

THEOLOGISCHE REVUE

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster
und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben von
Professor Dr. Franz Diekamp und Professor Dr. Arnold Strucker.

Monatlich 1 Nummer.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

Preis halbj. 6,— RM.

Anzeigen 0,20 die 5mal gesp. mm-Zeile.

Beilagen nach Vereinbarung.

Nr. 3.

1928.

27. Jahrgang.

Heinrich Seuses deutsche Schriften:
Heller, Des Mystikers Heinrich Seuse Deutsche
Schriften (Bihlmeyer).
Kern, Die Religion der Griechen I (Rütten).
Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ* (Franz).
Bergsträßer, Hebräische Grammatik I. II, 1
(Vandenhoff).
Headlam, Jesus der Christus (Sickenberger).

Roenneke, Das letzte Kapitel des Römerbriefes
(Dausch).
Coppens, L'imposition des mains dans le Nou-
veau Testament et dans l'Eglise ancienne (Casel).
Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des h.
Hieronymus (Wilbrand).
Bünger, Zur Geschichte und Mystik der mär-
kischen Dominikaner (Altaner).

Franz, Der deutsche Bauernkrieg 1525 (Weissen-
berger).
Marxuach, Compendium Dialecticae, Criticae et
Ontologiae (Rollés).
Castioni, Sorte del matrimonio in caso di morte
presunta (Hilling).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Heinrich Seuses deutsche Schriften.

Das köstliche Schrifttum Heinrich Seuses, das, wenn je eines, zum unveräußerlichen Stammgut des Katholizismus gehört, ist von den katholischen Verlegern in den letzten Jahrzehnten in auffallender Weise vernachlässigt worden. Nur die kleine feine Auswahl von W. Oehl in der Sammlung Kösel (1910) machte sich die von mir besorgte kritische Ausgabe des Originaltextes (Stuttgart 1907) zunutze, im übrigen war man nach wie vor auf Denifles unvollendete neuhochdeutsche Ausgabe (1880) oder auf den 4. Abdruck von Diepenbrocks sehr mangelhafter Übertragung (1884) angewiesen. Mehr Leben und Interesse zeigte sich auf protestantischer Seite: im Diederichschen Verlag in Jena erschien eine recht gelungene, fast vollständige neuhochdeutsche Übersetzung von W. Lehmann in zwei Auflagen (1911, 1922), im Inselverlag zu Leipzig eine reichliche und geschickte Auswahl von A. Gabele (1924) und bei R. Piper-München eine populäre Auslese von W. v. Scholz nach Diepenbrocks Ausgabe (1906, 21925). Unter diesen Umständen ist es sicherlich sehr zu begrüßen, daß endlich ein katholischer Verlag es wagt, den ganzen Seuse unter sorgfältiger Benutzung der wissenschaftlichen Vorarbeiten in moderner Form einem größeren Publikum zugänglich zu machen¹⁾. Der Herausgeber verdient warme Anerkennung für seine mit Fleiß und Verständnis geleistete Arbeit. An sich wäre es ja wohl näher gelegen, die im Verlag von Dr. M. Huttler-München erschienene längst vergriffene Ausgabe Denifles, die wegen ihres meisterhaften theologischen Kommentars stets ihren Wert behalten wird, zeitgemäß erneuert und ergänzt wieder vorzulegen; man kann es andererseits aber wohl begreifen, daß der Manzsche Verlag an seiner alten Publikation, die vor fast 100 Jahren (1829) erstmals herausgegeben wurde und ein kostbares Vermächtnis der katholischen Romantik Sailerscher Richtung darstellt, so weit als möglich festhalten wollte. Der neue Herausgeber erkannte freilich bald, daß der Zusammenhang seiner Arbeit mit der Diepenbrockschen bei deren großen methodischen Mängeln nur ein loser sein

könnte und ein nahezu vollkommener Neubau auf solider Textgrundlage notwendig sei, der alle deutschen Schriften Seuses umfaßt und alles Fremdartige (wie z. B. das Merwinsky'sche Büchlein von den 9 Felsen, das noch bei Diepenbrock steht) ausschließt. Auch die höchst geistreiche, aber allzu breite und weit ausholende Einleitung von Jos. Görres, die ja leicht erreichbar ist, mußte fallen und wurde durch eine ganz neue konzisere Einführung in Leben, Werk und Geist des schwäbischen Mystikers ersetzt. Hellers Ausgabe enthält also das ganze sog. Exemplar, d. h. das Korpus der von Seuse selbst endgültig redigierten vier Hauptschriften: der Lebensbeschreibung (Vita), des Büchleins der ewigen Weisheit (BdeW), des Büchleins der Wahrheit (BdW) und des Briefbüchleins (Bfb), ferner die außerhalb des Exemplars überlieferten Schriften: das große oder ungekürzte Briefbuch — es erscheint hier zum erstenmal ganz übersetzt —, 6 Predigten, von denen aber nur eine, höchstens zwei sicher echt sind, und das ebenfalls unsichere „Minnebüchlein der Seele“. Hinsichtlich des Textes legt H. nicht meine Ausgabe zugrunde, sondern sucht sich selbständig einen Weg zu bahnen. Wenn freilich der Untertitel des Buches „Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften“ die Vorstellung hervorrufen könnte, als handle es sich um eine umfassende und methodische Ausnützung aller oder auch nur der ältesten und besten Hss, so trifft das in Wirklichkeit nicht zu. H. zog in der Hauptsache die ihm am leichtesten zugänglichen Hss der bayerisch-schwäbischen Bibliotheken zu München, Nürnberg, Eichstätt und Stuttgart, die durchaus nicht immer die besten, ja teilweise recht fehlerhaft sind, nebst den alten Drucken und sonstigen Hilfsmitteln bei; sehr wichtige alte Hss in Straßburg, Engelberg, Einsiedeln, Wien, Berlin, Zürich, die zum Teil schon Denifle bekannt waren, wurden nicht oder nicht neu verglichen. Es soll das dem Herausgeber nicht zum Vorwurf gemacht werden, da jeder die großen Schwierigkeiten der Hss-Benützung in der Kriegs- und Nachkriegszeit kennt und seine Ausgabe keine streng wissenschaftlichen Zwecke verfolgt; aber es mußte zur Vermeidung von Mißverständnissen doch darauf hingewiesen werden.

Bei der Wiedergabe des Textes in modernem Sprachgewande schmiegt sich H. wie Denifle „unter tunlichster Schonung des Originals durchaus den Handschriften an“ (S. X). Das ist begreiflich, weil die sprachliche Form

¹⁾ Heller, Nikolaus, *Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. Deutsche Schriften*. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften, eingeleitet, übertragen und erläutert. Mit 15 Bildern und einer Kunstbeilage. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1926 (LXXIV, 478 S. kl. 4^o). M. 16, gbd. M. 20.

bei den deutschen Mystikern bekanntlich von ganz besonderer Bedeutung ist; aber ich kann mich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß der Übersetzer noch viel zu viel von der mittelalterlichen, für heutige Leser schwer verständlichen Ausdrucksweise beibehalten hat. Lehmann, von dem H. manch gute Wendung übernahm, bemühte sich mit Erfolg um größere Freiheit, Schönheit und Verständlichkeit der Sprache; Gabele dagegen modernisiert zu stark.

In philologischer Hinsicht — daß zum Übersetzen aus dem Mittelhochdeutschen eine gute germanistische Schulung unentbehrlich ist, wird leicht übersehen — läßt die Übertragung manches zu wünschen übrig. Dies trifft namentlich für die ersten und schwierigeren Teile des Textes zu; doch bessert sich die Übersetzertechnik im Laufe der Arbeit sichtlich. Von den zahlreichen Stichproben, die ich genommen, sei nur eine Auswahl angeführt. S. 4 und 7 ist „vernünftig“ etwa wiederzugeben mit „dem Übersinnlichen zugewandt“. Statt „von den Lehrern verkehrt“ S. 4 lies „von den L. abweichend“; „mit unterscheid“ heißt nicht „unterweisend“, sondern „mit (guter) Unterscheidung“. S. 6 wird „gebrechliche Ungunst“ mit „tadelnswerte Mißgunst“, nicht mit „brethafte Ungunst“ zu übertragen sein. S. 7 „was ihm damit zu tun sei“; richtiger: „was er in der Sache zu tun habe“. S. 11 „strafte er sie“; besser: „schalt (oder tadelte) er sie“. S. 12 „die meisten gebrehten“ sind „die größten Fehler“, nicht „die meisten Gebrehten“. S. 12 ff. wird das mhd. Zeitwort *mugen* oft mit „mögen“, statt mit „können“, „vermögen“ wiedergegeben. S. 12 „gebot für“ ist kaum verständlich; richtig: „hielt vor“, „machte geltend“. S. 13 begegnen eine Reihe ungenauer oder falscher Übersetzungen. Statt „übiges Leben“ hieße es besser „strenges Bußleben“ statt „hailer“ Fisch (Provinzialismus!), „glatter“ oder „schlüpfriger“ F.; „frumen“ bedeutet „vorwärts streben“, nicht „fromm sein“, „ein sterben nehmen“ nicht „Abtötung nehmen“, sondern „ein tödliches Entsetzen (oder Widerstreben) nehmen“, „einen üben“ nicht „versuchen“, sondern „einem zu setzen“, „durna“ nicht „daraus“, sondern „darnach“. S. 14 „der von Ohnmacht zusammenbrechen will“; besser: „dem von O. die Sinne schwinden wollen“. S. 16 „wesen höflich“ heißt nicht „höfliches Wesen“, sondern „fein gesittet (höflich) sein“ (wesen ist Zeitwort, nicht Substantiv); *waeh* ist = stolz, vornehm, sich annehmen = sich um etwas bemühen, *nim herfür* = stell dir vor, bedenke doch! S. 17 (ebenso S. 185) ist als *verr* = soweit als, *spilnde sunne* = blinkende, funkelnde Sonne. S. 19 die *richti* = in gerader Richtung, gerade aus (nicht „in der Richtung“), *verwürket* = kunstvoll (in erhabener Arbeit) eingelegt, *kape* = Mantelkragen, Mäntelchen (nicht „Kutte“). S. 22 kein *mitel* = nichts Trennendes (statt ungenau „kein Mittleres“). S. 32 und öfter ist *lieb* mit Freude, nicht Liebe wiederzugeben. S. 36 ist *für in* = vor ihm, an ihm vorbei, an ihm hin gan = an ihm vorbeigehen (nicht „zu ihm hingehen“). S. 65 eine = einer, jemand (nicht eine Frau). — Zu c. 52 der Vita: S. 170 Z. 4 f. ist *inschlag*, *usschlag* = Einwallen, Wiederauswallen (nicht „Ent-rückung“, „Ausschlag“), da hier vom Logos und von der Trinität, nicht von der Menschenseele die Rede ist; S. 172 Z. 8 u. ö. ist *Wesen* statt *Sein* zu übersetzen; S. 173 „nach gewöhnlicher Rede zu sprechen“ gibt den Sinn sehr ungenau wieder, weil hier die Lehre des „Doctor communis“ (Thomas v. Aquin) oder der „communitar loquentes“ (Thomisten) gemeint ist; S. 174 bedeutet *vorder* nicht „erst“ sondern „vorgenannt“, S. 175 ungesichtige *vernunft* nicht die unsichtbare, sondern die im Dunkeln tappende, mangelhaft sehende Vernunft. — Im Bfb ist S. 331 *erbrechen* offenbar nicht gleich *Lanzenbrechen*, wie H. meint, sondern = sich *lostrennen* (von der Welt), S. 347 *ustragende* *empter* sicher = nach außen ziehende, zerstreute (nicht „hervorragende“) Ämter, vgl. H. Wilms, *Das Beten der Mystikerinnen* 1916, 74, 139 f. — S. 392 Z. 31, S. 417 Z. 31 und S. 424 Z. 23 fehlen bedeutsame Zwischensätze, da die von H. benützten Hss mangelhaft sind. S. 426 lies *Minnedieb* statt *Minnetrieb*, das wohl die verwässernde Abschrift Sudermanns eingesetzt hat, S. 465 ist *besserung* mit Entschädigung, Genugtuung, S. 466 *unmilt* mit unbarmherzig wiederzugeben.

