und französischer Übersetzung heraus. Ebedjesus berichtet in seinem Schriftstellerkatalog (Assemani, *Bibl. Orientalis* III, 1 S. 216 im Kap. 147): „*Messias-Zacha seu Jesu Zacha* (um 590 in Assyrien) *composuit similiter exactam historiam ecclesiasticam*.“ Dieser M. wurde von neueren Syrologen vielfach mit Išo-zkha, einem Chronisten des 8. Jahrh., verwechselt. Unser M. stammte aus der Landschaft Adiabene (zwischen dem großen und kleinen Zāb mit der Hauptstadt Arbela). M. studierte wahrscheinlich unter Abraham von Bēth Rabbān auf der Hochschule zu Nisibis und schrieb seine Chronik zwischen den Jahren 550 und 569. (Dietrich, *Theol. Litztg.* 34 (1909) S. 299. Sachau gibt allgemeiner die Mitte des 6. Jahrh. an. S. 6). Hauptgewährsmann ist ihm ein gewisser Abel der Lehrer, außerdem zitiert er die Kirchengeschichte des Eusebius (die älteste syrische Übersetzung stammt aus dem J. 462), vielleicht ist auch Sokrates be-

nutzt, sicher sind Konzilsakten, vermutlich aus dem Archiv in Arbela und die damals schon redigierten Akten der Märtyrer der Adiabene, die von Bedjan IV, 128–165 herausgegeben worden sind, verwertet. „Aber im allgemeinen scheint er mit selbständigem Urteil in der noch frisch sprudelnden Lokaltadt der Adiabene zu leben und zu weben“ (Dietrich S. 289). Die Chronik ist dem Erzbischof Pinchas von Arbela gewidmet.

Der Aufbau des Werkes ist einfach. Rein chronologisch werden die Biographien, in der schriftstellerischen (rhetorischen) Art der Märtyrerakten, nebeneinander gereiht. Die Ereignisse umfassen den Zeitraum 100–540 (oder 551). Drei sind genau datiert: 1. Der Tod des zweiten Bischofs von Arbela, Simson, im J. 123 n. Chr., 2. Der Tod des ersten Bischofs von Šerī'ā im J. 316 n. Chr., 3. Die Rückkehr des Patriarchen Abhā aus Susiana im J. 540 (551?) n. Chr. Im allgemeinen ist jedoch die Amtsdauer der Bischöfe sehr ungenau überliefert.

Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients I S. 94 urteilt, „daß die Chronik vielleicht das wichtigste Dokument zur ältesten Geschichte des ostaramäischen Christentums darstellt“. Dies ist jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen, daß wir aus der Chronik von Arbela allein die älteste Geschichte des Christentums darstellen könnten; Dietrich hat näher den Wert in folgender Weise bestimmt: 1) Mšīha-zkha korrigiert zahlreiche chronologische Angaben des *Synodicon orientale* und der Historiker Amr und Marī. 2) Er liefert den Beweis, daß die Evangelisation der Länder jenseits des Euphrat nicht erst im 3., sondern schon im 1. Jahrh. unserer Ära begonnen hat. 3) Er zeigt uns die Gegend und die Zeit der Missionstätigkeit des Apostels Addai. 4) Er bringt neue, wertvolle Aufschlüsse über eine große Zahl von dunklen Einzelheiten aus der Geschichte der Parther und des Patriarchats von Seleucia und Ctesiphon.

Da ich demnächst eingehend die einschlägigen Fragen behandle, will ich hier nicht näher auf die kirchengeschichtliche Verwertung eingehen. Es genügt, die Aufmerksamkeit auf diese wichtige Quelle zu lenken. Herrn Geh. Ober-Regierungsrat Sachau, der uns diese Quelle in einer zuverlässigen Übersetzung — die französische Minganas war an mehreren Stellen sehr frei — zugänglich gemacht hat, werden alle Historiker der altchristlichen Kirchengeschichte Dank wissen.

Breslau.

Felix Haase.

Hertling, Georg von, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Auflage. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band XIV, Heft 5–6]. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1914 (VIII, 183 S. gr. 8⁰). M. 6.

v. Hertling hat diese Schrift zum ersten Male im Jahre 1880 erscheinen lassen. Hat seitdem auch emsige Forscherarbeit das Bild der mittelalterlichen Philosophie sehr vervollständigt, so ist gleichwohl das Erscheinen der neuen Auflage mit Freuden zu begrüßen. Denn wie der Verf. im Geleitwort mit Recht hervorhebt, sind die methodischen Gesichtspunkte, unter denen er einst das Material bearbeitet hatte, dieselben geblieben, und das neue Material ist mit Unterstützung von Baeumker in München und Endres in Regensburg sehr sorgfältig verwertet worden. Die Schrift enthält drei getrennte Abhandlungen, nämlich 1. über Albert d. Gr., sein Leben und seine Wissenschaft, 2. über

die Benutzung der aristotelischen Schriften und die Gestalt der aristotelischen Philosophie bei Albert, 3. zur Charakteristik scholastischer Naturerklärung und Weltbetrachtung nach den Aussprüchen Alberts. Wir erhalten ein ziemlich abgerundetes, überall fein abgetöntes Bild von Albert und seiner Stellung innerhalb der Scholastik, aber auch von scholastischer Naturerklärung und Weltbetrachtung überhaupt. Von allgemeinerem Interesse ist die letzte Abhandlung (S. 154—179), die gerade auch bei Theologen volle Beachtung verdient, zumal wegen ihrer feinsinnigen Bemerkungen über das Verhältnis der theologischen zur mechanischen Naturerklärung.

Aus der großen Fülle von zutreffenden Gedanken heben wir nur wenige heraus. S. 19: Wie die Biographen des 15. Jahrh. melden, hätte A. im J. 1274 der Kirchenversammlung von Lyon beigewohnt. Die älteren Zeugen und die Geschichtsschreiber des Konzils schweigen darüber. Umgekehrt schweigen die Biographen über eine andere, allem Anscheine nach gut beglaubigte Tatsache, daß nämlich A. einige Jahre später, sein hohes Alter nicht scheuend, die Reise nach Paris unternommen habe, um dort vor einer Versammlung von Universitätslehrern mit dem Gewichte seines Namens für die angegriffene Rechtgläubigkeit seines im Tode ihm vorausgegangenen großen Schülers Thomas einzutreten. S. 30f.: Man hat wiederholt die mittelalterliche Wissenschaft mit der mittelalterlichen Architektur verglichen und den Werken der großen Scholastiker die gotischen Kathedralen an die Seite gestellt. Die Architektur war mit der Gotik Volkskunst geworden, die Scholastik blieb Bücher- und Schulwissenschaft. S. 40: Zu Alberts Zeit zweifelte man nicht, zu wirklichem Wissen und Verständnis der Natur aus Büchern gelangen zu können, denen man um des Namens ihrer Verfasser willen ein uneingeschränktes Vertrauen entgegenbrachte, und man fand es unbedenklich, anderthalb Jahrtausende alte Lehrmeinungen auf Treu und Glauben hinzunehmen. S. 154: Daß er ein Naturforscher in dem Sinne nicht war, in dem wir heutzutage uns des Namens bedienen, wird auch der begeistertste Lobredner zugestehen müssen. In die Reihe der Männer, deren folgenreiche Entdeckungen und Aufstellungen für die Geschichte der Wissenschaft epochemachend geworden sind, eines Galilei, Newton, Lavoisier, gehört er nicht.

Braunsberg, Ostpr.

G. Grunwald.

Meisenzahl, Josef, Pfarrer in Meiningen, **Das Prämonstratenser-Chorherrenstift Vessra**. Gründung und Bedeutung desselben im 12. und 13. Jahrh. bis zur Mitte des 14. Jahrh. [Neue Beiträge zur Geschichte deutschen Altertums, herausgegeben von dem Hennebergischen altertumsforschenden Verein in Meiningen. 26. Lieferung]. Meiningen, Brückner & Renner, 1914 (VIII, 69 S. 4^o). M. 2,50.

Als der h. Norbert, um vor den deutschen Bischöfen die Sache des Papstes Innocenz II zu vertreten, im Herbst 1130 auf dem Hoftage zu Würzburg weilte, traf er dort den Burggrafen dieser Stadt, den Grafen Gotebold von Henneberg. Dieser Begegnung ist es wahrscheinlich zu verdanken, daß Gotebold im folgenden Jahre ein Kloster des von Norbert gegründeten Ordens stiftete: die Prämonstratenser-Propstei Vessra im Tale der zur Werra fließenden Schleuse. Grund und Boden zu dieser Gründung hatte der Graf zuvor durch Tausch vom Kloster Fulda erworben. Im J. 1135 übertrug Gotebold das Kloster dem Bischofe Otto von Bamberg, sich selbst und seinen Nachkommen nur die Vogtei vorbehaltend. Otto vollendete auf seine Kosten den Klosterbau und wurde so der zweite Gründer Vessras. Die Propstei sollte die Mutterkirche für den Schleusegrund und die Umgegend an der Werra, die Pfarrei Leutersdorf, ersetzen. Allmählich gingen die Pfarrechte dieser Kirche auf Vessra über, bis der Bischof von Würzburg im J. 1345 die gesamte Pfarrei Leutersdorf dem Stifte inkorporierte: alle

ehemals von Leutersdorf besetzten Pfarreien wurden nun bis zur Reformation von Vessra besetzt. — Es scheint, daß von Anfang an nach Art der im Prämonstratenserorden üblichen Doppelklöster neben dem Chorherrenstift auch ein Frauenstift bestanden habe. — Im J. 1236 gründete Bischof Ekbert von Bamberg das Stift Grifen oder Grifenthal in Kärnten, indem er zwanzig Chorherren aus Vessra dorthin sandte. Jeder neue Propst von Grifen mußte von Vessra bestätigt werden. Während das Tochterkloster erst unter Joseph II, im J. 1786, aufgehoben wurde, wurde Vessra bereits in der Reformationszeit auf den Aussterbeetat gesetzt: am 14. Nov. 1573 starb der letzte Chorherr von Vessra.

Die vorliegende Arbeit, in Aufbau und Durcharbeitung nicht ohne Mängel, trägt eine große Zahl von Einzelheiten zur Geschichte des Klosters, vornehmlich seines Besitzes, zusammen. Ein Anhang (S. 37—63) zählt die Pröpste und Äbte auf, bringt einige Regesten, eine ungedruckte Urkunde und unterrichtet über Vessras Tochterklöster und Besitzungen. — Der Verfasser gibt nirgendwo eine Deutung für den Namen des Klosters. In den Urkunden lautet er *Vescera*, *Vessera*, *Vessern*, *monasterium Vesserense*. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß der Name von dem Zufluß der Schleuse, der Vesser herzuweisen ist; davon ebenfalls der Name des Dorfes Vessra. — Beigefügt ist eine Karte, die das Interessengebiet des Klosters zeigt.

Brühl bei Köln.

Joseph Greven.

Schmitz-Kallenberg, L., Monumenta Budicensia. Quellen zur Geschichte des Augustiner-Chorherrenstiftes Böödeken i. W. Erster Teil. [Geschichtliche Darstellungen und Quellen. Herausg. v. L. Schmitz-Kallenberg, 2]. Münster i. W., Borgmeyer & Cie., 1915 (IV, 14*, 137 S. gr. 8^o).

Bei der für die historische Kommission der Provinz Westfalen vorgenommenen Inventarisierung der Archive des Kreises Büren stieß der Verf. auf die reichen Schätze des Archivs auf der Erpernburg bei Brenken im Besitze des Freiherrn von und zu Brenken. Unter diesen Archivalien befinden sich bedeutsame Reste der Bibliothek und des Archivs des ehemaligen Augustiner-Chorherrenstifts Böödeken und den mit dieser Kanonie verbundenen Klöstern. Von besonderem Werte ist dabei das Böödeker Kopiar aus dem 15. Jahrh. Schm.-K. hat sich sogleich an die emsige Ausschöpfung dieser neuerschlossenen Quellen gemacht. Einmal hat er sie durch das eben ausgegebene Inventar der Archive des Kreises Büren (Münster 1915. Aschendorff) näher beschrieben, sodann beginnt er jetzt die Herausgabe einer besonderen Sammlung: *Monumenta Budicensia*. Der vorliegende 1. Teil, dem bestimmt ein zweiter und vielleicht auch dritter folgen soll, umfaßt zwei Hauptgruppen von Quellen, zunächst die Verzeichnisse von Klosterinsassen in B. im 15. und 16. Jahrh. Sie sind dem erwähnten Kopiar entnommen. In den einleitenden Bemerkungen zu dem Abdruck der Namen geht der Verf. näher ein auf die innere Organisation des Klosters und hebt namentlich die bis jetzt nicht gewürdigte Bedeutung der verschiedenen Arten der dienenden Laienbrüder hervor. Die damalige wirtschaftliche Blüte des Klosters hängt gewiß eng mit diesem Institute zusammen, wie einst die Blütezeit des Zisterzienserordens mit dem Konversen institute. Sodann sind die sog. *diffinita colloquiorum* 1429 bis c. 1457 aus einer vom Staatsarchiv zu Münster vor nicht langer Zeit erworbenen Handschrift abgedruckt. Sie sind eine ganz eigenartige Quelle für die Klostergeschichte; es ist mir bei meinen ziemlich umfangreichen Nachforschungen zur Klostergeschichte jener Zeit

weder aus dem Augustiner- noch einem andern Orden ein Gegenstück dazu bekannt geworden. Allmonatlich hielt B. nach den Vorschriften der Windesheimer Chorherren eine Sitzung des Konventes ab zur Besprechung der wichtigsten Klosterangelegenheiten, namentlich über den Erwerb, die Veräußerung und Belastung vom Klostervermögen, Aufführung notwendiger Bauten, Aufnahme neuer Brüder. Die *diffinita colloquiorum* sind die allerdings nicht protokollarisch genaue Niederschrift dieser Beratungen. Das Leben im Kloster B. erhält daraus eine vielseitige Beleuchtung. Die Kanonie stand damals im Mittelpunkt der Reformbewegung der Windesheimer Chorherren in Deutschland, und so findet die Geschichte der Reformierung namentlich der westfälischen Klöster Dalheim, Möllenbeck und Ewig reichen Zuwachs.