Die Kommentierung der Texte ist reichlich, mitunter sogar zu reichlich, so z. B. wenn längere Exkurse mit leicht zu beschaffender Gelehrsamkeit — und auch diese nicht ganz einwandfrei, so S. 99¹, 100¹ — über die von Seuse zitierten Alt-väter (S. 39, 96 ff. Arsenius wird hier sogar zweimal gleichlautend

abgehandelt), über Pseudo-Dionys (S. 165), über die Phönixsage (S. 389) und über die mystischen Phänomene (S. XXX ff.) geboten werden. Bei der Deutung schwieriger mystischer Stellen war Denifle Führer, bei literar- und kulturhistorischen Angaben meist meine Ausgabe. Das über Meister Eckhart Gesagte (S. 25, 92, 322 ff.) entspricht nicht mehr dem jetzigen Stande der Wissenschaft (S. 25 wird auf die „vollständige“ Literaturangabe in Gödekes Grundriß von 1884 verwiesen!); die 1923 von Daniels herausgegebene Rechtfertigungsschrift des vielumstrittenen Meisters sollte wenigstens noch genannt sein, wenn auch die Forschungen von Thérý und Karrer nicht mehr benützt werden konnten. Die Seusebibliographie S. XIX weist empfindliche Lücken auf; es fehlen die ansprechenden populären Biographien von H. Wilms (Dülmen 1914) und Renée Zeller (Paris 1922), der gediegene Überblick über die Seuseforschung bei F. X. Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle*, Luzern 1922, 221/93 und G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte I, Gotha 1915, 160/67, ferner die philologisch-kritischen Untersuchungen von A. Pummerer S. J., Seuses Büchlein der Wahrheit nach formalen Gesichtspunkten betrachtet, Programm des Gymnasiums Mariaschein 1908, und die von P. Heitz (Jenaer Diss. 1914), Anna Nicklas (Königsberger Diss. 1915), C. Heyer (Kieler Diss. 1915, vollständig in der Zeitschrift für deutsche Philologie 1915, 175 ff. 393 ff.) und A. Gebhard (Berlin 1920) über Sprache, Stil und Terminologie Seuses. Auf die ganz antiquierte Geschichte der Philosophie des Mittelalters von A. Stöckl (1865) sollte heute, wo wir unvergleichlich bessere Werke auf diesem Gebiete haben (Überweg-Baumgartner, M. de Wulf usw.), doch nicht mehr verwiesen werden. Daß die von Seuse (S. 226) zitierte *Epistola ad fratres de monte Dei* nicht von Guigo Carthus., sondern von Wilhelm von St. Thierry stammt, hat Wilmart unlängst in der *Revue d'ascétique et de mystique* 1924, 144 ff. nachgewiesen. Seite V A. 3 lies 1861 statt 1841; S. VIII f. sind die beiden Nürnberger Hss sehr mangelhaft angegeben; es muß heißen Cent. 43^m und 43ⁿ; S. XIX ließ Pahnke statt Pahnke.

Die Ausstattung des Buches ist gut, der Farbdruck des Titelblattes macht sich fein. Zu dem Holzschnitt des Titelbildes vgl. E. Weil, Der Ulmer Holzschnitt des 15. Jahrh. 1923, 132. Die Bilder des Exemplars, die letztlich auf Seuse selbst zurückgehen, sind dem ältesten Druck, Augsburg 1482, entnommen; sie sind jüngst auch reproduziert bei A. Schramm, Der Bilderschmuck der Frühdrucke, Bd. IV, Leipzig 1921, Tafel 111—115. Die von H. (vgl. S. XI) vergebens gesuchte Darstellung des ehemaligen Dominikanerklosters in Konstanz hätte er in Merians topographischem Atlas Deutschlands (1633) leicht finden können.

Auf 55 Seiten der frisch und gewandt geschriebenen Einleitung beschäftigt sich der Herausgeber mit den Werken Seuses im einzelnen, gibt dann eine knappe Skizze seines Lebensganges, soweit er ihm gesichert erscheint, und zeichnet ein schönes Charakterbild des Mystikers. Den Hauptnachdruck legt er auf die kritische Untersuchung der Authentizität der Schriften Seuses. Was in dieser Frage zu sagen ist, wird klar und bestimmt vorgetragen; ich stehe nicht an, diese sorgfältige Darlegung als verdienstlich anzuerkennen, wenn ich auch in wesentlichen Punkten anderer Meinung bin.

Es erhebt sich nämlich das ernsthafte Problem: sind die Schriften des Exemplars authentisch in dem Sinne, wie es der Prolog behauptet, daß Seuse sie selbst verfaßt bzw. (Vita und Bfb) am Ende seines Lebens in einer „Musterausgabe“ redigiert hat? Denifle und ich glaubten mit der ganzen Vergangenheit nicht daran zweifeln zu sollen, K. Rieder (1909), H. Lichtenberger (1910) und nun auch Heller bestreiten es. Als echte Werke Seuses läßt H. nur mehr das BdeW und BdW gelten; das Hauptstück des Exemplars, die Vita, sei dagegen erst nach dem Tode des Mystikers von einem Schüler, oder noch wahrscheinlicher von einer begeisterten Jüngerin im Kloster Töss, auf Grund der Aufzeichnungen Elsbeth Stagels, der Briefe Seuses und allerlei legendärer Berichte über ihn „pietätvoll aber kritiklos“ zusammengestellt worden. Dieselbe Hand habe aus dem unge-

kürzten Briefbuch einen Auszug, das kleine Bfb, gefertigt, die vier Schriften zum „Exemplar“ zusammengefügt und mit einer Vorrede versehen, die das Ganze „skrupellos“ als Werk des Meisters selbst ausgab. Derlei „fromme Betrügereien“ seien damals ja keine Seltenheit gewesen (S. XLII), vgl. die Entstehung der sog. Gottesfreundschriften.

Man erkennt unschwer die Tragweite des Problems. Nicht nur die Geschichte der Mystik, sondern die spätmittelalterliche Geistes- und Kulturgeschichte überhaupt haben ein hohes Interesse daran zu wissen, ob die Lebensbeschreibung Seuses, dieses einzigartige Seelengemälde eines mittelalterlichen Frommen („aus reinstem Kristall zusammengesetzt“, sagt W. Lehmann), zugleich die älteste deutsche Autobiographie, die den Anspruch darauf erhebt, durch und durch Erlebtes zu schildern, aus der Hand des Helden selber stammt und im wesentlichen geschichtswahr ist, oder wie H. mit seinen Vorgängern will, nur ein Stück Hagiographie ist, wie es deren unzählige im Mittelalter gibt, in weitgehendem, nicht genauer zu bestimmendem Maße Produkt der dichtenden Klosterlegende, ein reizvoller religiöser Roman, nichts weiter. In diesem Falle wären wir dann auch gar nicht imstande — H. läßt darüber keinen Zweifel —, den Lebenslauf und die wahren Charakterzüge Seuses durch den Nebelschleier hindurch sicher zu erkennen.

Es ist aber glücklicherweise nicht an dem, daß die Vertreter der konservativen Ansicht besiegt die Waffen strecken müßten. Ich habe meinerseits schon in der Theol. Revue 1913, 294 gegen Rieder und Lichtenberger Stellung genommen und sehe auch jetzt nach erneuter Durchprüfung der Frage keinen zwingenden Grund, die Authentizität der Vita und des Exemplars preiszugeben. Ihre Bestreitung beruht meiner Überzeugung nach teils auf falscher Grundlage, teils auf Hyperkritik und allzu subjektiver Beurteilung des Materials; sie verwickelt uns in einen unlösbaren Knäuel von Schwierigkeiten und endet in fruchtloser Negation.

Das Problem kann hier natürlich nur skizziert, seine Lösungen nur angedeutet werden. Äußere und innere Gründe führt H. für seine These an. Die ersteren beziehen sich auf angebliche Widersprüche im Prolog des Exemplars und zwischen diesem und der handschriftlichen Überlieferung der Werke Seuses, ferner auf den „wohlberechneten“, „schematischen“ Aufbau der Vita, der mit ihrer behaupteten Entstehung aus Gelegenheitsaufzeichnungen der Elsbeth Stägel nicht harmonieren soll. Das letztere Argument ist aber offenbar von keinem größeren Belang, denn nichts hindert anzunehmen, daß die geistliche Freundin Seuses ihre Notizen bereits in eine gewisse sachliche Ordnung gebracht hat, die den Aufstieg der Seele zu Gott bis zur höchsten Vereinigung veranschaulichen sollte, und daß andererseits die Redaktionsarbeit Seuses tiefer eingriff, als er es in seiner Bescheidenheit in der Vorrede selbst Wort haben will; die durchgängige Einheit des Stils und der Darstellungsweise wäre sonst wohl auch kaum begreiflich. Die Kritiker haben richtig erkannt, daß im Prolog des Exemplars der Eckstein des Gebäudes ruht; ist dieser brüchig, so fällt die äußere Beglaubigung der Vita und der Schlußredaktion des Exemplars durch Seuse dahin. Das Hauptargument nun, das sie dem Prolog entnehmen, ist die Bemerkung des Schreibers, das BdeW „und etliche mehr seiner Bücher“ seien schon lange vor dem letzten Arrangement „in fernen und nahen Landen“ vielfach in fehlerhafter, verstümmelter oder erweiterter Form in Umlauf gewesen, weshalb er sich auch veranlaßt sehe, sie in einem „gerechten Exemplar“, „wie sie ihm erstmals von Gott einleuchteten“, der Nachwelt zu überliefern. Wäre diese Angabe richtig, so müßten, wird behauptet, zahlreiche Sonderhandschriften der einzelnen Bücher des Exemplars (abgesehen natürlich von der Vita) vorhanden gewesen sein und z. T. noch existieren. Der Handschriftenbefund beweise aber

das Gegenteil, denn nur vom BdeW besitze man eine einzige, vom Exemplar unabhängig entstandene Hs (aus Töss, jetzt in Engelberg). Also sei der im Prolog angeführte Beweggrund, der die Zusammenfassung von Seuses Hauptschriften in einem autorisierten Sammelwerk rechtfertigen sollte, unzutreffend, Seuse könne nicht der Urheber des Prologes sein.

Die Beweisführung ist hinfällig, denn sie beruht auf einer falschen Voraussetzung. Das hätten auch Rieder und Heller erkennen können, wenn sie meine Angaben über die handschriftliche Überlieferung genauer angesehen hätten. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß man bei dem Verluste zahlreicher und gerade der ältesten Hss, da deren Erhaltung doch mehr oder weniger vom Zufall abhing, mit Forderungen in dieser Hinsicht vorsichtig sein sollte. Indessen existieren von dem großen Briefbuch, das nicht im Exemplar Aufnahme fand, ziemlich viele Hss. Von dem BdeW ist allerdings keine bekannt; doch wird man es bei dieser nach Denifle schwierigsten Schrift unter denen der deutschen Mystiker mit ganz abstraktem Inhalt nicht allzu auffällig finden, daß sie isoliert vom Exemplar später wenig mehr abgeschrieben wurde und die Sonderhss daher verloren gingen. Von dem BdeW aber, und das ist entscheidend, haben wir nicht bloß eine, sondern mindestens sechs bis sieben Separathss, die an dem Fehlen der Überschrift und an dem besonderen Epilog erkennbar sind. Sie befinden sich in den Bibliotheken zu Engelberg (zwei Hss), Freiburg, Heidelberg, Straßburg, Zürich, und 4–5 davon gehören noch dem 14. Jahrh. an. Dazu kommt wahrscheinlich noch die von H. benützte Eichstätter Hs, und ich zweifle nicht, daß bei weiterer Nachforschung noch weit mehr Sonderhss aufzufinden sind; für die Zwecke meiner Ausgabe kamen zunächst nur die ältesten und besten in Betracht. Es ist auch zu beachten, daß in mehreren Hss des Exemplars das BdeW vom Schreiber ausgelassen wurde, und die Überlinger Hs, die aus dem Dominikanerinnenkloster Zofingen in Konstanz stammt, gibt dazu die einleuchtende Begründung: Nun soelt hier nach ston der ewigen wishait buoch; so habent wir es suss (=sonst) als wol und guot geschriben in unserem closter, darum ist es hie under wegen beliben zuo schriben. In der Tat besitzt das Erzbischöfliche Archiv in Freiburg jetzt noch zwei solcher Hss des BdeW, die früher nach Zofingen gehörten. Daß endlich gerade das Seuse vor allem am Herzen liegende BdeW sehr oft fehlerhaft und verstümmelt abgeschrieben wurde, ist aus den Hss zur Genüge bekannt.

Ein weiterer Punkt: Seuse hätte, so wird gesagt, den Provinzial Bartholomäus, dem er den theoretischen Teil der Vita laut Prolog zur Prüfung übergab und der darüber hinwegstarb, nicht als „völlig unbekannte Persönlichkeit“ hinstellen können; das spreche dafür, daß der Prolog nicht von S. selbst, sondern erst erhebliche Zeit nach seinem Tode von anderer Hand geschrieben worden sei (S. XXII). Aber die Lobsprüche und ehrenvollen Prädikate, die er dem verehrten Prälaten spendet, haben unmittelbar nach seinem unerwarteten Tode einen guten Sinn, um so mehr da Seuse doch auch an spätere und entferntere Leser seiner Schriften außerhalb seines Ordens denken mußte, denen jener nicht bekannt gewesen war. Desgleichen ist es eine billige Behauptung, daß Seuse die ursprüngliche Briefsammlung nicht hätte „kürzen und teilweise verstümmeln dürfen, wie es im Bfb geschehen ist“. Man darf doch bei einem mittelalterlichen Autor, und vollends bei einem Dichter wie Seuse, der die emphatische Ausdrucksweise liebt, den von der scholastischen Schulpraxis übernommenen Terminus „gerechtes Exemplar“ (= offizielle, nach dem Autograph des Lehrers hergestellte Kopie), der sich übrigens in erster Linie auf das BdeW bezieht, nicht so stark pressen. Die Authentie des Textes geht wahrlich nicht verloren, wenn uns der Autor selbst einen so wundervollen Auszug aus seinen Briefen in Form einer „Lehre“ schenkt, wie Seuse tat. Daß endlich von „Vernichten“ von Briefen nirgends die Rede sei (Rieder-Heller), ist wieder unrichtig, denn im 5. Brief *Exultet* heißt es: „die Engel schalten ihn, weil er jenen Brief vertilgt hätte, und meinten, er müsse ihn wieder schreiben“ (Heller S. 341 Z. 21). Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß dies nicht der einzige Fall war, wo ein Brief von Seuse vernichtet wurde.