Die Edition der Stücke ist mit großer Sorgfalt bewirkt; auch das im Staatsarchive zu Münster befindliche archivalische Material ist in den erläuternden Anmerkungen herangezogen. Mit Erfolg verwertet sind sodann die Beschlüsse des Generalkapitels der Windesheimer Chorherren, über welches Schm.-K. in seinen „Beiträgen zur Geschichte der Windesheimer Kongregation“, *Histor. Jahrb.* 36 (1915), S. 306 ff. u. 498 ff. nähere Aufschlüsse gegeben hat.

Paderborn.

J. Linneborn.

Rivière, Jean, Docteur en théol., Professeur au grand séminaire d'Albi, **Le dogme de la rédemption**. Etude théologique. Paris, Victor Lecoffre, 1914 (XVI, 570 S. 12°). Fr. 4.

Das Werk ist die willkommene Ergänzung zu der geschichtlichen Arbeit über dasselbe Thema, die der Verf. 1905 herausgab (vgl. *Theol. Revue* 1907, 310 ff.) und schon in 2. Aufl. herausgeben konnte. Das Thema der Einleitung ist das Heilsproblem, wie es sich im Christentum stellt. Wer auch nur etwas von diesem sich bewahrt hat, sieht in Christus seinen Heiland und Erlöser; es fragt sich, wie und wodurch er es sei. Das katholische Dogma gibt darauf eine klare Antwort und die katholische Theologie erklärt diese für das wissenschaftliche Denken in einer Weise, die durchaus befriedigt; außerhalb der Kirche aber bleibt das Problem ungelöst. Der Inhalt dieses Werkes breitet sich in drei Teilen vor uns aus:

I. Offenbarung des Geheimnisses (in 5 Kapp.): 1. Eine providentielle Vorbereitung der durch Christus vollbrachten Erlösung in der Welt des Heidentums läßt sich unter Vermeidung der Extreme, wie sie einerseits in der traditionalistischen Richtung, anderseits in gewissen religionsgeschichtlichen Bestrebungen hervorgetreten sind, immerhin mit gutem Grunde annehmen, im Judentum aber liegt eine solche offen zu Tage. 2. Deutlich ausgesprochen wurde der Inhalt des Dogmas im N. T., und zwar schon durch Christus selbst, geglaubt wurde er von der apostolischen Kirche, energisch gepredigt und auch schon theologisch erklärt durch den Apostel Paulus, gelehrt und verkündigt aber auch durch die andern Apostel. Daß Paulus der Urheber dieser Lehre sei, wie von modern-protestantischer Seite behauptet wird, ist durch nichts begründet. 3. „Geschichtliche Entwicklung der Lehre“. Eine solche ist bezüglich der Hauptzüge der Lehre in der patristischen Zeit kaum wahrzunehmen und sicher nicht in dem Maße vorhanden, in welchem die rationalistische Geschichtsschreibung sie annimmt und behauptet. Vielmehr wird

in dieser Periode die in der Hl. Schrift schon mit einer Deutlichkeit, wie sie kaum bei einem andern Dogma sich findet, ausgesprochene Lehre unter den biblischen Bildern und Ausdrücken weitergegeben und einigermaßen erklärt, aber in der Systematisierung kommt man über Versuche nicht hinaus. Wie sehr aber die Lehre selbst damals schon Gemeingut der Christenheit war, ist daraus zu sehen, daß die Väter sie in den dogmatischen Kämpfen für den Sinn des Menschwerdungsdogmas zum Leitstern nehmen und auf sie als etwas allgemein Bekanntes sich stützen, indem sie immer wieder hervorheben, daß nur der uns erlösen konnte, der wahrer Gott und wahrer Mensch in innigster Vereinigung war. Eine Systematisierung erfolgte erst im Mittelalter, wo Anselms Versuch, die Lehre unter den Gesichtspunkt der Genugtuung zu fassen, allgemeinen Anklang und mit der Zeit auch die Billigung der Kirche fand. 4. Das kirchliche Lehramt. Definitionen des Dogmas sucht man in der älteren Zeit vergebens, nicht einmal im Symbolum war es ursprünglich ausgesprochen, aber es war der Mittelpunkt des kirchlichen Kultus und wurde deswegen auch allgemein geglaubt. Einige Definitionen verwandter Lehren lassen es miteinfließen und setzen es voraus. Erst das Konzil von Trient erwähnt es unter dem Gesichtspunkte einer Gott geleisteten Genugtuung. Für das vatikanische Konzil war ein Definitionsentwurf vorbereitet. 5. „Die Erlösung vor der Vernunft“. Beweisen läßt sich das Geheimnis weder psychologisch noch historisch, aber nachdem es geoffenbart ist, kann die Vernunft seine Möglichkeit und Angemessenheit einsehen und darlegen.

II. Katholische Erklärung des Geheimnisses (in 7 Kapp.): 1. Philosophische und dogmatische Voraussetzungen: über das Verhältnis des Menschen zu Gott seinem Schöpfer und absoluten Herrn, über das Wesen der Sünde, die Möglichkeit, von ihr befreit zu werden, die Mittel, die dafür in Betracht kommen, über die Menschwerdung Gottes und das, was Christus abgesehen von der Erlösung für uns ist: der wahre Sohn Gottes, der wahrer Mensch geworden ist. 2. „Formelle Elemente des Geheimnisses“. So nennt der Verf. die Begriffsinhalte, unter welchen die Erlösung in der Hl. Schrift und kirchlichen Überlieferung uns entgegentritt, indem sie als Loskauf, Opfer, Verdienst und Genugtuung dargestellt wird (vgl. *Thomas S. th.* III, 48). 3. u. 4. „Reelle Elemente des Geheimnisses“. So nennt er einerseits das Sühneleiden (*expiation pénale*), das er im 3. Kap., anderseits die moralische Ersatzleistung (*réparation morale*), die er im 4. Kap. behandelt. Die einseitige und ausschließliche Betonung des ersteren, wie sie namentlich bei (französischen) Kanzelrednern sich findet, ist zu verwerfen, weil es eine Entstellung des Dogmas ist, die vom reformatorischen Protestantismus ausgegangen ist. Es selbst zu verwerfen, wäre freilich auch ein Fehler, weil Gott tatsächlich gewollt hat, daß der Ersatz für die Beleidigung, auf den es bei der Genugtuung wesentlich ankommt, durch ein Sühneleiden geleistet werde. Es sind das also zwei Seiten derselben Sache, die zusammengehören. Die katholische Theologie hat sie nie getrennt, sondern immer beide Seiten gleichmäßig hervorgehoben. 5. „Systematisierungsversuch“. Es handelt sich darum, die vier „*modi*“, wie sie in der Tradition hervortreten (Loskauf, Opfer, Verdienst, Genugtuung), unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Als solcher bietet sich dem Verf. der

der Genugtuung für die Schuld (*reatus culpae*) oder des moralischen Ersatzes für die Beleidigung.

Hier kann ich dem Verf. nicht beistimmen. Die Systematisierung darf es, wenn sie gelingen soll, nicht darauf ablegen, einen der „*modi*“ in den Vordergrund zu schieben, die andern zurückzudrängen, sondern muß den Gedanken zu erfassen suchen, von dem aus alle vier *modi* verständlich werden. Diesen Zentralgedanken aber braucht man nicht noch erst zu suchen; unsere Theologie kennt ihn längst, schon Paulus hat (Gal. 2, 20) ihn ausgesprochen. Wollte man einen der vier *modi* ins Zentrum schieben, so würde sich am ersten dazu noch der des Opfers eignen; denn ein Opfer ist auch eine Sühne und ein Verdienst, und wo dieses ist, da hat man auch etwas, womit man einen Loskauf bewirken kann. Wird aber, wie R. es tut, die Sühne in den Mittelpunkt gestellt, so wird alles schief und verschoben. Die Sache wird auch nicht besser, sondern noch schlimmer dadurch, daß er an der Sühne allzu einseitig das Moralische betont und diesem gegenüber das Leiden zu sehr zurückstellt. Er beseitigt es freilich nicht, weil er am katholischen Dogma festhalten will, aber er läßt den Weisheitsgrund dafür, daß die Genugtuung gerade durch Leiden geschieht, nicht hervortreten. Bei den Metaphern kommt alles darauf an, daß sie richtig verstanden werden. Wo man dessen gewiß ist, braucht man in der Anwendung derselben nicht ängstlich zu sein. Die von ihm so scharf gerügten Kanzelredner sollen zwar nicht in allem verteidigt werden, aber darüber durften diese doch unbesorgt sein, daß ihre auch noch so kühnen Wendungen, die sie vor Katholiken vortrugen, von diesen nicht im protestantischen Sinne verstanden wurden. — Da der Verf. so sehr darauf bedacht ist, der geschichtlichen Entwicklung nachzugehen und jedes Moment, das einen Fortschritt bedeutet, hervorzuheben, so ist es auffallend, daß er nichts über die zunehmende Sorgfalt sagt, womit die Kirche sich in den beiden letztvergangenen Jahrhunderten dem Herz-Jesu-Kult zugewendet hat. Dieser Kult ist eine tatsächliche Hervorhebung des richtigen und katholischen Sinnes des Erlösungsdogmas im Gegensatz zu der reformatorischen Entstellung desselben, zielt also gerade auf das, was der Verf. bei seiner ganzen Arbeit im Auge hat.

6. „Früchte des Geheimnisses“: a) Die Wirkung der Genugtuungsleistung Christi in bezug auf Gott darf man sich, wenn man sie recht verstehen will, nicht anthropomorphistisch vorstellen. In dem Ganzen des Erlösungswerkes hatte Gott die Initiative, aber das hindert nicht den objektiven Wert der menschlichen Leistung Christi zur Ausgleichung dessen, was vor Gott auszugleichen war, und zur wahren Verursachung der Gnaden, deren die Menschen bedurften. Gott ist nicht umzustimmen, aber nach seiner Weisheit wirkt er durch Mittelursachen und stets in angemessenster Weise. b) Die Wirkungen in bezug auf uns waren in der moralischen Ordnung die Aufstellung eines vorbildlichen Beispiels höchster Moralität (d. i. höchster Liebe und Geduld), die mächtig zur Nachahmung, zum Opferbringen und geduldigen Leiden, zur Buße und zur werktätigen Liebe antreibt; in der mystischen Ordnung die hellste Beleuchtung der Sünde in ihrer ganzen Schwere und Verwerflichkeit, zugleich aber auch der göttlichen Bereitwilligkeit, sie zu verzeihen, und damit die feste Begründung des Gottvertrauens in den Herzen der sündigen Menschen, ein Ansporn, die dargebotenen Mittel zur Erlangung der sündentilgenden Gnade und des ewigen Heils zu gebrauchen; in der sozialen Ordnung die Kirche, die alle Menschen mit Christus dem Haupte verbinden will, in der die Sakramente, die vom Kreuze Christi ihre Heiligungskraft haben, gespendet werden, in der das erlösende Sühnopfer Christi beständig unblutigerweise erneuert wird, damit alle der Früchte der Erlösung teilhaftig werden können. 7. „Wesen (*raison d'être*) des Geheimnisses“. Die Gründe und letzten Motive des Geheimnisses sowie der Art seines Vollzuges sind es, denen der Verf. hier nachgeht: Warum nach dem

Falle eine Erlösung? Warum zu diesem Zwecke eine Genugtuung? Warum dazu die Menschwerdung? Warum das Leiden und ein so großes Leiden? Es sind die Fragen Anselms, die eigentliche Theologie der Erlösung. Ihre Beantwortung gibt der Verf. durch die richtige Unterscheidung und Anwendung der Begriffe „Notwendigkeit“ und „Angemessenheit“.