Innere Gründe wurden namentlich von dem Pariser Literaturhistoriker Lichtenberger gegen die Authentizität der Vita geltend gemacht und Heller folgt ihm darin. Die angebliche Autobiographie, heißt es, enthalte zahlreiche romanhafte Elemente und unglaubliche Wundergeschichten, die eine Abfassung durch Seuse selber völlig ausschließen; ferner bestehe ein auffällender Widerspruch zwischen der vorsichtigen Zurückhaltung und geläuterten Auffassung, die Seuse in bezug auf körperliche Ascese und mystische

Gnaden in dem BdeW und BdW zeige, verglichen mit der Fülle teilweise abstoßender Kasteiungen und der Masse von Ekstasen und Visionen, wie sie in der Vita mit „naiver Indiskretion“ und „sichtlichem Wohlgefallen“ in aller Breite erzählt werden. Hier verrate sich eben die Feder des Hagiographen, die voll Pietät und Begeisterung, aber dem populären Geschmack entsprechend das Leben eines hochverehrten Heiligen beschreibt.

Diese Argumente sind zu subjektiver Natur, um tieferen Eindruck zu machen; sie sind wohl auch, wenigstens bei Lichtenberger, von Voraussetzungen prinzipieller Art beeinflusst, die von den unseren abweichen. Das BdeW ist eine schlichte Erbauungsschrift „für einfältige Menschen, die noch Gebrechen abzulegen haben“; darin war die Erzählung von außerordentlichen Abtötungen und Begnadigungen nicht am Platz, sie hätte aufdringlich oder irreführend wirken können. Noch weniger im BdW, das, wie schon gesagt, ein streng theoretischer hochspekulativer Traktat ist. Und doch entschlüpft Seuse selbst hier einmal ganz unerwartet mitten in ganz andersartigen Ausführungen ein Geständnis über seine persönliche mystische Begnadigung, wie wir es sonst nur in dem „Leben“ finden (BdW c. 5, Heller S. 310: „er kam zuweilen dazu, daß er ziemlich oft zehn Wochen lang, oder mehr oder weniger, so kräftig entwirkt [= zur Beschauung erhoben] wurde, daß ihm mit klarem Bewußtsein, im Beisein der Leute oder ohne sie, die Sinne nach eigener wirkender Weise vergingen“ usw.). Seine Stellung zur körperlichen Aszese ferner ist da, wo er Elsbeth Stagel gegenüber als Seelenführer auftritt, in der Vita (c. 35) genau so zurückhaltend und diskret wie im BdeW. Wenn er es persönlich in seinem eigenem Leben anders hielt, so hatte er seine besonderen Gründe dafür und gibt uns selbst den Schlüssel zum Verständnis. Manches Auffallende in der Lebensbeschreibung erklärt sich ungezwungen aus der rührenden Naivität, unerhörten Fabulierkunst und schöpferischen Phantasie Seuses, manches aus der Mitarbeit der Tösser geistlichen Freundin, der wohl dieser und jener allzu weiche und weiblich-sensitive Zug angehören mag, vieles auch aus der uns heute unbekannten Freiheit, mit der ein mittelalterlicher Autor, ganz besonders ein Mystiker und Dichter wie Seuse, bei aller Wahrhaftigkeit seinem Stoffe gegenüberstand. Der erbauliche Zweck geht ihm über alles; darum fühlt er sich auch nicht sklavisch an das Detail gebunden, — es ist mehr oder weniger flüssiges Wachs in seinen Händen. Das Typisieren und Schematisieren liegt dem geistlichen Schriftsteller so wie so im Blut. Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Mittelalter zwischen Legende und Geschichte nicht streng unterschieden hat, auch nicht beim Ichbericht, wo der Erzähler „mit Leib und Seele“ dabei ist (vgl. H. Günter, Die christliche Legende des Abendlandes 1910, 178; Fr. Balthgen, Hist. Zs. 131, 1925, 421 ff.; W. Erben, Mitteil. d. Instit. f. österr. Geschichtsforsch. 41, 1926, 11 ff.). Bei manchem Mystiker verwischt sich leicht die Grenzlinie zwischen Allegorie und Gesicht, nüchterner Wirklichkeit und wunderbarem Geschehnis. Es wäre eine besondere reizvolle Aufgabe, das Gesagte aus der hagiographischen Literatur, den mystischen Viten der Dominikanerinnen, den Kanonisationsprozessen (z. B. eines hl. Thomas von Aquin und Dominikus) und Chroniken des 13. und 14. Jahrhunderts (z. B. Salimbene und Johann von Winterthur) in einzelnen zu belegen. Aber haben wir nicht in der Gegenwart an dem indischen Mystiker Sadhu Sundar Singh ein höchst lehrreiches Beispiel der Legendenbildung unter aktiver Mitwirkung des Helden selbst, einer Übersteigerung von einfachen Vorgängen zu wunderbaren, *bona fide*, ohne daß die subjektive Ehrlichkeit des Erzählers angetastet werden darf? Werden wir uns dann wundern, in der Autobiographie eines so feinnervigen mittelalterlichen Menschen, wie Seuse es war, der im Übernatürlichen schwebt und webt und es stündlich erwartet, poetisch ausgemalte Stimmungsbilder, romanhaft zugespitzte Berichte, „anmutige Klosternovellen“ und „Wanderlegenden“, wie sie in frommen Kreisen jener Zeit in Menge umliefen, zu finden? Daß eine gewisse zweckbestimmte Umformung der Wirklichkeit etwas Unpassendes sein könnte, kam ihm gar nicht zum Bewußtsein.

Positiv sprechen zugunsten der Authentizität der Vita mehrere gewichtige Momente, die H. garnicht berührt. Einmal die auch von den Kritikern nicht bestrittene Einheit der Sprache, des Stils und der Darstellung in dem „Leben“ einerseits und im Vergleich desselben mit dem BdeW und Bfb andererseits (das BdW, das sich als theoretische Erstlingsschrift noch mehr der nüchternen Schulsprache bedient, kann füglich außer Betracht bleiben). Dieselbe schriftstellerische Eigenart, eine „unerhörte Kunst der Sprache, die mit allen Ausdrucksmitteln und Redeformen spielt, die über alle Töne des Herzens verfügt, die me-

lodisch ist wie Musik, lebensfrisch wie ein kristallklarer Quell, farbenreich wie ein Gemälde, voll Schwung und Rhythmus“ (Heller S. LXXII), durchdringt die Schriften Seuses. Sie ist aus Dutzenden sofort mit Sicherheit herauszufinden, wie jeder weiß, der sich auch nur ein wenig in die deutsche Mystik eingelese hat. Philologische Einzeluntersuchungen haben festgestellt, daß Seuse ein wahrhaft sprachschöpferisches Talent besaß. Wie sollte es irgendein obskurer Fälscher oder eine Fälscherin fertig gebracht haben, eine solch frappierende Einheit der sprachlich-stilistischen Form der Vita aufzutragen, überhaupt diese einzigartige Sprache nachzuahmen, ohne sich sofort zu verraten? Das ist ein unvollziehbarer Gedanke. Elsbeth Stagel war gewiß intelligent und literarisch nicht ungewandt, aber wie sehr stehen doch die von ihr verfaßten Viten von Töss an sprachlichem Glanz und ästhetischer Feinheit hinter Seuses Schriften zurück! — Zweitens ist auf die dem Exemplar laut Prolog durch Seuse selbst beigegebenen, schon eben erwähnten 12 Bilder (davon das letzte zum BdeW) und Sprüche hinzuweisen, die durch die Straßburger Hs für das 14. Jahrhundert bezeugt sind und in einer Reihe späterer Hss und den älteren Drucken wiederkehren. Sie sind von so origineller Erfindung und ganz organisch aus den Einzelheiten des Textes, den sie illustrieren sollen, herausgewachsen, tragen in allem den Stempel der reinen und reichen Phantasie Seuses, sind etwas in dieser Form wiederum einzig Dastehendes im Bereiche der deutschen Mystik, so daß wir an eine Schüler- und Fälscherhand nimmermehr denken können. Es müßte ein Künstler der Einfühlung und Nachahmung *par excellence* gewesen sein, an geistiger Größe dem Meister ebenbürtig, und wie scharf kritisiert ihn doch Heller (S. XLIV)! — Drittens hat das sicher echte *Horologium Sapientiae*, die lateinische Bearbeitung des BdeW, über seine Vorlage hinaus eine Reihe von Partien mit der Vita gemeinsam (der Einzelnachweis kann hier nicht gegeben werden) und ergibt ganz dasselbe Charakterbild des strengen Aszeten und herzensmilden Seelenführers, des überschwänglich gefühlswarmen, romantisch-ritterlichen und naturfreudigen Alemannen, des hochbegnadeten Mystikers wie die Lebensbeschreibung. Es bezeugt somit indirekt auch die später abgefaßte bzw. redigierte Schrift als ein authentisches Werk Seuses.

Ich schließe mit dem Wunsche, es möchten recht viele, Gelehrte und Ungelehrte, Forscher und solche, die nur Erbauung suchen, nach den unvergänglichen Schriften Seuses greifen. Denn sie sind, wie H. (S. LXXIII) mit Recht sagt, vorzüglich geeignet, zum Aufbau eines echten, tiefen, gesunden Geisteslebens beizutragen; niemand wird anders als beglückt und innerlich bereichert von ihnen scheiden.

Tübingen.

K. Bihlmeyer.

Kern, Otto, Die Religion der Griechen. Erster Band. Von den Anfängen bis Hesiod. Berlin, Weidmann, 1926 (VIII, 307 S. gr. 8°). M. 11.

Diese Anzeige gilt dem Buche eines Mannes, der seit vierzig Jahren auf dem Gebiete der griechischen Religion arbeitet, jahrelang in Griechenland von Ort zu Ort wanderte und nun mit der ganzen Begeisterung eines Griechenfreundes seine Ergebnisse zusammenfaßt. Es bildet den ersten Teil des auf drei Bände berechneten Werkes. Überall spricht aus dem Texte die durch persönliche Kenntnis der Örtlichkeit gewonnene lebendige Auffassung, die hier und da zu Bekenntnissen eigener Art formuliert wird.

Aus dem reichen Inhalt können hier nur einige Punkte hervorgehoben werden, die besondere Beachtung verdienen. Auf eine Stellungnahme dazu sei gänzlich verzichtet.

„Der älteste religiöse Gedanke ist der, daß ein einzelner Mensch einen Stein, ein Stück Holz, eine Scherbe, eine Muschel mit sich führt und als heilig erachtet“ (S. 10). Spuren des Fetischismus finden sich in Griechenland noch in späten Zeiten. Viel verbreitet war auch der Tierfetischismus, der, wie der Baumkult und Quellenkult, immer an etwas anknüpft, was übermenschlich