III. Protestantische Entstellungen des Geheimnisses (in 5. Kapp.): 1. Die Reformatoren behielten zwar die traditionellen Ausdrücke, unter welchen das Dogma war überliefert worden, bei, gaben ihnen aber einen anderen Sinn. Aus der stellvertretenden Genugtuung für die Beleidigung wird die stellvertretende Abbüßung der Strafe, Christus wird zum Generalsünder für alle, zum Gegenstande des göttlichen Zornes, durch seinen aktiven und passiven Gehorsam ist er der Stellvertreter aller in der Weise geworden, daß diesen nichts mehr zu tun erübrigt; aus der höchsten Harmonie von Liebe und Gerechtigkeit wird ein dramatischer Konflikt, der nach Lösung drängt und sie am Kreuze findet. Diese Absurditäten und ungewollten Blasphemien, die den Gottesbegriff häßlich entstellten, wurden in der protestantischen Scholastik des 17. Jahrh. noch schärfer ausgeprägt, sind aber seit dem 19. Jahrh. mehr und mehr nicht nur bei den Liberalen, sondern auch bei den Orthodoxen aufgegeben worden. 2. Der Rationalismus der Socinianer leugnete das Dogma von der Erlösung und den objektiven Heilswert des Todes Christi, erklärte eine Erlösung durch Genugtuung für unmöglich und wollte im Leiden Christi nichts als vorbildlichen Heroismus sehen. Seine Schriftbeweise waren ungenügend, aber durch seine Vernunftgründe hat er die protestantische Orthodoxie erschüttert, darin liegt seine historische Bedeutung. 3. Der Legalismus des Hugo Grotius, ein Mittelding zwischen reformatorischer Orthodoxie und socinianischem Rationalismus, lief auf eine exemplarische Bestrafung eines Unschuldigen hinaus, um, nachdem dem Gesetze, das Strafe für die Sünde verlangt, Genüge geschehen ist, den Schuldigen verzeihen zu können. Das System hat in England und Nordamerika Verbreitung gefunden, während auf dem europäischen Festlande seine Schwächen bald erkannt wurden. 4. „Entwicklung des Liberalismus“. Durch den Deismus in England und die Aufklärung in Deutschland gewann der rationalistische Unglaube und eine seichte Auffassung der Religion weiteste Verbreitung. Der Socinianismus wurde überboten, die Erlösung noch mehr als etwas rein Subjektives, vom zu erlösenden Subjekt selbst ausschließlich zu Vollziehendes aufgefaßt. Schleiermacher führte die religiöse Erfahrung in die protestantische Theologie und in die Erlösungslehre, um welche diese sich von Anfang an konzentriert hatte, ein. Nach Ritschl und Harnack ist Christus unser Erlöser nur dadurch geworden, daß er uns Gott als den Vater und dessen nachsichtige Vaterliebe offenbart hat. In Frankreich schillert der theologische Liberalismus zwischen reinem Rationalismus und einem vagen Mystizismus, der nur noch armselige Reste vom Christentum festzuhalten sucht; als Hauptvertreter wird Aug. Sabatier genannt. 5. „Entwicklung der Orthodoxie“. Man hat zwar gegenüber dem seit dem 18. Jahrh. immer mehr vordringenden Liberalismus die Positionen des 16. und 17. Jahrh. immer noch zu verteidigen gesucht, dabei aber immer mehr sich zurückgezogen und immer mehr von den schroffen Behauptungen der Vergangenheit fallen gelassen. Zum Teil

läßt sich ein Zurücklenken zu den alten traditionellen Auffassungen bemerken, welche die katholische Theologie nie verlassen hat.

Das ist in gedrängter und nur die Hauptlinien verfolgender Übersicht der Inhalt des im ganzen vortrefflichen Werkes, das dadurch vor allem interessant und lehrreich wird, daß die theologische Darlegung überall das Geschichtliche miteinfließen läßt. R. hat sich in seinen Gegenstand, den er mit großer Liebe und Hingebung behandelt, ganz hineingelebt und sich in der alten und neuen Literatur desselben gründlich umgesehen. Was bis in die letzten Jahre und Jahrzehnte hinein in Frankreich, Deutschland, England, Italien und Nordamerika Bemerkenswertes über das Thema erschienen ist, ist ihm zum größten Teil bekannt und er hat es herangezogen, um es entweder zu billigen oder zu widerlegen oder es doch wenigstens in seiner geschichtlichen Bedeutung zu werten.

Münster i. W.

Bernh. Dörholt.

Mausbach, Dr. Joseph, Päpstlicher Hausprälat, Professor an der Universität Münster, **Grundzüge der katholischen Apologetik**. Zum Gebrauch beim akademischen Studium. Münster, Aschendorff, 1916 (VIII, 158 S. gr. 8^o). M. 2,50.

Dem großen apologetischen Werk, das Mausbach vor wenigen Jahren im Verein mit anderen Fachmännern herausgegeben hat, läßt er jetzt einen kurzen Abriß der Apologetik folgen, der in erster Linie seinen Hörern als Leitfaden dienen soll. Aus dieser Zweckbeziehung ergibt sich die Eigenart der »Grundzüge« in der Auswahl und Behandlung des Stoffes. Die Verteidigung der natürlichen Religion und ihrer Grundwahrheiten ist zurückgestellt, weil sie nach der theologischen Studienordnung im philosophischen Kurs eine Stelle findet. So konzentriert die Apologetik ihr Interesse von vornherein auf die übernatürliche Offenbarungsreligion. Auf engem Raum wird dabei eine Fülle von Material behandelt, das meiste allerdings in gedrängter Kürze und vieles nur angedeutet, so daß dem ausführenden Vortrag die Aufgabe verbleibt, es zum vollen Leben zu erwecken. Die Beweisführung hält sich wesentlich in den traditionellen Bahnen, wenn auch in der Anordnung neue Gesichtspunkte nicht fehlen. Der Stoff ist in drei Teile gegliedert. Der erste behandelt „Die Theorie der Offenbarung“, der zweite „Die Tatsache der heilsgeschichtlichen Offenbarung“, der dritte „Die Fortpflanzung und Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche“. Daß überall der gegenwärtige Stand der Wissenschaft zum Ausdruck kommt, bedarf kaum besonderer Erwähnung.

Empfehlenswert wäre es, die Darstellung der inneren Kriterien der Offenbarungsreligion etwas weiter auszubauen. Ungern vermißt man z. B. eine Berücksichtigung der gegen den Lehrgehalt des A. und N. T. erhobenen Einwände. Dasselbe gilt von dem Heiligkeitsideal der katholischen Kirche. Es ist allerdings schwer, bei der Verteidigung des Glaubensinhalts die rechte Grenze zu ziehen, und die akademischen Vorlesungen der Apologetik können hier das meiste anderen Disziplinen überlassen, aber sie werden doch gut tun, das Thema wenigstens zu berühren.

Als Ganzes entsprechen die „Grundzüge“ in vorzüglicher Weise ihrem Zweck. Wir besitzen kein anderes Werk, das in so knapper Form einen so gediegenen und allseitigen Aufschluß über die Hauptprobleme der Apologetik gibt.

Pelplin.

F. Sawicki.

Grupp, Dr. Georg, **Jenseitsreligion**. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart. 2. u. 3., vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder, 1916 (XII, 256 S. gr. 8^o). M. 3,60; geb. M. 4,20.

Das Büchlein will dem religiösen Suchen und Sehnen der Gegenwart den Pfad weisen, der allein zur Erfüllung und Befriedigung führt. Ausgehend von einer kritischen Würdigung der gangbarsten „diesseitigen Weltanschauungen“, die als unzulänglich und haltlos erwiesen werden, untersucht es den im Tiefgrund jeder Menschenseele lebenden „Drang nach dem Jenseits“, dem nur eine wirkliche Jenseitsreligion genügen kann. Ein weiterer Abschnitt behandelt „Religion und Kultur“ in ihren Wechselbeziehungen; der Schlußabschnitt erweist als „die wahre Jenseitsreligion“ die katholische Kirche, deren Jenseitsgedanken sowohl in ihrer biblischen Begründung wie in ihrer dichterischen Verklärung (Dante) dargestellt werden. Die kleine Schrift enthält eine Fülle ansprechender, vielfach origineller Gedankengänge, die man freilich oft etwas tiefer begründet und straffer durchgeführt sehen möchte.

Vereinzelte stößt man auch auf Sätze, die mindestens in der gewählten Fassung nicht zutreffen; so S. 103: „das Ding an sich ist unerkennbar“; S. 126: „die Menschen vermögen sich nur zu Gott emporzuschwingen, umrauscht von schönen Worten und Tönen, angeregt von erhabenen Gestalten.“ Ähnliche Ungenauigkeiten finden sich in großer Zahl; ihre Ausmerzung sollte für eine etwaige neue Auflage nicht versäumt werden. Ein sehr unglücklicher Satz steht S. 237: „An sich sollten liberale freie Männer, die meist zugleich Leute von ‚Besitz und Bildung‘ sind, froh sein, daß es Klassen gibt, die sie bekämpfen, verachten, ausbeuten, auf denen sie herumtreten können.“ Die Gliederung des Stoffes würde befriedigender ausgefallen sein, wenn der dritte und der vierte Abschnitt ihren Platz vertauscht hätten: nachdem der „Drang nach dem Jenseits“ erwiesen war, mußte dessen ausschließliche Befriedigung in der kath. Kirche als der „wahren Jenseitsreligion“ dargetan und schließlich gezeigt werden, daß Jenseitsreligion und Diesseitskultur bestens zusammengehen.

Köln.

A. Lauscher.

Brander, Dr. Vitus, **Die Seherin von Schippach**. Enthüllungen über ihre Offenbarungen und ihr Werk. Mainz, Kirchheim, 1916 (86 S. 8^o).

Die berüchtigten Offenbarungen von Schippach, die zur Inangriffnahme des Baues einer „Weltkirche“ führten, haben seit einer Reihe von Jahren die Gemüter gutgläubiger Katholiken stark erregt, aber auch zur Bekämpfung durch eine Reihe deutscher Ordinate gelehrt, wenn es auch dem schlaun Vorgehen der Förderer jener Aftermystik leider gelungen war, die Approbation der Statuten des mit den Offenbarungen in engstem Zusammenhang stehenden „Eucharistischen Liebesbundes“ durch einige Ordinate (z. B. München und Trient) zu erschleichen. In der vorliegenden Schrift wird nun der Inhalt jener Privatoffenbarungen nach dem von Poulain aufgestellten siebenfachen Schema theologisch geprüft und als unecht gebrandmarkt. Die Offenbarungen, Visionen und Ekstasen der Barbara Weigand werden als Selbsttäuschungen einer Hysterischen erklärt unter Anlehnung an Famillers Schrift »Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie«.

So verdienstvoll auch beide Arbeiten, die von Poulain und von Familler sind, so dürften doch manche ihrer Aufstellungen vor der Kritik nicht bestehen. Wenn z. B. Poulain ein negatives Kriterium zur Beurteilung begnadigter Personen auch in ungewöhnlichen, übertreibenden Bußen sehen will, so würde nach diesem Maßstab ein eigentümliches Licht auf so manche Heiligen fallen, und wenn es Familler für den Paranoiker charakteristisch findet, daß er ganz einseitig von seiner Aufgabe als Prophet und

Prediger erfüllt sei, so ist zu fragen: waren die echten Propheten nicht auch unerschütterlich von ihrer Berufung überzeugt? Und waren ihre Worte immer so klar? (S. 53 unten). Bald soll aber auch wieder das Gegenteil, nämlich aufsteigende Zweifel und Beängstigungen, gegen eine echte Begnadigung sprechen (S. 52 oben). Und doch hatten eine h. Theresia (vgl. ihr »Leben«, Ausgabe von P. v. Alcantara. Regensburg 1903 S. 401) und andere Heilige eben solche Zustände des Zweifels. Auch ist Familler bei Schilderung der Ekstasen von Heiligen etwas zu summarisch verfahren, wenn er da die Möglichkeit des Pathologischen ganz ausschließen will (vgl. Brander S. 46 unten). Ich halte es vielmehr mit Rademacher (Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn 1916), wenn er sagt (S. 71): „Daß neben der Heiligkeit Pathologisches einhergehen kann, ist nicht zu bestreiten; weshalb sollten die Heiligen gegen Krankheiten grundsätzlich geschützt sein?“ und S. 134: „Hysterie und Heiligkeit sind nicht absolute Gegensätze“. Es gibt eben sehr verschiedene Grade und Arten der Hysterie. Übrigens wäre es falsch, zu wännen, jede natürliche Ekstase beruhe auf Hysterie. Die natürliche Ekstase kann, ohne daß man berechtigt wäre, von krankhafter Grundlage zu sprechen, eine so starke Konzentration des Geistes auf eine religiöse Wahrheit, eine so tiefe Versenkung der Seele in ein religiöses Gefühl sein, daß die äußeren Sinne keine Eindrücke von außen mehr weiter bieten, so lange jene seelische Hingabe währt.