erscheint. Die anthropomorphen Gottesvorstellungen äußern sich zuerst in Mischgestalten und in der Verehrung von Gegenständen, die der in Menschengestalt gedachte Gott gebraucht, wie Thronsitze und Doppelbeile (S. 22). Eigentliche Menschengestalt der Götter findet sich am frühesten im kretisch-mykenischen Kulturkreis bei bewaffneten Göttinnen (Ursprung der Athenereligion). Aber „es ist nicht wahr, daß die Religion nur aus Zauberei und Aberglauben entstanden ist, und es ist nicht wahr, daß eine Form als Wurzel aller Religion anzunehmen ist. Sondern noch neben dem ödesten Fetischismus zeigt sich in Hellas die echte Religion, wie sie höher nicht gedacht werden kann, die Verehrung der unsichtbaren Mutter in der Tiefe, von der alles Leben kommt, zu der alles Leben zurückgeht“ (S. 36). Die Demeter in Eleusis ist vorgriechischen Ursprungs. Überhaupt ist die vorgriechische Religion zum größeren Teil chthonisch. Neben den Göttern der Tiefe verehrt man aber auch Höhengötter, die indes nicht etwa Himmelsgötter sind. Erdkult und Höhengkult verbinden sich dann im Hieros Gamos, nachdem man angefangen hat, die Götter anthropomorph zu denken (S. 62). „Das Traumgebilde von einem uranfänglichen Monotheismus der Hellenen, der in Zeus verkörpert sei, ist längst als trügerisch erkannt. Zu einem reinen Monotheismus ist noch keine Religion der Welt gekommen, weder Judentum noch Christentum noch Islam“ (S. 74). Aus der fast unendlichen Zahl der in Griechenland verehrten Götter sind viele in anderen großen Göttern aufgegangen, wie die zahlreichen Beinamen verraten. Doch gibt K. wiederum zu, daß die von Usener so benannten Sondergötter, die Jäger-, Hirten-, Fischergötter usw., ursprünglich regelrechte Vollgötter sind, denen „die Menschen ihr ganzes religiöses Empfinden unterwerfen“. „Sie heben nicht etwa aus einer vorhandenen großen Götterschar einen Gott als Hirtengott, eine Göttin als Jagdgöttin hervor; sondern sie kennen eben zunächst nur einen einzigen Gott, der ein Hirtengott ist, oder andere nur eine einzige Jagdgöttin“ (S. 101). Die moralische Bedeutung der Götter ist älter, als man gewöhnlich annimmt. Sie ist nicht vom Zeuskult ausgegangen, sondern eher vom Mutterkult in den Mysterien. In den samothrakischen Mysterien gab es eine Beichte. Bußprediger und Katharten zeigen, daß diese moralische Wertung der Religion schon in vorgriechischer Zeit eingedrungen ist. Der Mysteriendienst, der zu den ältesten Spuren religiösen Lebens auf der Balkanhalbinsel und der Inselwelt gehört, ist die Religion eines unterdrückten Volkes; daher das Schweigegebot. Allerdings ist das Geheimnisvolle auch im chthonischen Wesen der Mysterienkulte begründet. Dagegen lehnt die Herrenreligion der von Norden erobernd eindringenden Griechen jeden chthonischen Kult ab, wie auch die damit verbundenen Vorstellungen von Jenseits und Erlösung. Dieser Glaube stammt wohl aus Kreta, wohin er wieder aus Kleinasien gekommen ist. Auch die orphischen Lehren von der Unsterblichkeit, Erbsünde und Askese sind un griechisch und aus Thrakien herübergekommen (S. 174). Das Speiseopfer entspringt der Meinung, daß der anthropomorph vorgestellte Gott ebenso der Speise bedürfe wie der Mensch, der Götterthron wird so zum Altar. Sakramente gehören ursprünglich nicht zum Kultus. „Denn während das Wesen des Kultus darin besteht, den Willen der Gottheit zu beeinflussen, . . . hat jedes Sakrament im Zauber seinen Ursprung“, in dem „Glauben an übernatürliche Kräfte, die Mensch und Gottheit verbinden“. Woher Zeus kam, wird nie ergründet werden, aber gewiß ist der Himmelsgott vorhistorisch, wenn auch nicht bewiesen werden kann, daß er allen Indogermanen gemeinsam war. Auf griechischem Boden wurde er durch die Herren auf den Burgen Thessaliens zum Götterkönig umgeschaffen. Die Eusebeia, der K. das letzte Kapitel widmet, ist in der altgriechischen Religion nur die Anerkennung der Macht der Götter. Der höheren Anschauung, daß das Göttliche sitlich zu werten sei, gibt zuerst Hesiod Ausdruck.

Es liegt wohl im Stoffe selbst begründet, daß die Darstellung nicht frei von Wiederholungen ist. Hier und da scheinen auch Widersprüche vorzuliegen. Gelegentlich (S. 13) spricht K. sich über die religionsgeschichtlichen Methoden der Anthropologen aus. Ihre Resultate, die vielfach auf „Berichten von Reisenden oder auch Missionaren“ beruhen, „deren Glaubwürdigkeit durch nichts erwiesen ist“, finden wenig Gnade bei ihm. Mit solchen Ansichten dürfte K. etwas hinter der Forschung zurückgeblieben sein. Man muß natürlich zugeben, daß es schwierig ist, neben dem weitschichtigen Gebiet der grie-

chischen Religionsgeschichte auch noch das der Völkerpsychologie zu übersehen.

Sachlich sei nur dies bemerkt: Wer mit einem farblosen aprioristischen Begriff von Monotheismus Religionsgeschichte schreibt, wird ihn freilich nirgends verwirklicht finden. Monotheismus als eine Lehre vom lebendigen Gott dagegen sieht man aus der Religion der Griechen, selbst in der Darstellung dieses Buches, oft genug hervorleuchten.

Gaesdonck.

F. Rütten.

Peterson, Erik, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Bultmann und Gunkel. Neue Folge, Heft 24]. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1926 (VIII, 346 S. 80). M. 25.

Schon die Inhaltsübersicht (S. V—VII) zeigt, daß das Werk bei weitem viel mehr bringt, als der Titel besagt.

Im I. Abschnitt hat Verf. sämtliche Denkmäler der *εἰς θεός*-Inscription zusammengestellt, aus Syrien, Ägypten, Kleinasien, Afrika und Italien, auf Werken der Kleinkunst und auf Amuletten. Das meiste Material bringen Syrien und Ägypten. Die meisten Denkmäler finden eine eingehende Beschreibung; bei allen ist die weiterführende Literatur vollständig angegeben. Bei manchen finden sich ausführlichere Anmerkungen über andere Formeln altchristlicher oder paganer Epigraphik. Um nur einige zu nennen: *εἰς θεός* und *XMT*; *εἰς θεός* mit *ΙΧΘΥΣ*; *εἰς θεός* parallel mit *ἀγαθὴ τύχη* oder mit *ζωή*.

Die *εἰς θεός*-Inscription findet sich auf Grabsteinen, Türschwelen, Schmucksachen, besonders auch auf Amuletten. Letzteres bietet Gelegenheit, auf manchen abergläubischen Brauch einzugehen (z. B. den Gebrauch des *θ* in Zauberformeln als Zeichen für *θεός* oder *θάνατος* oder *ἡλιος*; der Gebrauch des *αὐτῶν* als apotropäische Formel). *εἰς θεός* auf Amuletten mit der Figur eines Reiters, der ein Weib niederreitet und tötet, führt zur Besprechung der Salomon-Sininius-Legende. Verf. sieht den Ursprung der Legende in Kreisen des mesopotamischen Judentums. Er schließt sich Strzygowski an, daß die Vorstellung des Reiterheiligen iranisch-persischen Ursprungs sei. Durch manichäische Kreise ist die Legende verbreitet worden. Die weibliche Gestalt, die der Reiterheilige niederreitet, ist der böse *Αλών*.

Der II. Abschnitt behandelt die *εἰς θεός*-Formel in der Liturgie. Das *εἰς θεός* war liturgische Akklamation. Dieser Abschnitt gewährt interessante Ausblicke auf die Geschichte der Gloria, auf die *εἰς κύριος*-Akklamation und leitet über zum III. Abschnitt: Die Akklamation an sich. Die Akklamationen sind Rufe des Volkes; sie konnten bei den verschiedensten Gelegenheiten vorkommen und hatten manchmal sogar rechtliche Bedeutung. Sie sind aus dem Orient nach dem Westen gekommen und werden enthusiastisch aufgefaßt, als ob die Akklamierenden inspiriert seien. In solchen Akklamationen gab das Volk seine Zustimmung oder Ablehnung kund. An der Spitze dieser Rufe steht die *εἰς θεός*-Akklamation. Sie soll, besonders nach Konzilsverhandlungen, zusammen mit der Formel *μὴ πίστις* die Einheit des Glaubens dokumentieren. Eine andere Formel der Akklamation ist *Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ (ἐνίκησεν)*. Sie findet sich in Inschriften, auf Brotstempeln, Geräten und Medaillen und hat oft apotropäischen Sinn. Die Akklamation *κύριε ἐλέησον* war in der Liturgie zuerst Ruf des Volkes, und es war eine Änderung ihres Charakters, daß das *κύριε ἐλέησον* in Rom vom Klerus angestimmt wurde. Die Akklamation *πολλὰ τὰ ἔτη* spricht einen Glückwunsch des Volkes aus. Als solcher fand sie ihren Platz in der Liturgie der Bischofsweihe im griechischen Ritus, wie das *ad multos annos* im römischen. Andere Formeln der Akklamation sind: *εἰς αἰῶνα*, die *διαμένει*, die *ζῆν*, die *ἔσθω*, die *ἀξιος*-Akklamation. Bei allen läßt sich feststellen, daß sie schon im Heidentum gebräuchlich waren. Die Ausführungen über die Akklamation bieten besonders dem Liturgiehistoriker manches Interessante.

Ein IV. Abschnitt behandelt das *εἰς θεός* als Akklamation in der Aretalogie. Der *εἰς θεός* ist es, dem das Volk durch lauten Ausruf seinen Dank für das geschehene Wunder ab-

stattet. Auch da gibt's noch andere Formeln: *μόνος μέγας θεός*, *μέγα τὸ ὄνομα*, oder die Erweiterung der Formel: *εἰς θεός ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν θαλάσῃ*. (Hier verstehe ich nur nicht, wie Verf. zu der Bemerkung kommt, diese Erweiterung gebe der *εἰς θεός*-Akklation beinahe den Charakter einer pantheistischen Allmachtsformel, S. 187, Anm. 1 = S. 78 n. 5). Die Verwendung dieser Formeln in der Wundererzählung diene vor allem den Zwecken der Propaganda. Zuerst ist die *εἰς θεός*-Formel in dieser Weise in jüdischen Wundererzählungen verwandt worden; dann sei sie von den Christen übernommen worden. Aber auch in heidnischen Berichten findet sich eine derartige Akklamation: *εἰς Ζεὺς Σάραπις*. Deswegen scheint mir eine Entlehnung doch nirgendwo vorzuliegen; die Formel entspricht meines Erachtens dem natürlichen Empfinden der Zeugen des Wunders. Die *ἐθνικῶς*-Formel als Einleitung in christlichen In- und Aufschriften ist aus allgemein antikem Brauch zu erklären. In einem Anhang behandelt Verf. die *δόξα*-Akklamation und den Refrain in der Kirchenpoesie. Gerade die *δόξα*-Akklamation ist sehr beliebt gewesen, wofür eine ganze Reihe von Beispielen geboten wird. Verf. hätte hier auch auf den Refrain im Hymnus der Prozession am Palmsonntag im Missale Romanum hinweisen können: *Gloria laus et honor tibi sit Rex Christe Redemptor!*

Im V. Abschnitt bringt Peterson manche wichtige Ergänzung über die Formel *εἰς Ζεὺς Σάραπις* zu Weinreich: Neue Urkunden zur Serapisreligion (Tübingen 1919). Die Formel hat ebenso wie die Formel *εἰς θεός* in den inschriftlichen Denkmälern besonders exorzistischen Sinn. Verf. warnt aber davor, den apotropäischen Charakter allzu sehr zu betonen. Es bestehe bei heidnischen wie christlichen Amuletten nur selten ein Zusammenhang zwischen Bild und Inschrift. Vermutlich sei die *εἰς θεός*-Formel, ähnlich wie das *ἀμήν* oder das Trishagion, aus einer Akklamation zur Zauberformel geworden. Dafür sind eine Reihe Belege beigebracht.

Die Formel *εἰς Ζεὺς Σάραπις* leitet über zur Besprechung des: *εἰς Ζεὺς*, *εἰς Ἀλδης*, *εἰς Ἥλιος ἐστὶ Σάραπις* und zu einer Untersuchung über den vereinigten Gott in der iranisch-chaldäischen Theologie. „Der höchste Gott, der Sonnen- und Ewigkeitsgott, der auch als Jahresgott, als *ἄβραξας* (= 365) auftreten kann, ist in vier Untergottheiten repräsentiert. Diese können die vier Elemente, die vier Jahreszeiten, die Götter der vier Himmelsrichtungen, oder die Götter, die die vier Weltperioden bestimmen, sein.“ Diese Vorstellungen leben weiter fort im Manichäismus und haben Parallelen bei Semiten, Iranern und Chaldäern.

Abschnitt VII behandelt die synkretistische Einheitsformel. Man zählte die Namen fremder Gottheiten als Namen der eigenen Gottheit auf. In der iranisch-chaldäischen Theologie werden dann derartige Formulierungen zuerst durch die *εἰς*-Formel miteinander verbunden, zuerst zu zwei, dann zu drei und vier Gliedern. Der *εἰς θεός* wurde als Sonnengott gedacht oder auch mit der Gestalt des *Αἰών* zusammengebracht, der *ἀόρατος καὶ πολυμερής*, *εἰς καὶ πανταχῇ* ist. Verf. warnt jedoch davor, aus dieser Einheitsformel und aus der *εἰς*-Akklamation auf einen monotheistischen Zug der Spätantike zu schließen; ebensowenig aus der Akklamation *εἰς θεός ἐν οὐρανοῖς*. Das *εἰς* hat nur superlativen Charakter.

Abschnitt VIII untersucht die Frage, ob sich die *εἰς θεός*-Formel der christlichen Epigraphik aus dem Judentum ableiten läßt. Als Tatsache ergibt sich, daß die Formel in unzweifelhaft jüdischen Inschriften vorkommt. Bei deren Besprechung werden auch die Eigentümlichkeiten jüdischer Grabinschriften behandelt, besonders die Verwendung des siebenarmigen Leuchters als apotropäischen Bildes. Die Juden haben die Formel sowohl griechisch, als auch hebräisch in apotropäischem Sinne benutzt. Diesen Sinn habe sie wahrscheinlich in Syrien erhalten. Eine eigentliche Ableitung der Formel aus dem Judentum ist aber m. E. nicht erwiesen.