Es wäre zu wünschen gewesen, daß die Studie Branders sich nicht mit einer Würdigung der Schippacher Offenbarungen vom theologischen Standpunkt aus begnügt, sondern eine Lösung des Problems selbst versucht hätte, wie ich dies in meinem Artikel in »Theologie und Glaube« 1916 Heft 4 tat. Mit den allgemeinen Hinweisen auf Nervenzerrüttung, Nervenregungen ist nichts erklärt. Woher kommt denn dem ungelehrten Dorfmadchen plötzlich die edle Sprache, der nie versiegende Redestrom, die konsequent durchgeführte Rolle, die Jesus und Maria bei ihr spielen? Des Rätsels Lösung liegt auf psychologischem Gebiete, in der psychischen Spaltung des Bewußtseins, in den sog. Personifikationen des Unterbewußtseins, über die Prof. Dr. Staudenmaier in seiner »Magie als experimentelle Naturwissenschaft« (die 2. Aufl. ist in Vorbereitung) so Aufsehen erregende Aufschlüsse gab, die aber schon James (Psychologie. Leipzig 1909) und Freimark (Mediumistische Kunst. Leipzig 1914) teilweise bekannt waren. Mit einem Wort: ohne genaues Studium der hypnotischen, somnambulen und mediumistischen Phänomene gibt es keine Lösung des Schippacher Problems. Aber man fürchtet sich vor dem Neuen, vor dem Begriff „Unterbewußtsein“ und argwöhnt bereits eine Erschütterung der christlichen Offenbarung überhaupt. Darauf ist zu sagen, daß die Zukunft die Berechtigung des „Neuen“ zeigen wird, daß ohne Annahme eines Unterbewußtseins, einer Doppelseite der menschlichen Psyche ein Verständnis der hypnotischen, somnambulen und mediumistischen Phänomene ebenso wie des Schippacher Problems einfach unmöglich ist. Andererseits gibt es mehr als ein Kriterium, das die Heilsoffenbarung von jenen sog. Privatoffenbarungen wohl unterscheidet, und es ist die Aufgabe der modernen katholischen Apologetik, diese Unterscheidungsmerkmale ins helle Licht zu stellen.

Freising.

A. Fr. Ludwig.

Schüth, F. H., S. J., Theorie des mündlichen Vortrages, besonders für Redner und Prediger. Freiburg, Herder, 1915 (VII, 254 S. 89).

Unsere Redner reden zumeist und tragen vor, „wie ihnen der Schnabel gewachsen ist“, jeder nach seiner eigenen guten oder schlechten Manier. So meint der Verfasser

obiger Theorie (S. 99) nicht mit Unrecht. Wie sehr das alte Wort, das dem Demosthenes beigelegt wird, auch Geltung behält, daß beim Reden der Vortrag eine, ja gewissermaßen die Hauptsache sei: die Deutschen wenigstens haben wohl niemals auf die künstlerische Vollkommenheit des Vortrages das Gewicht gelegt, das die alten Griechen und Römer, und heute noch die Völker romanischer Zunge darauf legen. Der Gedankeninhalt ist uns die Hauptsache. Die schöne Form der Sprache ist wohl erwünscht, aber praktisch leider nicht allzu hoch in Ehren. Deutliche Aussprache wird sehr gewünscht, vor allem, um der Rede Inhalt leicht und sicher auffassen zu können. Besonderer Wohlklang der Stimme wird nebenbei dankbar aufgenommen, aber bestricken läßt sich der kühle Deutsche von süßen Tönen eines Redners nicht leicht, nicht mal ein gemütvoller Süddeutscher, geschweige einer aus der langgestreckten Tiefebene zwischen Königsberg und Aachen. Die dialektische Färbung in der Aussprache tritt in den deutschen Gauen stark hervor, auch beim Hochdeutschsprechen, und besondere Mühe, sie abzu legen und sich dafür nach Art der Franzosen mit ihrem Streben nach Pariser Aussprache eine Allerweltsaussprache der Mutterlaute anzuknüpfen, dafür sind wir doch zu stolz auf Heimatsart und auch wohl zu bequem. Was nun endlich die Gebärdensprache des Redners angeht, Aktion, Gestus, Mimik, so ist bei uns ruhigbiederer Deutschen dafür wenig Nachfrage, es sei denn — auf dem Theater. Jedenfalls haben wir dafür nicht entfernt die Anlage und darum auch nicht das Verständnis und Bedürfnis, wie die romanischen Völker. Es kommt schließlich noch hinzu, daß in unseren Schulen, von der Elementarschule angefangen bis hinauf zur Universität, was eine gute Aussprache der Muttersprache betrifft, doch sehr viel geschieht, um dem jungen Vogel — ich darf das dem obigen Bilde wohl zusetzen — den Schnabel gerade zu setzen. Der Erfolg zeigt sich recht erfreulich bei mancher Gelegenheit, bei Schulfeierlichkeiten, Aufführungen in Vereinen, Reden in Versammlungen. Ist darum eine theoretische Arbeit wie die vorliegende überflüssig oder wertlos? Keineswegs. Ein möglichst kunstgerechter Vortrag behält überall seinen hohen Wert, und es ist gar nicht zu verkennen, daß für echte rednerische Schulung und Ausbildung bei uns weit mehr geschehen könnte und sollte. „Für Lehrer und Lernende“ hat Sch. sein aus langer Praxis in der Schule herausgewachsenes Werk geschrieben. Eingehende Kenntnis der Theorie ist auf diesem Gebiete ein kostbarer Führer, ohne den die Praxis mehr oder minder blind ist, auf Abwege gerät und nur schwer vorankommt. Ganz besonders gilt das für den geistlichen Redner, den Prediger. Obschon in der homiletischen Ausbildung in letzter Zeit manches besser geworden ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß gerade in der Anleitung zum rechten Vortrage der Predigt, insbesondere nach der Seite der Aktion, noch sehr viel zu wünschen übrig bleibt. Die Übung macht auch hier den Meister. Sie kann in den Jahren der Ausbildung unseres Klerus nicht so ausgiebig betrieben werden, wie es nötig wäre. Es fehlt dazu die Zeit und die eingehende Beschäftigung des Lehrers mit jedem einzelnen. Hier muß die private Übung, namentlich in den ersten Priesterjahren, ergänzend eintreten. Soll sie das, dann muß mit Hingebung und eisernem Fleiße auf der Grundlage und nach den Richtlinien einer guten Theorie weiter gearbeitet werden, die allerdings rechtzeitig und

von befähigten Lehrern zu geben ist. Von größter Wichtigkeit ist dabei, daß aus dem Priesterseminar eine recht tiefe Erkenntnis von der Wichtigkeit dieser Seite des Predigens ins Leben hinübergenommen werde. Das belebt dauernd den Drang zur Weiterbildung in einer Sache und Kunst, die als ernste, wichtige Priesterpflicht empfunden werden muß. Die gegen früher hochgestiegene allgemeine Bildung des Volkes stellt hohe Anforderungen, und der berufene Sämman des Gotteswortes darf das am allerwenigsten unterschätzen.

Schüths „Leitfaden“ gehört zu dem besten von dem, was in neuerer Zeit auf diesem Gebiete erschienen ist. Er ist gründlich, klar und praktisch. Oberflächlichen Anschauungen und Bedürfnissen mag manches zu weit und eingehend erscheinen. Ernsteres Studium wird zu anderer Ansicht führen. Etwas lästig erscheinen mir die recht zahlreichen Verweisungen auf verwandte Werke, insbesondere auf die eingehende Arbeit von Skraup, insofern der Leser kaum zurechtkommt, wenn er dieses Werk nicht neben sich liegen hat und ständig nachschaut. Vielleicht wäre abzuheffen gewesen, wenn Sch. den Inhalt dessen, worauf verwiesen wird, jedesmal kurz angegeben hätte. Einzelnes, insbesondere aus dem 2. Kapitel über den mündlichen Vortrag, hätte dafür vielleicht etwas kürzer gefaßt werden können, um den Umfang des Buches nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Die in Aussicht gestellten Beispiele zur Veranschaulichung der Theorie wird jeder ernste, von der Bedeutung der vorliegenden Materie überzeugte Leser freudig begrüßen.

Münster i. W.

P. Hüls.

Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914 (X, 80 S. gr. 8^o mit 239 Abb. auf Tafeln). M. 8.

Für Ägypten, das Land, in welchem bis vor einem Jahrzehnt das pharaonische Monument so einseitig zur Geltung kam, daß darüber die griechisch-römische Periode des Landes und erst recht die altchristlich-koptische Denkmälerwelt arg unterschätzt blieben, hat dieses Werk eine gewisse programmatische Bedeutung. Ein so erfahrener Kunstforscher und Kenner des altchristlichen Ostens, wie Prinz Johann Georg es ist, vereint hier die Ergebnisse seiner Studienreisen, schöpft aus der Fülle des Erlebten und Erforschten, um uns ahnen zu lassen, was für die christliche Archäologie im Nillande noch zu leisten ist. Vom Delta bis weit herab ins Nubische ging die Hauptreise, welche der hohe Verfasser im Herbst 1912 unternahm und die wichtigsten altchristlichen und koptischen Monumente dieser Riesenstrecke behandelt sein mit ganz vorzüglichen Originalaufnahmen geschmücktes Buch. Ein Ausflug zur Menasstadt, dem „altchristlichen Lourdes“, leitet das Ganze ein. Der Vizekönig hatte einen Extrazug zur Verfügung gestellt, der Ritt zu unseren Grabungen am Karm Abu Mina bot das richtige Wüstenbild mit dem Zauber einer Fata morgana, und was der prinzliche Forscher dort sah, „übertraf alle Erwartungen“. Die Koptenheiligtümer Kairos und das Pyramidenkloster des h. Jeremias, die hochberühmten Mönchsburgen der nitrischen Wüste, die Heiligtümer von Abu Hennis und bei Sohâg kommen in den drei folgenden Kapiteln zur Sprache; im fünften wird die nestorianische Nekropole

der „großen Oase“ gewürdigt, im sechsten die Serie berühmter Tempelkirchen und Wüstenklöster von Abydos bis Kamule und im siebten die Klöster von Esne und Assuan sowie die nubischen Heiligtümer. Ein Schlußkapitel handelt von interessanten Erwerbungen für die Sammlung des Prinzen.

Der Reiz dieser „Streifzüge“ beschränkt sich nicht auf das Neue, das sie für die Wissenschaft bringen. Sie werden in Zukunft auch manchem Orientfahrer eine willkommene Vorbereitung vermitteln. Beginnt doch die Monumentenwelt des Urchristentums, auch ganz abgesehen vom religiösen Gesichtspunkt, immer erfolgreicher, ja vom kulturhistorischen Standpunkt schon ebenbürtig neben die allzu sehr verhätschelte heidnische Antike zu treten.

Frankfurt a. M.

C. M. Kaufmann.

Kleinere Mitteilungen.

»Die neuen theologischen Enzyklopädien. Kritisches Referat von Prof. Lic. Dr. Johannes Werner. [S.-A. aus Theol. Jahresbericht Bd. XXXII]. Leipzig, Heinsius, 1916 (52 S. gr. 8^o). M. 1.« — W. bespricht nicht weniger als 13 in den Jahren 1912 und 1913 abgeschlossene oder noch im Erscheinen begriffene theologische Enzyklopädien der verschiedenen Länder nach ihrer Eigenart, ihren Vorzügen und Mängeln. Besonders glänzend werden „The Catholic Encyclopedia“ und „Kirchliches Handlexikon“ beurteilt. Die Nebeneinanderstellung und Vergleichung all dieser Enzyklopädien führt zu wertvollen Winken und Vorschlägen, die bei der Bearbeitung eines neuen Werkes dieser Art und bei Neuauflagen Berücksichtigung verlangen. Namentlich ist es auch den Bibliothekaren zu empfehlen, den Bericht W.s zu lesen; er zeigt, daß jede größere Bibliothek fast alle diese Werke nebeneinander besitzen muß. — Die vortreffliche kritische »Übersicht über neuere theologische Enzyklopädien (I. Deutsche), von G. Reinhold« (S.-A. aus Keiters Kath. Lit.-Kalender 1910. Essen-Ruhr, Fredebeul & Koenen: 60 S. 12^o. M. 0,60) hat W. anscheinend übersehen. S. 3 Z. 33 und S. 5 Z. 37 muß es Lit. Rundschau statt Th. Revue heißen. S. 15 Z. 5 v. u. lies: die Theosophin Blavatzky.