Zusammenfassend stellt Peterson fest: Die *εἰς θεός*-Formel kommt oft in der Epigraphik vor; sie wird erweitert durch *Χριστός* oder *Χριστὸς ἀπὸς* oder durch trinitarische Zusätze. Sie hat oft exorzistischen Sinn, ist aber auch Akklamation. Als Inschrift ist sie nicht als Glaubensbekenntnis zu verstehen. Der christliche Ursprung der Formel ist in den Akklamationen zu suchen, die durch Erweiterungen zu Formeln geworden sind, die wie Glaubensformeln aussehen.

Das ist in kurzen Zügen der Inhalt des mit vielem Fleiß und großer Gelehrsamkeit verfaßten Buches. So

bietet es reiches Material dem Religionshistoriker, dem Theologen, dem Liturgiker und dem Philologen. Die Brauchbarkeit des Werkes wird wesentlich erleichtert durch zahlreiche Abbildungen im Text und durch ein vierfaches Register: I. Wortregister (Griechisch, Lateinisch, Griechische Eigennamen, Grammatisches), II. Stellenregister (Bibelstellen, Antike Literatur), III. Sachregister, IV. Autorenregister.

Die Wissenschaft kann dem Verf. für seine Arbeit nur dankbar sein.

Bochum.

Frenz.

Bergsträsser, G., Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik verfaßt. Mit Beiträgen von M. Lidzbarski (W. Gesenius hebräische Grammatik 29. Auflage). I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1918 (VI, 166 S. 8°). M. 2,50. II. Teil: Verbum. I. Hälfte. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926 (VIII, 85 S. 8°). M. 5.

1. Bei dieser neuen Auflage der berühmten Grammatik von W. Gesenius hat besonders Brockelmanns Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen Anregung geboten und als Muster gedient, wenn auch Anlage und Inhalt auf selbständige Forschungen des Bearbeiters hinweisen. Natürlich ist die Fassung der einzelnen Paragraphen durchweg viel kürzer, als in dem zweibändigen Werke Brockelmanns.

Wohl in keiner Grammatik sind zum Zwecke der besseren Unterscheidung der verschiedenen Bedeutung des Inhaltes mehr Druckarten und andere technische Hilfsmittel angewandt wie hier. Beim Verzeichnis der Abkürzungen ist es unbequem, daß mehrfach die Bedeutung derselben nicht direkt angegeben wird, sondern auf andere Stellen des Buches verwiesen wird, wo diese Erklärung zu finden ist. § 8 gibt die Vokale und sonstigen Lesezeichen nicht nur nach dem tibetischen, sondern auch nach dem babylonischen und palästinischen System. Beispiele werden weiterhin auch von den beiden letzteren reichlich angeführt und zur Entscheidung über die richtige Aussprache der Formen verwertet, z. B. § 10 h über die Aussprache des Schwa.

Die einschlägige Literatur ist wohl genügend angeführt und auch kurz kritisch gewürdigt. Die Frage nach dem Ursprunge des semitischen, besonders des althebräischen Alphabetes S. 31 ist namentlich durch H. Grimme, besonders in seiner letzten Schrift über die thamudischen Inschriften einer Lösung nähergeführt: Die Lösung des Sinaipproblems; die althamudische Schrift. Münster 1926. — Für die Aussprache des Hebräischen behandelt vormasoretisches Material (§ 4 h ff.) jetzt auch Franz Wutz in den Texten und Untersuchungen zur vormasoret. Grammatik des Hebräischen von Paul Kahle. Lieferung 1. Die Transkriptionen von der Septuaginta bis Hieronymus. S. 23 Z. 15 l. R. Kittel⁵.

2. Das Vorwort der ersten Hälfte des zweiten Teiles gibt Aufschluß über die Schwierigkeiten, die der Vollenendung des Werkes sich von den Zeiten der Inflation her in den Weg stellten. Zwar lag der zweite Teil bereits 1920 druckfertig vor. Jedoch konnte der bisherige Verlag den Druck nicht weiter durchführen. Der Laffairesche Verlag (Hannover) nahm zwar 1923 den Druck auf, mußte ihn aber ebenfalls Mitte 1925 einstellen, bis endlich der Hinrichs'sche Verlag (Leipzig) 1926 das Werk übernahm und bis jetzt die eine Hälfte des 2. Teiles vollenden konnte. Die 2. Hälfte und die beiden noch fehlenden Teile sollen so schnell wie möglich folgen. — Zu bedauern ist, daß ein neues Format gewählt werden mußte, nämlich 24,4×16,3 cm statt 23×15,3 cm, so daß der erste Teil zu den anderen Teilen nicht paßt und nicht in einem Bande von demselben Format ver-

einigt werden kann. Weggefallen sind die verschiedenen Druckarten; alles erscheint in Antiqua gleichmäßig gesetzt, nur die Anmerkungen sind kleiner gedruckt. Die Rückseiten für die Anfängergrammatik sind damit vom 2. Teile an aufgegeben.

Wenn der Verfasser (S. III) um Nachsicht bittet für manche Mängel, wie Abweichungen vom ersten Teile und vor allem eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Verwertung der neuesten Literatur, so sind doch diese Mängel kein Hindernis gewesen, das vorgesteckte Ziel zu erreichen. Sein Handbuch verspricht, unter sorgfältiger Verzeichnung und Auswertung der einschlägigen Literatur den Sprachstoff auf solider philologisch-kritischer Basis in tunlichst großem Ausmaß vorzuführen, grammatisch zu interpretieren und sprachgeschichtlich zu erklären. Für die Sammlung des Sprachmaterials haben über Gesenius-Kautzsch hinaus in der Formenlehre Böttcher und König, in der Syntax König als Hauptquelle gedient; allerdings bedurften auch sie oft der Ergänzung. Dazu befindet sich B. zu König fast beständig in wissenschaftlichem Gegensatz. Das wird sicher nur zur weiteren Aufklärung über die zur Diskussion stehenden Fragen führen. Zu bedauern ist aber ein „erregter und überlegen-belehrender Ton“ in einer Schrift des sonst in der Geschichte der hebräischen Sprache gewiß kompetenten H. Bauer in der Abhandlung „Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen“ (Halle 1924). Die Widersprüche in der Lösung dieser sprachgeschichtlichen Fragen werden ja wohl so bald nicht behoben werden.

Das zeigt sich besonders auch bei der Untersuchung über die Entstehung des hebräischen Tempussystems in § 3. B. kann sich bei der allgemeinen Erklärung Bauers, das Imperfekt sei das ursprüngliche Tempus, anfangs zeitlos, dann als Präteritum, während das Perfekt ein flektiertes Adjektiv oder Partizip darstelle, ebenfalls anfangs zeitlos, dann aber als Präteritum, nicht beruhigen. Denn diese Auffassung gebe keine ausreichende Erklärung des Tempusgebrauchs der semitischen Sprachen und insbesondere des Hebräischen. Auch formgeschichtlich bleibe besonders die Entstehung des aktiven Perfekts *qat'al* (aus einem ganz hypothetischen *nomen agentis qat'al*) neben manchem anderen ungeklärt. Darnach ist also die Frage mit der Umänderung der Namen Perfekt in Nominal, Imperfekt in Aorist usw., wie sie Bauer und Leander in ihrer historischen Grammatik der hebräischen Sprache (Halle 1918) und in der Schulgrammatik (Halle 1924) vorgenommen haben, nicht erledigt. Mit seiner Darstellung, die in ihren Grundzügen bereits in der Orientalistischen Literaturzeitung 1923, 257–260, 477 erschienen war, will B. auch nicht eine endgültige Lösung, sondern nur einen Lösungsversuch bieten, derselbe ist jedenfalls wohlbegründet auf der Kenntnis der Bedeutung der Tempora in den anderen semitischen Sprachen und der herrschenden Sprachgesetze, z. B. des Prinzips der Polarität (§ 3 f g). Vom Präteritum (Jussiv) wurde ein Präsens-Futur abgespalten, und zwar im Ostsemitischen und Westsemitischen in verschiedener Weise (§ 3 d). Weiter hat sich im Westsemitischen das Perfekt von der allgemeinen Präsensbedeutung zu einem Perfekt mit der Bedeutung eines gegenwärtigen Zustandes und zur Konstatierung vergangener Ereignisse entwickelt (3 e). Auch wurde ein aktives Perfekt *qat'al* neu gebildet (3 f), während das alte Präteritum sich im Hebräischen außer in der Dichtersprache fast nur noch als Imperfekt *consec.* findet. Im Gegensatz zu letzterem wurde dann schließlich noch das Perf. *cons.* hinzugeschaffen. —

So viel über diese mehr theoretisch bedeutsame Frage! Für den Inhalt der Grammatik nach der praktischen Seite ist noch bemerkenswert, daß der Verf. nicht nur die Massora und die Schwankungen der handschriftlichen Überlieferung mit ihren verschiedenen Vokalisationssystemen berücksichtigt, sondern sogar prinzipiell die Forderung anerkennt, die gesamte Vokalisation als jüngere Zu-

sat wenigstens zunächst beiseite zu lassen, und die Grammatik, soweit möglich, auf dem Konsonantentext allein aufzubauen. Doch glaubt er, daß zur Zeit zu ihrer Verwirklichung die Kraft eines einzelnen nicht ausreiche (S. IV).

Münster i. W.

B. Vandenhoff.

Headlam, Dr. Arthur C., Bischof von Gloucester (England), **Jesus der Christus, sein Leben und seine Lehre.** Übersetzt von Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1926 (244 S. 8°). M. 4,80.

Es war zweifellos ein glücklicher Gedanke, Bischof Headlams „*Life and teaching of Jesus Christ*“ (London 1923) auch in Deutschland durch eine Übersetzung zu verbreiten. Der Leipziger Neutestamentler Leipoldt hat ihn auf Wunsch des um „Völkerversöhnung und wissenschaftliche Zusammenarbeit“ verdienten englischen Theologen verwirklicht. Die Übersetzung ist freilich sehr frei gestaltet und kürzt oft stark. Als Beispiel sei angeführt, was H. über die Erklärung der Krankenheilungen Jesu durch die Tatsache, daß „viele Menschen heilende Kraft auf Nervenranke ausüben“, sagt:

„But these analogies must not blind us to the differences. There was a power and authority about our Lord's actions which was unparalleled then as it is unparalleled now. He exercised a spiritual authority which was unique (188).“

Es gibt freilich auch Unterschiede. Jesus besitzt eine Geisteskraft ohnegleichen (143).

So sind auch wiederholt Anmerkungen des englischen Buches ganz oder teilweise weggelassen worden. Die Übertragung von *national* mit völkisch, *spiritual* mit innerlich trifft auch nicht immer den Gedanken völlig richtig. Im ganzen aber liegt eine das Wesentliche getreu und in gut lesbarer Form wiedergebende Übersetzung vor.

H. offenbart sich auch hier als konservativer Vermittlungstheologe, wie die Oxforder Schule deren viele hervorgebracht hat. Zwar hat es den Anschein, als ob er der negativen Kritik, die im Jesusbild der Evangelien zumeist die Arbeit späterer Gemeindeftheologie und Legendenbildung sieht, völlig ablehnend gegenüberstehe; denn der Zweck seines Buches ist gerade die Bekämpfung dieser Schule und die Verteidigung der Glaubwürdigkeit der Evangelien. Aber trotzdem werden im einzelnen der modernen rationalistischen Kritik so viel Konzessionen gemacht, daß man vielfach nicht von einer prinzipiellen Verschiedenheit, sondern nur von Gradunterschieden reden kann. Nicht die Gegensätze kalt und heiß, sondern kalt und lau stehen sich hier gegenüber.

So hat sich nach H. Mk in der Datierung des Abendmahles geirrt (14 f.). Mt betont das Eschatologische in der Lehre Jesu wahrscheinlich zu stark; seine Warnung vor den falschen Propheten in Schafskleidern usw. ist wahrscheinlich spätere Anwendung (30); die Stellung Jesu zum Gesetze stellt Mt nicht widerspruchlos dar (163 f.). „Sicher geben Mt und Lk gelegentlich eine fragwürdige Überlieferung wieder“ (34). H. gesteht: „Die Geschichten im Anfang des vierten Evangeliums kann ich nicht sicher beurteilen. Möglicherweise bietet dies Evangelium viel gute Überlieferungen, ohne in allen Fällen die Reihenfolge zu beachten . . . Ich trage z. B. Bedenken, das Johannesdatum der Tempelreinigung anzunehmen“ (120 Anm. 2). „Es gibt deutliche Anachronismen“ (35). Die Reden im vierten Evangelium stellen (in vielen Fällen wenigstens) keine Erinnerung an wirklich gehaltene Reden dar“ (209). H. ist „der Geschichtlichkeit aller der vielen Kindheits Erzählungen nicht sicher“; „in einigen Fällen befinden wir uns sicher auf dem Gebiete der Dichtkunst und des

Mythus“ (235). Die Visionen bei Jesu Taufe sind für H. nur *spiritual experience* (116) und die Versuchungsberichte *figurative story* (221). Die Speisung der 5000 ist identisch mit der der 4000; Mk habe eine zweite Quelle benutzt, die ihn zu der Dublette verführt hat (15 und 210 Anm. 1. — Daß dann das Jesuswort Mk 8, 19 f. völlige Erdichtung sein muß, stört H. nicht). H. gibt auch zu, daß Übertreibungen in der Verklärungsgeschichte stecken; „Erlebnisse dieser Art lassen sich nicht exakt wiedergeben“ (219). Besessenheit ist für ihn Geisteskrankheit.