Die Annahme, daß die alte Kirche die schwersten Sünden für immer von der Vergebung ausgeschlossen habe, ist von G. Esser in mehreren Studien überzeugend widerlegt worden. Er bringt jetzt eine neue Bestätigung seiner Auffassung in dem Aufsatz: »Die Behandlung der Häresie in der Bußdisziplin der alten Kirche« (Theologie u. Glaube 1916, 6, 472 — 483). Er zeigt gegen Harnack und Funk, daß die Kirche von Anfang an den Abfall vom katholischen Glauben zur Häresie zu den schwersten, verabscheuenswertesten Sünden gezählt hat. Da es nun eine zweifelsfreie, wiederholt bezeugte Tatsache ist, daß sie Häretiker, ja Häresiarchen zur Buße und Rekonziliation zugelassen hat, so ist zu folgern, daß sie auch den anderen schweren Sündern ihre Verzeihung nicht versagt hat. — Daß der Gnostiker Kerdon mehreremal Verzeihung erhalten habe, möchte ich aus Irenäus *Adv. haer.* III, 4, 2 nicht entnehmen; die Worte gestatten die Deutung, daß der Rückfall Kerdons während der Bußzeit erfolgt ist. D.

Zum 25jährigen Bischofsjubiläum des Bischofes von Straßburg, Dr. Adolf Fritzen, überreichte der Straßburger Pastoraltheologe Prof. Dr. Richard Stapper eine Festschrift: »Die Feier des Kirchenjahres an der Kathedrale von Münster im hohen Mittelalter« (Münster, Regensburg, 181 S. 8^o. M. 3,60). In einer Untersuchung des ältesten münsterischen Domordinarius bringt der Verf. hier die Entstehung des münsterischen Kirchenkalenders und die Art der Feier des Kirchenjahres bis ins 14. Jahrh. hinein zur Darstellung. Eine nähere Besprechung der interessanten Studie wird folgen, wenn der nächste Jahrgang der »Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde«, aus der sie ein Sonderabdruck ist, erscheint und die Festschrift in den Buchhandel kommt.

»P. Berthold Bockholt O. F. M., Theodorich von Münster. Ein Gedenkblatt zu seinem 400. Todestage († 11. Dezember 1515). Münster i. W., Aschendorff, 1915 (64 S. 8^o).

M. 0,50.« — Dietrich oder Theodorich Coelde wird gewöhnlich nach seiner Vaterstadt Theodorich von Münster genannt; weil die Familie aus Osnabrück stammte, erscheint Theodorich auch bisweilen in den Quellen mit dem Beinamen „von Osnabrück“. Westfalen kann auf diesen regeltreuen, strengen Ordensmann, den erfolgreichen Bußprediger und begnadeten Friedensstifter stolz sein. Nach einem eifrigen Wirken in Westfalen, den Rheinlanden und Niederlanden starb er zu Löwen, wo er zuletzt Guardian war, wie ein Heiliger am 11. Dezember 1515. In der Franziskanerkirche daselbst ist er auf dem Chore begraben. Seine bekannteste Volksschrift ist der »Christenspiegel«, ein Unterrichts-, Gebet- und Erbauungsbüchlein, das unendlich viel Gutes gestiftet hat. — P. Berthold hat das Leben seines Ordensbruders nach den Quellen mit historischer Treue, aber lesbar und für das Volk verständlich geschildert. Das Lebensbild kann als gesunde und erhebende Lektüre, besonders in der Kriegszeit empfohlen werden. Theodorich kannte das Lied gar wohl:

„Das Leiden macht uns Christo gleich,
Durch Leiden ging er in sein Reich.
Willst du im Reich bei Christo sein,
So mußt du leiden viele Pein
Kein ander Weg zu diesem Ort,
Zum Himmel keine andre Pfort'!“

L.

»Lippert, Peter, S. J., **Credo**. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Erstes Bändchen: Gott. Freiburg, Herder, 1916 (130 S. kl. 8^o). In Pappbd. M. 1,60; in Leinwand M. 2.« — Die Ankündigung des unter dem Titel »Credo« erscheinenden, auf 7—8 Bändchen berechneten Werkes von P. Lippert begrüßen wir mit herzlicher Freude. Es verspricht uns zu geben, was uns dringend notwendig ist und bis dahin doch gefehlt hat: eine großzügige, feinsinnige und gemütvollte Darstellung der wichtigsten Glaubenswahrheiten für die Gebildeten. Die Dogmen der christlichen Religion tragen ihre Rechtfertigung zum großen Teil in sich selbst, und wer in rechter Weise ihren Wahrheitsgehalt und Lebenswert zur Geltung zu bringen wußte, würde eine überaus wirksame Apologie schreiben. Von Lippert dürfen wir eine solche erwarten. Schon das 1. Bändchen seines »Credo« ist eine köstliche Gabe. Der Verf. legt seinen Ausführungen nichts anderes zugrunde als die Hl. Schrift und die Lehrentscheidungen der Kirche, aber er weiß beide fruchtbar zu machen und auf dieser Grundlage ein herrliches Bild der Größe Gottes zu entwerfen. — Die Sammlung wird eine Mission zu erfüllen haben, besonders unter denen, die nicht ungläubig, aber doch gleichgiltig und mit geringem Verständnis oder auch zweifelnd den Wahrheiten der christlichen Religion gegenüberstehen.

F. Sawicki.

Die »**Bibliothek für Prediger**«, das große Sammelwerk der fleißigen Benediktiner des Fiechter Stiftes, im Verein mit mehreren Mitbrüdern herausgegeben von P. Augustin Scherer, durchgesehen von P. Dr. theol. Joh. B. Lampert, ist mit dem vorliegenden 8. Bande — Gelegenheitspredigten. Freiburg, Herder, 1915 (XII u. 756 S. 8^o), M. 9.— zum Abschlusse gekommen. Für die Bände V—VII ist es die 5., für die übrigen die 6. Auflage. Die Theol. Revue hat das ganze Werk und die bis dahin erschienenen Bände im Jahrgange 1908 (Sp. 578f.) besprochen. Die folgenden Bände bis zum Abschlusse sind dem alten Entwurfe aus dem Jahre 1853 im Wesentlichen treu geblieben. Erweiterungen und Verbesserungen brachten die einzelnen Auflagen; auch der Schlußband bietet solche in reicher Anzahl. Die Anordnung der einzelnen Bände hat gewonnen; das Gesamtregister über alle, das dem 8. Bd. angefügt ist, erhöht die Brauchbarkeit durch den Nachweis besonderer Materien; ein Katechistisches Sachregister, das dem in Deutschland gegenwärtig am weitesten verbreiteten »Katechismus für die Erzdiözese Köln«, einem Dehartschen, der in verschiedenen Diözesen mit einigen unwesentlichen Abänderungen in Gebrauch ist, angepaßt wurde, bietet ein willkommenes Erleichterungsmittel für katechistische Predigten. — Der vorliegende Band bietet Material für das Kirchweihfest, Primiz- und Sekundizpredigten, Altarsakraments-, Einkleidungs- und Professpredigten; Skizzen für Reden in kirchlichen Bruderschaften und Vereinen (mit einer trefflichen historisch-pastoralen Einleitung, S. 283—288). Ihnen schließen sich Materialien an für Standesunterweisungen an Verheiratete (Müttervereine) und Unverheiratete (Marian. Kongregationen), für Bitt- und Dankfeste. Die Themata für Exerzitien (3, 8 u. 10tägige) sowie für Volksmissionen (5 Entwürfe) können gute Dienste leisten; auch für Predigten bei besonderen Gelegenheiten, wie Antritt und Abschied des Seelsorgers, Weihefeier verschiedener Art (Kirche,

Altar, Glocken, Fahnen, Kirchhof) und Trauungen ist gesorgt, ebenso für Ansprachen an die Jugend (Beginn des Schuljahres, Beicht, Firmung, Erstkommunion), bei Eidesablegungen, Einweihung oder Besuch von Kreuzwegen. Den Schluß bilden Skizzen für Leichenreden. — So zeugt auch dieser 8. Band von einer Reichhaltigkeit des Inhaltes, die allen Bänden zu eigen ist und sie zu einer Predigtsammlung macht, die in der Tat eine große Predigtbibliothek ersetzt und einzig in ihrer Art dasteht. Auf die vorzüglichsten exegetisch-homiletischen Ausführungen zu den Evangelienperikopen der Sonn- und Feiertage sei nochmals mit besonderer Empfehlung hingewiesen.

Das zu dieser Bibliothek für Prediger als neue Folge in 2. Aufl. von P. Dr. I. B. Lampert besorgte »**Exempel-Lexikon für Prediger und Katecheten**« (4 Bände gr. 8^o, XX u. 4054 S., Freiburg, Herder, M. 40.—) bildet eine willkommene Ergänzung des bedeutsamen Werkes. Es wurde in der Theol. Revue 1908; Sp. 579 näher besprochen. Hüls.

»Deutl, Hermann, Pfarrer, **Exempelbuch für Predigt, Schule und Haus**. Eine Sammlung ausgewählter Beispiele, vorwiegend der neueren Zeit, über sämtliche Lehren des katholischen Katechismus. Mit ausführlichem Schlagwort-Register. Erste Sammlung. 2., durchgesehene Auflage. Graz, Ulrich Moser, 1915 (IV, 444 S. gr. 8^o). M. 4; geb. M. 6.« — Die Theol. Revue hat bereits auf diese originelle und interessante dreibändige Beispielsammlung empfehlend hingewiesen. In dem 1. Bande, der schon in 2. Aufl. vorliegt, hat der Neuherausgeber, Pfarrvikar P. Ambros Löffler, einige Verbesserungen vorgenommen, durch Weglassung unpassender Beispiele und bessere Ordnung. Möge das Werk auch fernerhin überall der besten Aufnahme begegnen! — S. 30 ist unter dem »großen Spital *Te Deum* in Paris« wohl das bekannte *Hôtel-Dieu* gemeint; ein Spital *Te Deum* gibt es nicht. S. 37 der Pfarrer von Ars, Joh. Bapt. Vianey, wurde 1909 selig-, nicht »heiligesprochen«. S. 41 ist wohl statt »Oratow« die russisch-polnische Stadt Opatow gemeint. —ng.

»Watterott, Ignaz, O. M. I., **Ordensleitung**. Gedanken und Erwägungen über die Pflichten der Ordensobern. Freiburg i. Br., Herder, 1916 (X, 416 S. 8^o). M. 4; geb. M. 5,20.« — Gleichzeitig mit der 3. Auflage seines Buches über »**Ordensleben und Ordensgeist**« (40 Vorträge zunächst für Ordensschwester. X, 414 S. M. 4; geb. M. 5,20. Freiburg i. Br., Herder. Über die 2. Aufl. vgl. Theol. Revue 1915 Sp. 136) veröffentlicht W. ein neues Werk, über die »Ordensleitung«. Er spricht darin, ebenfalls in 40 Kapiteln oder Vorträgen, von den Aufgaben und Pflichten der Ordensobern, von den Eigenschaften, die sie in Ausübung ihres Amtes besitzen und betätigen sollen, von den besonderen Tugenden, die sie üben sollen und dgl. mehr. Das Buch, zunächst für Obere männlicher Genossenschaften bestimmt, wird ebenso den Oberinnen weiblicher Orden eine nicht weniger empfehlenswerte Lektüre bieten. Ebenso wird auch der Seelsorger, dem die geistliche Leitung von Ordenspersonen anvertraut ist, aus diesem Buch wie aus dem oben genannten ersten Werke Material zur Belehrung und Erbauung schöpfen können. —ng.

»Cotel, Petrus, S. J., **Katechismus der Gelübde für die Gott geweihten Personen des Ordensstandes**. Aus dem Französischen übersetzt von Augustin Maier, weil. Repetitor am Erzbischöf. Priesterseminar zu St. Peter. 8. u. 9., verbesserte Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1915 (VIII, 106 S. 12^o). M. 0,70; geb. M. 1,20.« — Das beinahe vor 50 Jahren (1867) zum ersten Mal in deutscher Bearbeitung gebotene Büchlein hat immer noch seinen praktischen Wert behalten. Vor allem ist es zur Belehrung der Novizen und Novizinnen geeignet. In der neuen Auflage wurde, wie der jetzige Herausgeber, Pfarrer Oskar Witz, im Vorwort bemerkt, u. a. das Dekret über die Beichten der weiblichen Ordenspersonen vom 3. Februar 1913 berücksichtigt. — S. 20 ist die Anmerkung teilweise umzuändern; es ist darin Rede von »dem heiligen Konsilium der Bischöfe und Regularen«, dem das Recht zustehe, neue Genossenschaften zu approbieren. Diese *Congregatio Episcoporum et Regularium* ist durch die Konstitution »*Sapienti consilio*« (vom 29. Juni 1908) aufgehoben und ihre Befugnisse wurden zum weitaus größten Teil der neuerrichteten *Congregatio Religiosorum* überwiesen. —ng.

»M. Reynés Monlaur, Jerusalem. Preisgekrönt von der französischen Akademie. Mit einem Vorwort von Kardinal de Cabrières, Bischof von Montpellier. Berechtigte, nach der 18.

Auflage des Originals bearbeitete deutsche Ausgabe von Ludw. Klinger. Trier, Petrus-Verlag (262 S. 8°). M. 3. — Der Untertitel „Da du diese Wege gingst“ kennzeichnet dieses unter so hohem Geleit hinausgeleitete Werkchen ebenso kurz wie treffend im Unterschiede von den vielen „Reisebeschreibungen“, die das H. Land zum Gegenstande haben. Es sind die Gedanken und Eindrücke einer vornehmen, sinnenden Pilgerseele, die überall mit ganzer Sehnsucht den sucht, der diese Wege ging und für ewig heiligte. Bis sie seine Spur gefunden, bleibt ihr Jerusalem gleichsam eine verschlossene, feindselige Stadt. Mit dem (weinenden) Auge des Herrn schaut sie vom Ölberg aus in dem heutigen Jerusalem und seiner herbstlich erstorbenen Umgebung die Stätte des Verfalles, in der ein Fluch allen Glanz und Flor von früher ausgelöscht. Auf Grund der authentischen Berichte über die Hl. Stadt zur Zeit Christi schildert sie, welche Pracht des Tempels und der Paläste, welche üppige Fülle ihrer Gärten und Hügel, welches Gepränge ihrer Feste er geschaut, welche Herzen er gefunden hat. Der stets öde Tempelplatz und die ehrwürdige Grabeskirche mit ihrem ewigen Völkergewirr, der Ölberg, der Teich Bethesda und der Siloequell bilden den stimmungsvollen Hintergrund, auf dem die Verfasserin das Bild des Heilandes nach den Evangelien in schlichter Größe und oft geradezu wundervoller Beleuchtung uns vor die Seele führt. Jerusalem ist ihr der Hauptschauplatz heiliger Erinnerungen an die Liebe des Gottmenschen, doch folgt sie seinen Spuren auch in Bethlechem und Nazareth, in der Wüste, am Jordan, am See Tiberias und im trauten Heim zu Bethanien. Mit Liebe hat sie ihre Studien gemacht in der Hl. Schrift des A. u. N. T. wie in den Werken der Alten, und sie weiß eine Fülle von interessanten Einzelheiten zur Beleuchtung der Charaktere und Vorgänge am passenden Orte einzuflechten. Sie verschont uns mit zersetzender Kritik der Traditionen, ohne jedoch einem gedankenlosen Inkritizismus zu verfallen. Daß der Kirchenfürst, der ihr die Vorrede schrieb, die Verfasserin gegen die Angriffe derer, die in ihrer Art eine Profanierung des Heiligen erblicken möchten, verteidigen mußte, ist traurig. Mit Recht weist er darauf hin, wie viel „ein tiefes Gefühl und eine groß angelegte Kunst gewinnen können, wenn sie sich den göttlichen Seiten zuwenden, die der Heilige Geist diktiert hat.“ — Die Übersetzung läßt an manchen Stellen den Glanz des Originals deutlich durchschimmern und weckt nur auf wenigen Seiten das Gefühl der Übertragung. Das Werk verdient die weiteste Verbreitung. F. E.

Bücher- und Zeitschriftenschau.

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Lehmann, H., Zur Wissenschaftslehre der Religionsgeschichte. Deren Einordnung in die Geschichtstheorie I (ZMissionskunde 1916, 7, 203—07; 8, 239—49).
- Jordan, L. H., Comparative Religion: Its Range and Limitations. Oxford, Univ. Press (15). 1 s.
- Hüsing, G., Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams. 1. Tl. Altelamit. Texte. In Umschrift mit Bemerkungen, Einleitung u. Anhang. [Assyriol. Bibl. 24, 1]. Lpz., Hinrichs (VII, 96 Lex. 8°). M 18.
- Gressmann, H., Die Kämpfe des Menschensohnes u. Sonnengottes (Protestantenbl. 1916, 32, 506—10).
- Beckh, H., Buddhismus. (Buddha u. seine Lehre). 1.: Einleitung. Der Buddha. [Sammlung Götschen 174]. Berl., Götschen (147). Geb. M. 0,90.
- Seidenstücker, K., Süd-buddhistische Studien. 1. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ananda-Tempels zu Pagan. Mit 40 Taf., 11 Textfig. Hamb., Meissner (114 Lex. 8°). M 20.
- Henke, F. G., The Philosophy of Wan Yang-Ming. Chicago, Open Court Publ. Co (XVII, 512). \$ 2,50.
- Otto, R., Von indischer Frömmigkeit 4—6 (ChrWelt 1916, 27, 528—30; 29, 571—72; 38, 727—29).
- Schmitt, E., Taoistische Klöster im Lichte des Universismus. Berliner Diss. Berl., Reichsdr. (30).
- Diels, H., Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung (Oxyrhynch.-Pap. II n. 215) (SitzBKglPreußAkWiss 1916, 886—909).
- Weinreich, O., Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte d. Zahlen. [Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. 16, 1]. Gießen, Töpelmann (VII, 124). M 6.
- Haas, H., Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten (ZMissionskunde 1916, 6, 161—171; 7, 193—203; 8, 225—39).

- Lackeit, C., Aion. Zeit u. Ewigkeit in Sprache u. Religion der Griechen. Tl. 1. Sprache. Königsb. Diss. Königsb., Hartung (111).
- Horten, M., Philosoph. Fragen der modernen Theologie orthodoxer Richtung im Islam (ÖsterrMonatsschrOrient 1916, 1—6, 27—35).
- Dannholz, J. J., Im Banne des Geisterglaubens. Züge animist. Heidentums bei den Wasu in Deutsch-Ostafrika. Mit Abb. Lpz., Verlag d. ev.-luth. Mission (134). Geb. M 3.

Biblische Theologie.

- Mahler, E., Handbuch der jüd. Chronologie. Lpz., Fock (XVI, 636). M 12.
- McFadyen, J. E., The Mosaic Origin of the Decalogue (*contin.*) (Expos 1916 July, 37—59; Aug., 105—17).
- Greifmann, H., Die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia (Die Bibel im Spiegel Ägyptens VI) (Protestantenbl 1916, 23, 362—65).
- Muuss, R., Der Jahwetempel in Elephantine (ZAlttestWiss 1916, 2, 81—107).
- Kohlbach, B., Das Widderhorn (Schôfar) (ZVolkskunde 1916, 2, 113—28).
- Nikel, J., Das A. T. im Lichte der altoriental. Forschungen. 5. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. [Bibl. Zeitfr. VIII, 5/6]. Mstr., Aschendorff (72). M 1.
- Theis, Psalm 2: „Quare fremuerunt gentes?“ (PastBonus 1916 Sept., 529—38).
- Murry, M., Bible Prophecies and the Plain Man. Lo., Hodder & St., 1915 (XIV, 319).
- Fischer, J., Isaias 40—55 u. die Perikopen vom Gottesknecht. Münchener Diss. Mstr., Aschendorff (53).
- Ochs, S., Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den BB. Jeremias, Ezechiel, Sprüche Salomos, Esra, Nehemia u. Chronik (Forts.) (MonatsschrGeschWissJud 1916, 5/6, 193—212).
- Driver, S. R., The Books of Joel and Amos. [Cambridge Bible for Schools and Coll.]. Camb., Univ. Press, 1915 (251).
- Vos, K., Een zeldzam N.-Test. (NedArchKGesch 1916, 4, 332—41).
- Soiron, Th., Die Logia Jesu. Eine literarkrit. u. literargesch. Untersuchung zum synopt. Proplem. [Neutest. Abh. VI, 4]. Mstr., Aschendorff (VI, 174). M 4,60.
- Abbott, E. A., Christ's Miracles of Feeding. Camb., Univ. Press, 1915 (XII, 195).
- Bowen, C. R., Was John the Baptist the Sign of Jonah? (AmerJTheol 1916, 3, 414—21).
- Wohlenberg, G., Wer war das blutflüssige Weib? (NKirchlZ 1916, 9, 687—90).
- Steck, R., Lazarus der Jünger, den Jesus lieb hatte? (Schweiz ThZ 1916, 2/3, 91—94).
- Allen, W. C., The Gospel according to St. Mark. Lo., Rivingtons, 1915 (XVI, 214). 7 s 6 d.
- Scott, E. F., The Hellenistic Mysticism of the Fourth Gospel (AmerJTheol 1916, 3, 345—59).
- Zahn, Th., Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas. [Forsch. z. Gesch. d. ntl. Kanons 9]. Lpz., Deichert (V, 401). M 15.
- Reitzenstein, R., Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ (HistZ 116, 2, 1916, 189—208).
- Findlay, G. G., The Ministry of Reconciliation: a Study of 2 Cor. 3—5 (Expos 1916 Aug., 81—104).
- Jones, M., The Christian Ministry in the Apost. Church: a New Theory (Expos 1916 Aug., 118—35).
- Stettinger, G., Einzel- und Massen-Seelsorge im N. T. Wien, Selbstverlag (Wien, Mayer & Co.) (173). M 4,80.
- Cadoux, C. J., St. Paul's Conception of the State (Expos 1916 Aug., 135—47).
- Politeyon, Biblical Discoveries in Egypt, Palestine and Mesopotamia. Lo., Elliot-Stock, 1915 (X, 194). 2 s 6 d.
- Krauss, S., Die Juden Mesopotamiens in Handel u. Wandel (ÖsterrMonatsschrOrient 1916, 1—6, 65—89).
- Fürst, A., Das Sabbatär-Gebetbuch des Simon v. Péchi (MonatsschrGeschWissJud 1916, 5/6, 161—71).
- Ahrens, W., Hebräische Amulette mit mag. Zahlenquadraten. Berl., Lamm (19 m. 16 Abb.). M 1.
- Bahr, H., u. L. A. Rosenthal, Der Mischnatraktat Sotah. Einleit., Textausg., Übers. u. Erklärung des Traktats. 1. Tl.: Einleitung. Ebd. (IV, 44). M 0,75.

Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum 70. Geburtstage Martin Philippons. Hrsg. vom Vorstande der Ges. z. Förderung d. Wiss. d. Judentums. Lpz., Fock (XII, 392). M 12.

Historische Theologie.