Wer in dieser Weise der rationalistischen Kritik entgegenkommt, hat im Kampfe mit ihr keinen leichten Stand. Denn prinzipiell und methodisch besteht völlige Gleichheit. Die Gegner H.s gehen genau die gleichen Wege wie er; nur gehen sie sie viel weiter. Wer will aber Halt gebieten und sagen: Bis hierher und nicht weiter? Wer die Geburtsgeschichten der Evangelien als Legende betrachtet, hat keine Möglichkeit, die Leugnung anderer Wunder zu verbieten. Wer in einigen Punkten die Evangelien für unglaublich erklärt, kann es nicht hindern, daß andere noch mehr Punkte hinzufügen. Gleichwohl halte ich das Buch H.s für außerordentlich verdienstlich. Denn gerade weil sich H. methodisch so völlig auf den gleichen Boden wie seine Gegner stellt, weil ihn hier kein Inspirationsdogma und keine Anerkennung von Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift „belastet“ — er erwähnt sie überhaupt nicht —, verdient seine scharfsinnige und auf eingehender Kenntnis der Texte wie des Hl. Landes beruhende Kritik an der Kritik besondere Beachtung. Vollen Beifall findet sein Prinzip: „Wahre Kritik verbietet zweifellos, Überlieferungen über Jesu Leben und Lehre aus irgendeinem aprioristischen Grunde zu verwerfen . . . wir dürfen nicht das Ausscheiden das Ende sein lassen“ (35).

Er beginnt mit einer Würdigung der Evangelien als Geschichtsquelle. Die Untersuchungen von Hawkins, „der unmöglich überschätzt werden kann“, haben die Priorität des Mk ergeben; er ward benutzt von Mt und Lk, der außerdem noch eine zweite alte Quelle verwertete (9 f.). Die Redequelle Q („*The Discourses*“) muß in irgend einer Form existiert haben (17), enthielt aber keine Leidensgeschichte (20). Mt ist unter dem Eindruck des Falls von Jerusalem geschrieben (25); Übertreibung von Wunderberichten darf man ihm nicht vorwerfen (27). Als Kap. 1 bietet H. eine zusammenfassende Schilderung des bürgerlichen und religiösen Lebens in Palästina in der urchristlichen Zeit und schafft sich so den Unterbau. An den Schriften der Rabbinen, den Schulen Hillels und Schammajs vermißt H. die geistige und sittliche Höhe; „alles ist verdorben durch Eigenwilligkeit, Engigkeit und Kleinräumerei“ (75). Im 2. Kap. über „Jesu Kindheit“ (der englische Titel *education* harmonisiert besser mit dem Inhalt) nimmt H. an, Jesus habe eine Synagogenschule besucht, lesen und wahrscheinlich auch schreiben gelernt. Ein glücklicher Gedanke scheint mir die Annahme H.s, daß dem vorgeschriebenen dreimaligen Festbesuch dadurch genügt wurde, daß wenigstens jede Stadt und jedes Dorf seine Vertreter sandte. In der Tat wird es wohl nicht häufig vorgekommen sein, daß galiläische Pilger, die zum Paschafest in Jerusalem gewesen waren, zum Pfingstfest schon wieder dorthin reisten. Die Interpretationsmethode des A. T., von dem Jesus besonders Dt Ps Is und Dn benutzt, ist nach H. „einfach, wörtlich und innerlich“ (*spiritual*) (102). Kap. 3 handelt von Johannes dem Täufer, dessen Taufe H. als Sakrament ansieht und dessen Predigt er aus Prophetenstellen ableitet, aber doch der Form nach als neu und schöpferisch erklärt. In den Kapiteln 4 und 5 wird Jesu Auftreten in Galiläa und seine neue Lehre geschildert. Die Erklärung der Heilungswunder durch Suggestion erklärt H. nicht für ausreichend, sondern wiederholt die Definition aus seinem Buche: *The Miracles of the N. T.* (London 1914): „Ein Wunder bedeutet in Wirklichkeit die Herrschaft der geistigen Kräfte der Welt über das bloß Stoffliche, eine Herrschaft, die eine außerordentliche Stärke gewinnt“ (147, Anm. 1). Von den sittlichen Forderungen Jesu sagt H.: „Durch die ganze Predigt Jesu geht eine Neigung zum Paradoxen (englisch anders: *an element of paradox*), ja zur Übertreibung (englisch wieder anders: *and it might seem of exaggeration*). Gelegentlich widersprechen

sich selbst seine Gebote“ (?) (170). Die christliche Auffassung der Ehe lasse sich vielleicht unter den heutigen Verhältnissen nicht streng durchführen; auch könne niemand leben, ohne an den kommenden Tag zu denken [als ob Jesus das verboten hätte!]. Gleichwohl meint H.: Wenn die Gesellschaft so gestaltet wäre, wie sie gestaltet sein müßte, würde es leicht sein, die Gebote Jesu zu erfüllen. Also hat Jesus doch nichts Paradoxes und Übertriebenes verlangt. Die Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit der in der Bergpredigt vorliegenden Lehre nutzt H. mit Recht als Echtheitskriterium aus. In seinen Erörterungen über den Begriff Gottesreich (Kap. 6) lehnt er die rein eschatologische Auffassung ab: „Man bringt doch keine neue Sittlichkeit auf . . . nur für wenige Jahre“ (199). Der Begriff umschließe innerliche Entwicklungen und äußere Machtentfaltung (Kirche), sowie die letzte Vollendung der Dinge (192); man brauche die diesseitige und jenseitige Deutung nicht zu ängstlich zu scheiden (194). „Dieses Reich war weder einfach irdisch, noch einfach himmlisch, weder einfach gegenwärtig, noch einfach zukünftig, weder bloß individuell, noch bloß sozial. Es war das alles zugleich“ (200). Im 7. Kap.: „Der Umschwung“ (englisch: *The crisis of the ministry*) würdigt H. die Schwierigkeiten, die Jesus trotz der Erfolge der Jüngermission und des nicht rationalistisch zu verflüchtigen Wunders der Brotvermehrung u. a. gefunden hat. Jesus sah nun zweifellos seinem Ende entgegen und in seiner Auffassung von diesem Ende ist die Grundlage des Christentums zu suchen (218). Das Schlußkapitel bringt eine Erörterung des Messiasbegriffs im Judentum und bei Jesus. „Sohn Gottes war ein anerkannter Titel des Messias“ (229). Deshalb habe ihn Jesus nie von sich gebraucht; aber er habe sich ein besonderes Verhältnis zum Vater beigelegt und die johanneische Deutung entspreche dem Geiste Christi. Der Nachtrag bietet eine Chronologie des Lebens Jesu, dessen Geburt schon ins Jahr 8/7 und dessen Tod ins Jahr 33 verlegt wird, nachdem eine mindestens dreijährige öffentliche Wirksamkeit vorausgegangen war. Dann wäre aber Jesus bei seiner Taufe schon 37 Jahre alt gewesen, was Lk 3, 23 widerspricht.

Dem katholischen Theologen sagt das Buch H.s nach dem Dargelegten nichts wesentlich Neues, und wenn H. nicht alle katholische Literatur ignoriert hätte, so hätte er sich oft auf ähnliche Gedankengänge und Forschungen katholischer Exegeten berufen können. Und wenn er dann deren Darlegungen sich auch noch eröffnet hätte, so hätte er nach so vielen Zugeständnissen auch das letzte Ja und Amen zum Evangelium sagen und sich zur metaphysischen Gottsohnschaft Jesu bekennen müssen. So hat er zum Heiligtum hingeführt, aber nicht in dieses hinein.

München.

Joseph Sickenberger.

Roenneke, Eugen, Superintendent i. R., Magdeburg, **Das letzte Kapitel des Römerbriefes im Lichte der christlichen Archäologie.** Leipzig, Buchhandlung Klein, 1927 (IV, 18 S. gr. 8°). M. 0,80.

Die ungewöhnlich lange Grußliste Röm 16, 3—16 ist bei modernen Radikalkritikern heimatlos geworden. Meist findet man auf dieser Seite ein versprengtes Epheserbriefchen. Verf. möchte die traditionelle Auffassung aus inneren Gründen rechtfertigen. Es soll der Versuch gemacht werden, die Geschichtlichkeit und das Vorhandensein der in der Grußliste genannten Namen in der christlichen Urgemeinde zu Rom nachzuweisen. Beweismittel bilden die bis jetzt in den römischen Katakomben oder auch außerhalb der Katakomben in Rom und Umgebung gefundenen Inschriften, soweit sie in Beziehung zu den Namen im Schlußkapitel des Römerbriefes gebracht werden können.

Nach einigen zum Verständnis förderlichen Vorbemerkungen über die Inschriften führt R. zu den einzelnen Versen und Namen die Belege aus den Inschriften vor, so z. B. zu 16, 3: zu Priscilla, Prisca 7 Nummern, zu Aquila 2 Nummern, ergänzt dann diese Tafeln in einem Anhang S. 15 f., wo noch Einiges zur Liste

der Inschriften, aber auch hierhergehöriges archäologisches Material erwähnt wird. Die Literaturquellen (De Rossi, Silvagni, Schultze, Wilpert) und die Nachweise der Inschriften stehen erst auf der letzten Seite der Schrift.

Die Studie verdient hohes Lob. R. hat durch die angeführten Inschriften-Belege erwiesen, daß Männer und Frauen gleichen Namens, wie sie Paulus im Schlußkapitel des Römerbriefes grüßen läßt, in der römischen Urgemeinde vorhanden waren. Mehr kann nach dem jetzigen Stande der christlichen Archäologie zunächst nicht gesagt werden. Ob es einmal möglich sein wird, die genannten Personen selbst aus den in Rom und Umgebung gefundenen christlichen Inschriften unzweifelhaft nachzuweisen, erscheint schwer denkbar, wenn nicht weitere Forschungen nach dieser Richtung hin ganz entscheidend Neues ergeben (S. 15). R. versteht es auch, das trockene Thema in einen anziehenden Rahmen zu stellen: Im 16. Kap. kommt der Römerbrief aus Offenbarungshöhen gewissermaßen wieder auf die Erde zurück und berührt uns menschlich-freundlich. Die Grußlistenamen, wünscht R., sollen nicht bloß kalte Namen bleiben, sondern uns heimisch werden als alte römische Christen. Der Beweis für die Echtheit Röm 16 soll die Echtheit des Römerbriefes untermauern und die Wahrheit seines Glaubensinhaltes verbürgen. Zu wünschen wäre gewesen, daß R. z. B. im Titel der Schrift nur von der Grußliste, die er allein behandelt, spricht. Lästig ist auch der Nachtrag des Anhangs und der vornhin gehörigen Literaturquellen. Es sollten auch nicht bloß die Inschriften, sondern auch (wie im Anhang) das sonstige archäologische Material ausgebeutet werden.

Dillingen/Donau.

Petrus Dausch.

Coppens, Joseph, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne. Étude de théologie positive. [Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series II. Tom. 15]. Wetteren, J. de Meester et Fils — Paris, Gabalda, 1925 (XXII, 432 S. gr. 8°).

Einen der wichtigsten und inhaltsreichsten Riten der christlichen Liturgie, die Handauflegung, hat C. sich zum Gegenstand seiner Dissertation erwählt, hat mit großem Fleiße die unzähligen Zeugnisse gesammelt, die Beziehungen des Ritus zur Umwelt, seine überaus reiche Entfaltung und Bedeutung im Christentum untersucht und auch die mit ihm verwandten und verbundenen Riten in den Kreis seiner Betrachtung gezogen. Auch wenn man nicht in allem dem Verf. folgen kann, ihm zuweilen einen freieren Blick und eine konzentriertere Darstellungsweise wünschen möchte, muß man doch seine Leistung anerkennen. Wir geben eine kurze Inhaltsübersicht mit gelegentlichen Wünschen und Anregungen.

I. H. als Segnung. Die H. ist zunächst Berührung (ermutigend u. dgl.); wird dann zur Segnung (privat, dann liturgisch). Christliche liturgische Segnung in der alten Kirche vor der Kommunion, am Schlusse des Gottesdienstes. Mit der H. verbindet sich allmählich das Kreuzzeichen, wird zur Hauptsache. — In den Monumenten kommt Berührung und Handausstrecken vor. — Seit dem 4./5. Jahrh. entstehen bestimmte Haltungen der Hand, die ursprünglich antike Redegesten waren. Gewöhnlich segnet die Rechte. Die stärkere Hervorhebung des Kreuzs. ist mitbestimmend für den Ersatz der H. durch die *Consignatio* (Firmung). — Die Wirksamkeit der H. wird ausgesprochen durch damit verbundenes Gebet; deshalb auch die H. selbst nach dem Gebete *benedictio* genannt. Wirkung ist *χάρις* (*δύναμις, πνεῦμα*). — Die Ableitung des Segensgestus durch Conybeare aus dem Kulte

des Zeus Sabazios in Lykien, woher ihn die Juden hätten, wird widerlegt.

II. H. als Heilgestus. H. bei Jesus nicht immer strikt zu nehmen, oft nur Berührung des kranken Glieds u. dgl. Bei den Aposteln wird diese H. zum Ritus, meist von Gebet begleitet. In der alten Kirche wird sie immer mehr mit dem Kreuzz. verbunden. In den Monumenten erscheint nur die Blindenheilung als durch H. gewirkt. Seit dem 2. Jahrh. tritt der (Zauber-)Stab ein [dazu vgl. jetzt F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod in the Greek-Italian antiquity*. Gent 1927]. — Seit Mitte des 3. Jahrh. wird die H. Teil der Krankenölung, besonders im Orient; später wieder zurückgetreten. Umgekehrt tritt eine (nicht-sakramentale) Salbung anstelle der H. bei der Krankenheilung, besonders bei den Mönchen; wurde später bekämpft. Es blieb die feierliche Weihe des Krankenöls durch die Bischöfe; die Ölung wird Hauptritus der Krankenheilung. — Wegen der engen Verbindung von Heilung und Exorzismus erscheint auch bei diesem die H.; sie wird schließlich zur liturgischen Funktion im Dienste des Exorzisten und besonders bei Katechumenen angewandt, wobei aber der letzte Exorzismus vor der Taufe dem Bischof vorbehalten blieb. Beim Exorzismus Gebet. Später verbindet sich mit dieser H. auch Kreuzz. und Salbung (*oleum exorcismi*). Die H. beim Ex. erscheint nicht in der Antike und im N. T., sondern erst in der Kirche; sie ist Anwendung des Heilgestus auf die geistliche Erkrankung; die „Heiler“ der älteren Zeit werden ersetzt durch die Exorzisten. — Die moderne Erklärung des Heilritus sieht in den Händen eine magische Kraft. C. erklärt ihn als Bildersprache; er soll Disposition schaffen. Besser ist seine weitere Erklärung: Die H. soll die übernatürliche Wirksamkeit der Menschheit Christi darstellen: *δύναμις Κυρίου* ist in Jesus; damit gleichgestellt wird Name Jesu und Pneuma. Vorbedingung für die Heilung ist religiöser Glaube. Bei der Blutflüssigen erscheint die Heilung „magisch“, weil vom Willen Jesu unabhängig. C. weist in einer A. auf die beste Erklärung hin: „*Le Père ayant confirmé le ministère de son Fils par des théophanies répétées, il aurait pu . . . accomplir quelques miracles en faveur de cette mission auxquels l'intelligence et le vouloir humains de Jésus n'auraient pas concouru*“ (S. 76 A. 1). C. hätte noch schärfer das Mysterium Christi herausarbeiten können: die Menschwerdung ist die größte Offenbarung Gottes; Christus, der menschgewordene Logos, daher voll *virtus divina*, und zwar objektiv-metaphysisch, so daß die psychologische Seite zurücktreten kann. Diesen Gedanken hätte er auch bei der Heilung des Blinden von Bethsaida und des Taubstummen aus der Dekapolis mehr hervorheben können. Wenn Jesus die Salbung mit Speichel benutzt, so tut er das nicht bloß, um dem Kranken seinen Heilwillen zu zeigen, sondern aus dem Mysterium der Menschwerdung heraus, durch das sein Leib Träger göttlicher Kraft wird; zugleich als Vorbild für die Mysterien der Kirche. Die selbst vom Zauber, aber auch in der Volksmedizin benutzte Salbung mit Speichel wird ihm ein Mysterium; deshalb auch später deren Verwendung bei der Taufe. — Gegenüber der Wirkung der Geister zeigt die alte Kirche die des Geistes, benutzt dabei den antiken, oft schönen Symbolismus. — Ursprung der H. als Heilritus: Sie findet sich in der Antike in der Mythologie (göttliche Hände heilen, bes. Asklepios) wie auch sonst: Könige, Ärzte, Philosophen, gewisse Völker heilen durch H. C. sucht die Belege dafür möglichst spät anzusetzen und als geringfügig hinzustellen; auch hält er christlichen Einfluß für möglich. Nun ist es durchaus denkbar, daß die Konkurrenz mit dem Christentum das sterbende Heidentum dazu führte, gewisse Parallelen schärfer zu betonen; aber eine Entlehnung müßte doch genau bewiesen werden. Übrigens war der pagane Ritus längst vorhanden, und der christliche stand höher. Die H. war auch bei den Semiten verbreitet: Im A. T. oft Berührung als Heilritus, von dem rabbinischen Judentum abgelehnt. In Babylon: H. durch Priester. Bei den Arabern Berührung. Im N. T. ist die H. ein natürlicher Gestus ohne abergläubische Bedeutung; in der alten Kirche wesentlich Segensgestus (Nur?). Wenn C. ängstlich nach Gründen sucht, um eine Verwandtschaft mit heidnischen oder jüdischen Riten abzulehnen, so scheint das unnötig. Eine Analogie, vielleicht auch äußerlicher Anschluß an manche jüdischen Bräuche, liegt vor; aber der Inhalt ist neu.

III. H. als Weiheritus (Ordination). Bei der Behandlung des apostol. Zeitalters gibt C. eine Übersicht über die neueren Anschauungen bezüglich der Hierarchie, ohne selbst Stellung zu nehmen; bespricht dann Diakons- und Presbyterweihe. Für letztere wird die H. nicht genannt, ist aus I Tim. 5, 22 zu erschließen. Sind aber die Presbyter von Jerusalem und die in

Pisidien usw. gleichzustellen? (Apg. 15, 23 ist *οἱ πρ. ἀδελφοί* zu lesen.) — Bei der Deutung der H. von Paulus und Barnabas (Apg. 13, 3) nennt C. u. a. die Erklärung von Gore und Turner, es sei eine öffentliche Anerkennung der Mission jener gewesen, „zieht aber vor, in der Zeremonie die Ordination Pauli zu erkennen“. Der Gal. beziehe sich nur auf die Berufung zum Apostel und schließe die rituelle Mitteilung der Befugnisse des Apostolats nicht aus! (Ist das historisch gedacht?) Besser jedenfalls E. Jacquier, *Actes des apôtres* (1926) 381. Die Ordination des Timotheos (I Tim. 4, 14; II 1, 6) betrachtet C. als die eines Bischofs als apostolischen Vertreters für einen ganzen Bezirk. Die Weihende H. ist jüdischem Ritus entlehnt, daher apostolisch. (Zu S. 137: Jakobos d. J. starb nicht 44!). Die Darlegungen S. 138 über die Frage der charismatischen (d. h. ohne Weihende H. erlangten) Dienste in der Kirche machen sich die Sache zu leicht; es bleibt da noch vieles zu tun.

Für die alte Kirche gibt es seit dem 3. Jahrh. eine Fülle von Zeugnissen, bes. in den Kirchenordnungen. Zu S. 144: In der „ersten KO“ erteilen zuerst alle Bischöfe H. unter Schweigen, dann spricht *unus episcopus* (nicht: „*les évêques consécrateurs*“) das Weihegebet. Es ist jedoch nicht richtig, von einer „*double cérémonie*“ zu sprechen, so wenig wie bei der heutigen römischen Bischofs- und Priesterweihe. Der Ritus der Bischofsweihe wird später nur insofern vereinfacht, als drei Bischöfe die H. geben und der eine betet. Die H. ist eine. Unrichtig sagt C. von der „ersten“ H.: „*Les ordinations presbytérales et diaconales ignorent complètement la cérémonie*“; vgl. Apostol. Überl. Hippolyts S. 108 Hauler: *Cum autem praesbyter ordinatur, imponat manum super caput eius episcopus contingentibus etiam praesbyteris et dicat secundum ea, quae praedicta sunt, sicut praediximus super episcopum, orans et dicens...* Beim Diakon (S. 109): *Diaconus uero, cum ordinatur, eligatur secundum ea, quae praedicta sunt, similiter imponens manum episcopus solus...* Die „erste“ H. ist also keineswegs bloß eine „*prière préparatoire*“ auf den „*acte principal*“ oder eine „*approbation solennelle par tous les chrétiens*“ (S. 143); vielmehr ist sie die eigentliche H., die während des Gebetes noch fortgesetzt wird. Der Ausdruck *qui ordinatur episcopus* beweist nur, daß die Weihe noch im Gange ist. Die eben gegebene Erklärung der Rubrik *dicat secundum ea quae praedicta sunt* usw. zeigt, daß damit nicht (wie C. S. 147 f. meint) derselbe Gebetstext für die Presbyterweihe festgesetzt wird; es wird ja auch ein eigenes Formular angegeben. — S. 150: Subdiakonen und Lektoren wurde die H. nicht überall gegeben; auch dies verschwand wieder. Die Diakonisse erhält nach den *Constit. Ap.* die H. Wenn C. meint, die Apost. Überl. Hippolyts und das Konzil von Nikaia protestierten dagegen, so ist dazu zu sagen, daß die Ap. Überl. gar nicht von Diakonissen (sondern von Jungfrauen) redet und der Kanon 19 von Nikaia vielmehr für die H. der Diakonissen zeugt; vgl. Jb. f. Lit.-wiss. 5 [1925] S. 242 f. Zur H. der Jungfrauen vgl. ebda. S. 4. Die „pneumatische“ (und monastische) H. wird von C. zu wenig berücksichtigt, die bei Abt und Äbtissin nur kurz erwähnt. Die Allgemeinheit der H. erfuhr im Altertum eine Ausnahme bei Konfessoren, die Diakone oder Presbyter wurden (Apost. Überl. Hipp.). C. nennt das eine Wirkung des Montanismus, „*malheureuses défaillances*“, „*une anomalie temporelle et vraisemblablement locale*“, Ergebnis einer „*fausse conception*“. Mit solchen Epitheta wird aber die geschichtliche Erscheinung nicht geklärt. Es handelt sich vielmehr um Nachwirkungen des altchristlichen Pneuma. Noch bei Cyprian wird der Konfessor durch göttliche *dignatio* berufen, nicht durch Menschen; doch behält der Bischof sich seine Einsetzung vor. — Die H. zeigt die *successio apostolica* und gibt den Geist. Die *Can. Hipp.* setzen beim Konfessor den Geist voraus und schreiben der H. die Sukzession zu — dies aber nicht, wie C. meint, wegen der „Empfindlichkeit“ der Konfessoren — würde man wohl solche als kirchliche Führer anerkannt haben? — sondern wegen der pneumatischen Auffassung der Urkirche.

Ursprung der weihenden H.: Bei den Juden wurden Richter und Lehrer durch H. ordiniert, was für den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. sicher bezeugt, aber älter ist; bald danach verschwand es; diese H. gab den Rabbidienst und den Geist. Die christliche H. ist apostolischen Ursprungs, wohl Anlehnung an die jüdische „*suggestion lointaine*“ bes. durch die H. Josues und der Leviten.

IV. H. bei der Firmung. Nach protestantischer Anschauung knüpft Paulus den Geist an das Taufwasser; die H. erst spät ein eigenes Sakrament.

H. als Firmung im apostol. Zeitalter: Samaria, Ephesos, Hebräerbrief. Über Sinn und Wirkung der Firmung führt C. die

verschiedenen Ansichten vor. Die H. vermittelt sakramental die Gnade; daneben gab es nicht-sakramentale Geistvermittlung. Als die Charismen aufhörten, wurde die H. für alle Christen Ergänzung des Taufbades. — Die Apg. trennt die Gabe des Geistes von der Taufgnade (die Stellenauslegung C.s ist nicht immer beweiskräftig). Bei Joh. unterscheidet C. „*une première communication de l'esprit*“ bei der Taufe d. h. eines „*élément surnaturel (l'esprit-élément)*“, das vollständig vom Paraklet verschieden sei, und andererseits die „*mission et l'habitation spéciales de la personne divine du Saint-Esprit*“. Damit trägt er spätere Theologie in Joh. hinein. — Die Aufstellungen v. Strombergs über Apollos und die Johannesjünger in Ephesos sucht C. zu widerlegen, aber nicht mit genügenden Gründen; er macht aus Apollos einen Mann, der nur zufällig einiges über Jesus gehört hat; sein „Pneuma“ ist seine Rednergabe; er wird erst in Ephesos Christ; vorher ist er eine Art „später Vorläufer“ Jesu usw. All das widerspricht der Apg., widerlegt aber nicht die irrige Ansicht v. Strombergs.