- Aufsätze zur Kultur- u. Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden u. Schülern. Breslau, Marcus (XXV, 523 Lex. 80). M 25.
- Legge, F., Forerunners and Rivals of Christianity. 2 vols. Camb., Univ. Press, 1915 (LXIII, 202; IX, 425). 25 s.
- Burton, E. D., Spirit, Soul, and Flesh. IV: *Πνεῦμα, ψυχή, and σὰρξ* in Greek Writers of the Early Christian Period and in Jewish-Greek Literature (AmerJTheol 1916, 3, 390-413).
- Bousset, W., Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens (NachrKglGesWissGöttPhilHistKl 1916, 4, 469-551).
- Huttmann, Maude Aline, The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism. NY., Columbia Univ. (257). § 2.
- Sachau, E., Vom Christentum in der Persis (SitzBKglPreuß AkadWiss 1916, 958-80). Berlin, Reimer in Komm. M 1.
- Morin, G., Ein zweites christl. Werk des Firmicus Maternus: Die *Consultationes Zucchaei et Apollonii* (HistJb 1916, 2/3, 229-66).
- Mayr, Th., Studien zu dem *Paschale Carmen* des christl. Dichters Sedulius. Münchener Diss. Augsb., Pfeiffer (96).
- Bickel, E., Das asket. Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin. Lpz., Teubner (38 Lex. 80). M 1,50.
- Tiraller, H., Das Augustin. Idealbild der christl. Obrigkeit als Quelle der „Fürstenspiegel“ des Sedulius Scottus u. Hincmar v. Reims. Greifsw. Diss. Anklam, Poettcke (70).
- Zellinger, J., Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. [Alttest. Abh. VII, 1]. Mstr., Aschendorff (V, 128). M 3,40.
- Thompson, J. W., The German Church and the Conversion of the Baltic Slavs (*concl.*) (AmerJTheol 1916, 3, 372-89).
- Otto, H., Heinrich IV in Canossa (HistJb 1916, 2/3, 267-84).
- Kozłowski, J. v., Kirche u. Staat u. Kirchenstaat nach dem h. Bernhard v. Clairvaux. Freib. Diss. Posen, Winiewicz (VI, 122).
- Kirchesch, H., Die Verfassung u. die wirtschaftl. Verhältnisse des Zisterzienserinnenklosters zu Narny. Bonner Diss. Bonn, Ludwig (XIV, 98).
- Barnikel, E., Die Brüder vom gemeinsamen Leben in Deutschland. Entstehung u. Bildung der deutschen Brüderbewegung durch Heinrich v. Ahäus. Marb. Diss. Tüb., Laupp (IX, 83).
- Zacher, Fr. X., Geiler v. Kaisersberg als Pädagog. Tl. I u. 2. Freib. Diss. Burghausen, 1913-14 (63 u. 61).
- Eppelsheimer, H. W., Zur Religiosität Petrarca's (ArchKulturgesch 1916, 3/4, 363-79).
- Piper, F., Johannes Wiclif (NedArchKGesch 1916, 4, 293-31).
- Hilling, N., Römische Rotaprozesse aus den sächs. Bistümern von 1464-1513 (Schluß) (ArchKathR 1916, 2, 193-202; 3, 384-407).
- Castelberg, P., Ludovicus Vives, ein Reformator des Armenwesens im Ausgang des MA (SchweizThZ 1916, 1, 4-22; 2/3, 110-22).
- Below, G. v., Die Ursachen der Reformation. Rekt.-Rede. Frbg., Günther (S. 31-123 40).
- Mandel, Das Gotteserlebnis der Reformation. Eine apologet. Rede in erw. Form. Güt., Bertelsmann (55). M 1,20.
- Stachelin, E., Die Väterübersetzungen Oekolampads (Schweiz ThZ 1916, 2/3, 57-91).
- Werminghoff, A., Die *Epistola de miseria curatorum seu plebanorum* (ArchRefGesch 1916, 3, 200-27).
- Schweizer, J., Die kaiserl. Instruktion des Kard. Madruzzo vom 10. Juni 1546 (HistJb 1916, 2/3, 400-11).
- Lippert, W., Beiträge zur Politik Ferdinands v. Köln im dreißigj. Kriege bis zum Tage von Schleusingen im Juli 1624. Lpz., Deichert (III, 107). M 2,80.
- Ischer, Th., Die Gesandtschaft der protestant. Schweiz bei Cromwell u. den Generalstaaten der Niederlande. 1652/54. Bern, Francke (IV, 113). M 2,80.
- Horsch, J., Menno Simons: His Life, Labors, and Teachings. Scottsdale (Pa.), Mennonite Publ. House (324). § 1,25.
- Müller, J. B., Ignaz Heinr. v. Wessenberg, ein christl. Pädagog. Würzb. Diss. Pad., Schöningh (VIII, 196).
- Steig, R., Joseph v. Görres' Briefe an Achim v. Arnim II (NHeidelJb 1916, 2, 103-69).

- Günter, H., Das evang. Kaisertum (HistJb 1916, 2/3, 376-93).
- Reissenberger, K., Ein bahnbrechender Forscher auf dem Gebiet der Geschichte des österr. Protestantismus (EvKztg Österr 1916, 18, 181/2).
- McGiffert, The Progress of Theological Thought during the Past Fifty Years (AmerJTheol 1916, 3, 321-32).
- Faunce, W. H. P., Religious Advance in Fifty Years (Ebd. 333-44).

Systematische Theologie.

- Hastings, J., Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. VIII: Life—Mulla. NY., Scribner (XX, 910). § 7.
- Pfordten, O. v. der, Religions-Philosophie. [Sammlung Göschen 772]. Berlin, Göschen (152).
- Strickland, F. L., Foundations of Christian Belief: Studies in the Philosophy of Religion. NY., Abingdon Press, 1915 (319). § 1,50.
- Wobbermin, G., Theology from the Viewpoint of the Science of Religion (ConstrQuart 1916, 2, 329-342).
- Richards, G. W., The Kantian Philosophy and Christian Theology (Ebd. 343-62).
- Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie (Forts.) (PreußKztg 1916, 25/26, 189-94; 27/28, 211-14).
- Kesseler, K., Führende Systematiker der theolog. Gegenwart (Studierstube 1916, 5, 194-205; 6, 243-51; 8, 338-45; 9, 387-94).
- Ihmels, C., Die Entstehung der organ. Natur nach Schelling, Darwin u. Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken. Lpz., Deichert (V, 103). M 2,70.
- Lindworsky, J., Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psycholog. Untersuchungen. Frbg., Herder (XVI, 454). M 15.
- Hughes, H. M., The Theology of Experience. Lo., Kelley, 1915 (285). 3 s 6 d.
- Wendt, H. H., Das religiöse Erleben u. Erlebnis im Christentum 3. Die verschiedenen Arten religiöser Erlebnisse (Schluß) (ChrWelt 1916, 35, 674-78).
- Jelke, R., Das Problem der Realität u. der christl. Glaube. Eine Untersuchung zur dogmat. Prinzipienlehre. Lpz., Deichert (X, 248). M 5,50.
- Zimmermann, O., Das Selbstsein Gottes (MonatsblKathRelUnt 1916, 8/9, 225-61).
- Fiebig, Das Böse (EvFreiheit 1916, 9, 318-322).
- Bukowski, A., Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde. [Aus: ZKathTh 1916]. Innsbr., Rauch (IV, 108). M 1,50.
- Loofs, F., Wer war Jesus Christus? Für Theologen u. den weiteren Kreis gebildeter Christen erörtert. Halle, Niemeyer (XII, 255). M 4,40.
- Beringer, F., Die Ablässe, ihr Wesen u. Gebrauch. 14. Aufl., bearb. v. J. Hilgers. 2. Bd. Pad., Schöningh (XXIII, 567). M 6,80.
- Pfordten, O. v. der, Ethik. [Sammlung Göschen 90]. Berl., Göschen (147).
- Titius, A., Naturwissenschaft u. Ethik. Univ.-Rede. Gött., Dieterich (29).
- Florea, N. G., Überindividuelles in Nietzsches Moralphilosophie. Jenaer Diss. Jena, Frommann (54).
- Riley, L. L., Social Worship (ConstrQuart 1916, 2, 377-405).
- Gorgas, W. C., Sanitation and Morality (Ebd. 320-328).
- Michelet, G., The War and the Moral Crisis (Ebd. 297-319).
- Philipps, W., Ist der Krieg stitlich berechtigt? (Reformation 1916, 37, 436-38).
- Baumgarten, O., Politik u. Moral. Tüb., Mohr (V, 179). M 3.

Praktische Theologie.

- Baur, L., Nach dem Kriege (ThuGl 1916, 5, 379-400).
- Swoboda, H., Universalseelsorge u. Weltfriede. Wien, „Reichspost“ (16). M 0,30.
- Löhr, J., Beiträge zum Missionsrecht. Missionsobere, Missionare u. Missionsfakultäten. Pad., Schöningh (174). M 5,20.
- Schmittmann, Die sozialen Hilfsquellen des Staates u. die Gegenwartsaufgaben der kath. Caritas. Frbg., Caritasverband (8 Lex. 80). M 0,25.
- Thielemann, Caritative u. gewerbsmäß. Krankenpflege u. die gesetzl. Regelung des Krankenpflegedienstes. Grundsätzliche Erwägungen. Ebd. (12 Lex. 80). M 0,25.
- Heilmair, L., Drei Probleme, die Bevölkerungsfrage, das weibl. Dienstjahr u. die weibl. Erziehung, in ihrem Zusammenhang (Schluß) (ThPraktMonatsschr 1916 Juli-Aug., 752-58).

- Hilbert, G., Kirchl. Volksmission. Lpz., Deichert (55). M 1.
- Bernays, Marie, Untersuchungen über den Zusammenhang von Frauenfabrikarbeit u. Geburtenhäufigkeit in Deutschland. Berl., Moeser (112). M 2.
- Beusch, P., Wanderungen u. Stadtkultur. Eine bevölkerungs-polit. u. sozial-eth. Studie. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag (112). M 1,90.
- Minges, P., Der Priester nach August Horneffer (ThPrakt Monatschr 1916 Juli-Aug., 699—707; Sept., 791—802).
- Schmidt, E., Vom Lutheraner zum Franziskaner. Konvertiten-Briefe. Hrsg. 2. Aufl. Mit Abbild. Landshut, Hochneder (184). Geb. M 3.
- Cladder, H. J., u. K. Haggenev, In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen f. Priester. 4. Bdch. Frbg., Herder (X, 233). M 2.
- Siepe, J., Standeskommunion u. Männerapostolat (ThPrakt Quart 1916, 2, 300—19).
- Murböck, J., Die Organisation der jungen Männerwelt (ThPraktMonatsschr 1916 Sept., 818—25).
- Hoffmann, Die moderne Jugendbewegung mit bes. Berücksichtigung des relig.-situl. Moments (Ebd. Juli-Aug., 720—29; Sept., 802—14).
- , Der Glaubenszweifel in der Jugendzeit (MonatsblKathRel Unt 1916, 6, 161—68; 7, 193—99).
- , Katechetenvünsche u. Katechismusfrage (ThPraktMonatsschr 1916 Sept., 815—818).
- Gründer, J., Ausgeführte Katechesen zum kath. Katechismus der norddeutschen Diözesen. 3. Bd.: Von den Gnadenmitteln. Pad., Junfermann (VIII, 616). M 5,50.
- Rosenberg, A. J., Weitere grundsätzliche Erwägungen zur Frage der nationalen Einheitsschule (TheoluGl 1916, 7, 537—70).
- Krus, Fr., Fragen der Predigt-Ausarbeitung. 2. Aufl. Innsbr., Rauch (135). M 1,45.
- Esser, Fr. X., Eine Viertelstunde. Predigten auf d. hohen Festtage d. Kirchenjahres. 3. Bdch. Pad., Schöningh (115). M 1,20.
- Volkheimer, A., Des Heilands Buße für die Sünden in seinem Erlösungsleiden. Fastenpredigten. Ebd. (40). M 0,60.
- Heimes, F., Altestamentliche Homilien, s. oben Sp. 275.
- Rechmann, J., So spricht der Herr der Heerscharen, s. oben Sp. 277.
- Spirago, F., Katholische Volkspredigten. Prag (Lingen, van Acken in Komm.), 1917 (VIII, 452). M 4,20.
- Knor, J. B., Männerapostolat. 12 Predigten über das allerrh. Altarssakrament. Warendorf, Schnell (88). M 1,40.
- Engel, J., Fackel u. Schwert. Kriegs-Predigten. 6 u. 7. Ebd. (72 u. 104). Je M 1.
- Kieser, A., Unser Gott über uns, mit uns und in uns. [Die Kreuzesfahne im Völkerrkrieg 10]. Frbg., Herder (82). M 1,20.
- Sambeth, H., Rosenkranz u. Weltkrieg. [Dass. 11]. Ebd. (102). M 1,30.
- Faulhaber, M. v., Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden. 4. Aufl. Ebd. (V, 181). M 1,60.
- Vögele, K. A., Himmelslichter. 2. Reihe der Festtags-Gedanken. Ebd. (X, 211). M 2,50.
- Sinthern, P., Im Dienste der Himmelskönigin. Vorträge für Marian. Kongregationen. Fortgeführt von G. Harrasser. 2. Bd. Ebd. (XIV, 345). M 3,50.
- Bühler, H., Auf dem Friedhof. Grabreden. Rottenburg, Bader (IV, 99). M 1,30.
- Watterott, I., Ordensleben u. Ordensgeist s. oben Sp. 376.
- , Ordensleitung s. oben Sp. 376.
- Hättenschwiler, J., Die Herz-Jesu-Stiftung in Hall. Mit Abb. Innsbr., Rauch (III, 71). M 1,70.
- Rings, M. M., Der Tabernakel von Rosen umrankt od. Eucharistie u. Rosenkranz. 3. u. 4. Aufl. Dülmen, Laumann, (240). M 2.
- , Marienlob im Rosenkranz. Gedanken über d. Gottesmutter aus der prakt. Seelsorge. Ebd. (240). M 2.
- Ebermann, O., Die Entwicklung der Drei-Engel-Segen in Deutschland (ZVolkskunde 1916, 2, 128—36).
- Das röm. Martyrologium. Einzig genehmigte Übers. ins Deutsche nach d. typ. vatikan. Ausg. vom J. 1914. Rgsb., Pustet (476). M 6,50.
- Unverweslichkeit von Heiligenleichen (LehreWehre 1916 Juli, 324—25).
- Reiter, Versuch einer Zusammenstellung der Kirchentitel u. Kirchenpatrone in Württemberg u. Hohenzollern I (ArchChr Kunst 1916, 1, 1—11).

Waters, G., Die münsterischen kath. Kirchenliederbücher vor dem ersten Diözesangesangbuch 1677. Münst. Diss. Mstr., Aschendorff (46).

Cohen, C., Laudamus te. 50 Kirchenlieder im Volkston und vierstimm. Männerchor komponiert bzw. bearb. Opus 22. Köln, Bachem (V, 75). M 1.

Walter, K., Kleine Glockenkunde. Prakt. Handbuch für Kirchen-vorstände u. Kirchenmusiker. Mit 12 Abb. Rgsb., Pustet (200). Geb. M 1,20.

Christliche Kunst.

Schneider Graziosi, C., Rarissima iscrizione cristiana di un auriga circense (RömQuart 29, 4, 1915, 276—95).

Prausnitz, G., Der Wagen in der Religion, seine Würdigung in der Kunst. Mit 19 Lichtdr.-Taf. [Stud. z. dtsch. Kunstgesch. 187]. Straßb., Heitz (VII, 122). M 8.

Egger, R., Frühchristliche Kirchenbauten im südl. Norikum. Mit 111 Abb. im Texte. Wien, Holder (V, 142 Lex. 8°). Geb. M 15,40.

Gradmann, E., Das Rätsel von Regenbach (WürttVierteljahrsh 1916, 1—46).

Mittler, A., Die bauliche Anlage der alten Stiftskirche und der Peterskirche in Oberstenfeld (Ebd. 47—60).

Dreiling, R., Die Basilika v. St. Quentin, ihre Geschichte und ihr Charakter. Mit 26 Abb. St. Quentin (Bremen, Leuwer in Komm.) (71). M 1,50.

Klaiber, H., Kloster Schöntal in Württemberg. Ein Beitrag zur späteren Bauweise der Cisterzienser (StudMittBenedO 1916, 1/2, 83—109).

Patzak, B., Die St. Ignatiuskirche zu Görz u. ihr Baumeister Christoph Tausch (ChrKunst 1916 Sept., 332—36).

Turkevich, L., The Church and the Choir (ConstrQuart 1916, 2, 244—59).

Werneburg, R., Peter Thumb u. seine Familie. Beiträge z. süddeutschen Kirchenbaukunst. Mit 8 Lichtdr.-Taf. [Stud. z. dtsch. Kunstgesch. 182]. Straßb., Heitz (147 Lex. 8°). M 8.

Fastenau, J., Romanische Bauornamentik in Süddeutschland. Mit 40 Lichtdrucktaf. [Dass. 188]. Ebd. (VII, 90). M 12.

Klein, J., Die roman. Steinplastik des Niederrheins. Mit 33 Lichtdrucktaf. [Dass. 184]. Ebd. (VII, 115). M 10.

Habicht, V. C., Beiträge zur niedersächs. Kunstgeschichte. 1. Bd.: Die niedersächs. mittelalterl. Chorgestühle. Mit 32 Lichtdrucktaf. [Dass. 181]. Ebd. 1915 (VII, 157). M 10.

Greischel, W., Die sächsisch-thüring. Letzter des 13. Jahrh. Freib. Diss. Magdebg., Leistner & Drewfs (90 4°).

Fuchs, A., Die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn. Beiträge zur Rogerusfrage. Mit 23 Abb. Pad., Bonif.-Druck. (V, 160 Lex. 8°). M 6.

Clemen, P., Die roman. Monumentalmalerei in den Rheinlanden. Mit 42 Taf. in Licht- u. Farbendr. u. 548 Abb. im Text. Düsseldorf, Schwann (XXIII, 834). Geb. M 50.

Schmarsow, A., Kompositionsgesetze roman. Glasgemälde in frühgot. Kirchenfenstern. Mit 5 Taf. u. 4 Abb. im Text. [Aus: AbhKglSächsGesWissPhilHistKl 33, 2]. Lpz., Teubner (55). M 2,60.

Sauer, J., Das Altarbild des Meisters von Meßkirch in der Stadtkirche zu Meßkirch (ZChrKunst 1916, 4, 49—60).

Rampendahl, Erna, Die Ikonographie der Kreuzabnahme vom 9.—16. Jahrh. Berl. Diss. Bremen, Illing & Lüken (157).

Lehmann, W., Die Parabel von den klugen u. törichten Jungfrauen. Eine ikonogr. Studie. Freib. Diss. Berlin, Ebering (107).

Knoblauch, P., Die Bildinitialen der Augsburger Zainerbibel u. der Sensenschmidbibel. Greifsw. Diss. Greifsw., Adler (116).

Boving, R., Murillos Portiunkulabild im Kölner Wallraf-Richartz-Museum (FranziskStud 1916, 3, 236—45).

Heß, W., Die Bildersammlung des Klosters Banz um die Mitte des 18. Jahrh. (HistPolBl 158, 2, 1916, 73—84; 3, 137—52).

Witting, F., Michelangelo u. Beethoven. Straßb., Heitz (49). M 1,50.

Doering, O., Rembrandt (Harmensz) van Rijn, Himmelfahrt Christi. [Glaube u. Kunst 23]. Mchn., Verlag „Glaube u. Kunst“ (1 Taf. 4 S. Text). M 1.

Fuchs, W. P., Die Tätigkeit des Wessobrunner Stukkators Joh. Mich. Feichtmayr in Württemberg (ArchChrKunst 1916, 1, 12—21).

Domarus, K. v., Pietro Bracci. Beiträge zur röm. Kunstgeschichte des 18. Jahrh. Mit 12 Lichtdr.-Taf. Straßb., Heitz, 1915 (VII, 85 Lex. 8°). M 6.

Levering, G., Anton Pruska (ChrKunst 1916 Juni, 241—62).

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Haggeney, K., S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zum Weckung des priesterlichen Geistes. Drei Teile. 12^o 3. (Schluß-) Teil: **Meister und Jünger.** (Pfingstfestkreis.) Erste Hälfte. (XII u. 532 S.). M. 3,80; geb. in Leinw. M. 4,60. Zweite Hälfte. (XIV u. 620 S.). M. 4,60; geb. M. 5,50.

Früher sind erschienen: 1. Teil: **Der geborene König.** (Advents- u. Weihnachtszeit). M. 3,—; geb. M. 3,60. — 2. Teil: **Der wahre Melchisedech.** (Fasten- und Osterzeit). M. 3,—; geb. M. 3,60.

Man kann diesen letzten Teil eine Aszetik des Herrn für seine Stellvertreter nennen, indem der Meister seine Jünger durch verschiedenerlei Mittel zu Priestern herantreibt, die ihre Priesteraufgaben gut erfüllen. Das Buch ist somit eine wahrhafte Heilandpastoral für den Priestergeist.

Lehmkuhl, A., S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet.

Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensgenossenschaften. 4 Bände. Erste und zweite Auflage. 12^o.

I: **Advents- und Weihnachtszeit**, vom 1. November bis 24. Januar. (XII u. 404 S.). M. 3,20; geb. in Leinw. M. 4,20. II: **Fasten- und Osterzeit**, von Septuagesima bis Dreifaltigkeitsfest. (XII u. 586 S.). M. 4,60; geb. M. 5,60.

Religiöse Genossenschaften wie auch der einzelne Gläubige sehnen sich oft bei längerem Gebrauch eines Betrachtungswerkes nach Abwechslung. Darin und in seiner Eigenart liegt der Hauptgrund zur Begrüßung dieser trefflichen Erwägungen. Der Name des Verfassers besagt mehr als die eingehendste Empfehlung.

Lindworsky, J., S. J., Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 2. Reihe: **Forschungen.** 1. Heft). gr. 8^o (XVI u. 454 S.). M. 15,—; geb. in Leinw. M. 16,50.

Die Arbeit erschließt völlig unbekanntes Gebiet. Der Logiker ist an den Fragen und Ergebnissen nicht weniger interessiert als der Psycholog. Der Begabungsforscher wie der Tierpsycholog finden neue Angriffspunkte ihrer Bemühungen. Namentlich dürfte für Pädagogen und alle, die fremdes Seelenleben zu beeinflussen haben, die Bloßlegung der geheimen Pfade des naturgemäßen Denkens reiche Ausbeute bringen.

Sambeth, Dr. H., z. Z. Divisionspfarrer, Rosenkranz und Weltkrieg. Predigten. Erste und zweite Auflage. (Schofer u. Kieser, Die Kreuzesfahne im Völkerring XI). 8^o (VIII u. 102 S.). M. 1,30; in Pappband M. 1,80.

Diesmal überrascht die „Kreuzesfahne“ ihre Freunde mit eigentlichen Feldpredigten, die bereits mehrfach vor Soldaten gehalten wurden. Der Rosenkranz ist aus berechtigtem Grunde zur Abhandlung ausersehen, ihn betet jedermann gern. Divisionspfarrer Sambeth gibt hier nun glücklich ausgeführte Winke zur verständnisvoll-andächtigen Verrichtung dieses Gebetes. Zwei Festpredigten auf Kaiser Wilhelms bzw. König Ludwigs von Bayern Geburtstag sind beigegeben.

Das christliche Gewissen im Weltkrieg.

Zur Beleuchtung des Buches »L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne«.

Von **Dr. Heinrich Schrörs**, Prof. der kath. Theol. an der Univ. Bonn.

8^o (XVI u. 264 S.). M. 3,40; in Pappband M. 4,—. Soeben erschienen.

Mgr. Baudrillart hat seiner ersten Schmähchrift eine zweite folgen lassen. Einer der 20 Kämpfe des großangelegten Abwehrbuches »Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg« (soeben erschien das 14.—16. Tausend; M. 5,—, geb. M. 6,50), Universitätsprofessor Dr. H. Schrörs, hat es übernommen, diesen zweiten Vorstoß allein aufzufangen. Er wendet sich vornehmlich gegen die beiden Hauptbeiträge des neuerlichen französischen Angriffs: gegen den Bischof von Nizza und gegen Mgr. Batiffol. Schrörs' Kampf verbindet sich mit christlicher Liebe: Liegt der Gegner zu Boden, so neigt sich der Sieger zu barmherzigem Werke über ihn.

Verlag von Herder zu Freiburg i. Br. / Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

! Advent, Weihnachten, Silvester, Neujahr, Fastenzeit.!

Kriegspredigten!

von Mitarbeitern der homiletischen Wochenschrift „Haec loquere et exhortare“. Herausgeber Prof. Dr. Konstantin Vidmar.

- | | |
|--------------------------------------|-------------------------|
| VI. α) Advent und Weihnacht. | } 24 Vorträge
216 S. |
| β) Silvester und Neujahr. | |
| γ) Fastenvorträge. | |
| δ) Das Rätsel des Schmerzes. | |
| 6 Fastenpredigten v. Dr. Jos. Weber. | |
| ε) Anhang „Gloria Victoria“. | |
| 8 ^o . Preis M. 1,70. | |

Die Bändchen 1—5 enthalten:

- | | |
|--|---------------|
| I. α) Schwert und Hostie. | } 15 Vorträge |
| β) Himmlische Mitstreiter. | |
| 100 Seiten. 8 ^o . 85 Pfg. | |
| II. α) Wir Christen u. der Krieg. | } 14 Vortr. |
| β) Weckrufe (1. Teil). | |
| 108 Seiten. 8 ^o . 85 Pfg. | |
| III. Weckrufe (2. Teil) 20 Vorträge 128 S. | |
| 8 ^o . M. 1,—. | |
| IV. α) An besonderen Gedenktagen. | } 16 Vortr. |
| β) Krieg und Eucharistie. | |
| γ) Krieg und Marienverehrung. | |
| 116 Seiten. 8 ^o . 95 Pfg. | |
| V. α) Kinder- u. Militäransprachen. | } 27 Vortr. |
| β) Grab-, Trost- u. Trauerreden. | |
| 100 Seiten. 8 ^o . 85 Pfg. | |

„Alle Predigten zeichnen sich aus durch die Lebhaftigkeit der Sprache und den Reichtum des Inhaltes. Die empfehlenswerten auch äußerlich schön ausgestatteten Bändchen ragen, was Inhalt und Form angeht, nicht wenig hervor.“

„Nach Inhalt und Form wahre Perlen der Homiletik von bleibendem Wert.“ (Westdeutsche Landes-Zeitung.)

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Zeitschrift für Missionswissenschaft

Jährlich 4 Hefte von je 5—6 Bogen. 8^o.

Abonnement 6 M., Einzelheft 1,80 M.

Soeben erschien VI. Jahrg., 4. Heft.

Inhalt: Flakamp, Bonifatius und die Sachsenmission; Galm, Mission und Aszese; Rundschau: Die Missionen im gegenwärtigen Weltkrieg (Schmidlin); Besprechungen; Missionsbibliographischer Bericht (Streit).

Franziskanische Studien

Quartalschrift (jährlich 4 Hefte), 6,— M.

Inhalt des soeben erschienenen 4. Heftes 3. Jahrgang (128 Seiten).

Klein, Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Scotus; Denkinger, Die Bettelorden im sogenannten Testament und Codicille des Jean de Meun; Schmitz, Der Anteil der süddeutschen Observantenvikarie an der Durchführung der Reform; Minges, Die psychologische Summe des Johannes von Rupella und Alexander von Hales; Gottron, Zur Geschichte der Mainzer Lull-Ausgabe; Kleinere Beiträge; Besprechungen.

Das folgende Heft erscheint im Januar.