Zum apostol. Ursprung der Firmung wird gegenüber der modernen Kritik die Geschichtlichkeit von Apg. 8, 5–25 und 19, 1–6 (z. T. jedoch mit mehr Phantasie als Gründlichkeit) festgelegt. Für den Begriff des Geistes in der Apg. ergibt sich als Hauptbedeutung bald mehr die Gabe, bald mehr die Person; beides wird verbunden. Bei Paulus ist Pneuma nach C. der Hl. Geist als Person; er macht sich den Beweis aber zu leicht, muß übrigens nebenher zugeben, daß die verkörperte Menschheit Christi Pneuma genannt wird. Ebenso wenig bewiesen ist, daß Paulus „*a tracé une distinction nette entre la présence d'un esprit-élément et l'existence d'une personne divine appelée le Saint-Esprit*“, daß man demgemäß „*une double communication de l'Esprit*“ unterscheiden müsse. — Der Glaube gibt das Pneuma, schließt aber das Sakrament nicht aus. „Taufe“ umfaßt bei Pl. auch die Geistmitteilung: christliche Einweihung. Aus Gal. 4, 4–6 liest C. eine Unterscheidung von Taufgnade = *πνεύμα* und Pneuma heraus. Der Text aber identifiziert beide; *ὅτι* in Vs. 6 ist nicht kausal, sondern beginnt eine Aussage: „Daß ihr Söhne seid, (geht aus folgendem hervor:) entsandt hat Gott das Pn. seines Sohnes in unsere Herzen, das da ruft: Abba, Vater.“ Vgl. Röm. 8, 14 f.: „Die vom Pn. Gottes geführt werden, sind Söhne Gottes... Ihr empfangt das Pn. der Sohnesannahme, in dem wir rufen: Abba, Vater.“ Es stimmt also nicht, daß Pl. nur die heiligmachende Gnade der Taufe zuschreibt. Dafür spricht auch nicht der von C. angerufene Tit. 3, 4–7, vielmehr gerührt wie auch die Vulg. übersetzt, *καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* zu *λουτροῦ*; sonst würde wohl *διὰ* wiederholt sein. Die Stelle ist also vielmehr gegen C.s Ansicht oder vielmehr Art der Beweisführung. In dieser versteigt sich C. zur Behauptung, die Erneuerung sei nach Pl. nicht „*l'effet du baptême, mais celui des efforts constants de toute une vie chrétienne*“, obwohl Pl. gerade in diesem Text sagt: *ὅτι ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἡ ἐποικήσαμεν ἡμεῖς*.

Die Gabe des Geistes wird Siegel genannt und in Parallele mit der Beschneidung gesetzt. (S. 268: Eph. 4, 30 *ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως* = „*marqués d'un signe en vue de la rédemption*“?) Die Sphragis (Substantiv nicht bei Pl.) gibt das Pn. Sphragis: Eigentums- und Schutzmarke, Ursprungsmarke, zuweilen der Stempel = *χαρὰν* selbst; die zwei ersten Bedeutungen bei Pl. C. will das Bild nur von der jüdischen Bezeichnung der Beschneidung ableiten; doch ist die christliche Bedeutung viel reicher, und es ist nicht einzusehen, weshalb der hellenistische Sprachgebrauch nicht mitsprechen sollte (S. 270: Oden Salomons jüdisch?), zumal die jüdischen Zeugnisse viel später sind, die älteren aber *σημεῖον* haben (Barnab. hat *σφρ.* von Pl.). — Der Aorist *ἐσφραγίσθητε* u. dgl. beweist allein noch nicht einen sakramentalen Akt. Keine Stelle beweist einen von der Taufe verschiedenen Ritus, bes. auch nicht Kol. 2, wo vielmehr deutlich die geistliche Beschneidung = Taufe ist: *περιτομήν ἄχειροποίητον... ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι* usw.; von der Vergleichung einer nicht das Heil, sondern größere Heiligkeit spendenden Beschneidung mit dem Siegel des Pn. steht nichts im Text; das „*argument principal sans contredit*“ beweist also nichts; ebenso nicht Röm. 4, 11 oder Apg. 15, 8. Es bleibt dabei, daß Sphragis die Taufe (mit der Geistmitteilung) bedeutet und erst später die Firmung allein; es ist unbewiesen, daß Sphragis zuerst die Geistmitteilung allein, dann die Taufe und seit dem 3. Jahrh. aus ganz anderen Gründen wieder die Firmung bezeichnet habe.

Cyprian wird sich zuerst der Doppeltheit der Geistmitteilung bei der Einweihung bewußt; Augustin u. a. geben verschiedene

Erklärungen. Das Morgenland folgte langsam. Die beiden Sakramente blieben in vielen Kirchen eng verbunden, so bes. bei den Kappadokern. Die Zusammenfassung C.s: „*le Seigneur et les apôtres ont prêché l'existence d'un double baptême, successif mais distinct*“; Pl. und Joh. haben beide vereint; seit dem 3. Jahrh. sind sie wieder getrennt — wird für den Anfang nicht stimmen, vielmehr wird nur allmählich die Praxis zu einer Trennung und genaueren Bestimmung geführt haben.

Wie steht es nun mit der H. bei der Firmung in der alten Kirche? Zunächst im Orient: Irenaios IV 38,2 bezeugt die H. bei der Geistmitteilung, ebenso die Didaskalie, die aber sonst, trotz C.s Behauptung, nicht klar 2 Grade der Einweihung nennt und der Taufe nicht nur die Sündenvergebung zuschreibt; im Gegenteil wird II 41,2 S. 130, 5 Funk und VI 21, 5 S. 370 F. ausdrücklich der Taufe die Geistmitteilung zugeschrieben; die dort Z. 4 genannte H. bezieht sich auf Bäufer. So spricht sie auch vom *sigillum baptismi* III 12, 3 S. 210, 13 F., das, wie C. richtig sagt, die ganze Einweihung meint. Die 3 Stellen, die C. S. 288 f. für die H. als Geistmitteilung anführt, sind nicht beweiskräftig: II 33, 1—3 beziehen sich auf die H. bei der Taufe, III 12,2—4 auf die Salbung vor der Taufe; VI 7,2 ist der Schrift entnommen. Wir finden also in der Didask. den alten Stand, wonach die „Taufe“ die ganze Einweihung ist, womit natürlich die H. als deren Teil nicht geleugnet wird. Die *Const. Ap.* zeigen die Weiterentwicklung; zuweilen (*Didask.* III 39,6 und *C. Ap.* ebda *σφραγίς* = Taufe) haben sie noch den alten Sinn; aber dazu tritt der neue. Lehrreich III 16,4 mit III 17,1 zu vergleichen; dort noch *σφραγίς* = Wassertaufe, hier in der Interpolation = Kreuzzeichen. *Didask.* II 32,3 *signati estis* = Taufe ~ *C. Ap.* II 32,3 *ἐσφραγίσθητε ἐλαίῳ* — καὶ μύρω (gegen C. S. 288 A. 4). — Firmilian von Kaisareia hat deutlich Taufe und H. Dann tritt die H. gänzlich vor der Salbung zurück, zuerst in Palästina und Syrien, dann im ganzen Orient. Der chaldäische, koptische, abessinische Ritus bewahren Spuren des Alten. — Von den KO hat die Apost. Überl. Hippolyts nach der Taufe eine Salbung, in der Kirche H. mit Epiklese des Geistes, dann Salbung des Kopfes mit H. und Gebet, Kreuz, Friedenskuss. *Can. Hippolyti*: Nach der Taufe Salbung mit dem Gebet, das früher bei der 2. Salbung war; in der Kirche H. und Gebet, das nach C. die Erteilung des Geistes voraussetzt (?); danach Versiegelung der Stirn *signo caritatis* (in einer Hs. „mit dem Öle der Salbung“) und Friedenskuss. Diese Ordnung auch in den *Ap. Konst.*; bei Kyrillos v. Jerus., Ps. Dionysios u. a. So wird die H. zurückgedrängt. Tertullian hat Taufe, Salbung, Bezeichnung, H. Cyprian: T., H. Augustin: T., Chrismatio, H.; die Chrismatio tritt vor der H. hervor und gibt den Geist. Weil die H. bei Bäufern wiederholt werden konnte, schreibt Augustin das Sakrament der Chr. zu; die H. bleibt aber wesentlich. Rom: *Ap. Überl.* Hipp. hat sogar 2 fache H., bei der 2. Chrismatio damit verbunden. *De rebapt.* (römisch?) ähnlich wie Tertull. und Cypr. Hieron., *contra Lucif.* 8 bezeugt die H., schwächt ihren Sinn ab. Seitdem Chr. (*consignatio*) mit H. Im Gregorianum nur noch kollektive H. Die H. wird nun in der Chr. gefunden. Mailand und Ravenna: Ambrosius hat noch die H.; später bleibt Chr. allein. Spanien: H., allmählich mehr die Chr. Ebenso Gallien; hier schließlich Verbindung beider, wie in Rom.

Die mit der H. verbundenen Riten in der alten Kirche, und zwar zunächst die *Consignatio*. *Σφραγίς, signaculum* u. dgl. ursprünglich geistiges Siegel durch Taufe usw. (nach antiken Vorbildern). Dann wird die Taufe selbst Siegel genannt, insofern sie das S. Christi gibt, aber nicht bloß, wie C. meint, als Ausdruck der „*alliance contractée au moment de la réception des sacrements entre le Christ et les nouveaux fidèles*“. Damit hängt eng zusammen, daß der Taufritus S. genannt wird, und zwar zunächst als Ganzes; dann aber speziell das Kreuzzeichen; sicher zuerst bei Tertullian, der es vor der H. nennt; Cyprian nachher; beides auch anderswo bezeugt. Dieses S. bedeutet die *passio*, ferner die Besiegelung des Taufkontrakts, die Zugehörigkeit zu Christus; *σφρ.* und *τελειωσις* gehören zusammen: *signaculo dominico consummatur* (Cypr. ep. 73,9); das S. bezeichnet demnach die Vollweihe (letzteres bezieht sich aber wohl richtig auf S. = Firmung! vgl. Jahrb. f. Liturgiewiss. 3 [1923] S. 160).

Dazu tritt die Chrismatio (nach der Taufe). In der griechisch-römischen Welt wird Öl verwandt bei Bad, Exorkismos, Zauber, Weihe der Grabsteine, Altarsteine und Götterbilder, in den Mysterien. Bei den Juden sehr häufig, bei der Weihe der Könige, Priester, vielleicht auch Propheten. In der Gnosis bei den Markosiern Taufe mit Ölsalbung, Totensalbung. Das älteste

kirchliche Zeugnis Theophil., *Ad Autolyceum* I, 12 ist auch nach C. genügend durch die geistige Salbung erklärt. S. 326 fehlt das neue Fragment der Didache mit der Myronweihe. Tertullian, Clemens Alex. bezeugen nach C. die Salbung für Afrika und Ägypten. Jedoch sind bei Clemens sämtliche Stellen geistig zu verstehen und beweisen keinen Ritus; *σφρ.* ist bei ihm die Taufe (oder die ganze Initiation). Nur *Exc. ex Theodoto* 82 ist von einer gnostischen Ölweihe die Rede; ob es das für die Firmung gebrauchte ist, ist unsicher. *Paed.* I 12 meint das geistige Öl: *τὸ ἐλαίον αὐτὸς ἐστὶν ὁ κύριος*. *Strom.* VII 7 (III S. 28 Stählin) spricht von Brot, Wein und Salbung im profanen Sinn. IV 18 (II 299 St.) steht nichts von einer „*marque sacramentelle*“; „*le caractère sacramentel de l'onction*“ ist nicht „*clairement insinué*“; das *χρίσμα τῆς ἐδαρεσθίσεως* ist geistig, nicht rituell. Clemens bezeugt also nicht die Salbung bei der Firmung. Origenes hat die rituelle Chrismatio nach der Taufe, sie gibt das Pneuma. Athanasios stellt die Chr. neben die H.; sie symbolisiert die Geistesgabe. Kyrillos Alex. stellt die Salbung als *τελειωσις* der Taufe dar; durch den Hl. Geist wird der *χαριτήρ* eingepreßt. Cornelius *ad Fabium Antioch.* spricht von *σφραγισθῆναι* nach der Taufe, was Rufin. mit *signaculo chrismatis consummatus* wiedergibt. Kyr. Jerus. lehrt, das Chisma gebe den Geist, und tendiert zur Sphragisbezeichnung. Ps.-Dionys hat schon fast die jetzige griech. Liturgie. Die syrische Kirche scheint ursprünglich nur die Salbung vor der Taufe gehabt und dieser die Geistvermittlung zugeschrieben zu haben; vgl. *Const. Ap.* II 32; III 17 (anders schon VII 42 und 44); ebenso die Homilien Narsais und früher schon die Thomasakten, *Recognit. Clem.* usw., Aphraat und Ephrem. In Westsyrien hat sich diese Tradition früh verloren; Theodoret und Chrysostomos haben den neuen Ritus. Schon *C. Ap.* VII 42 ff. bezeugen ihn (aber nicht die andern S. 331 A. 4 angeführten Stellen!); ferner Ps.-Dionys. Endgültig festgelegt durch Severos Antioch. In Ostsyrien langsamere Entwicklung. Die Chr. nach der Taufe wurde erst angenommen, als der Katholikos Isô'jahb (Mitte 7. Jahrh.) den Einweihungsritus reformierte. — Seit dem 4. Jahrh. ist in Kleinasien, besonders Byzanz, die Chr. das Sakrament des Geistes. — Im Westen entwickelt sich die Chr. langsam und verdrängt den ursprünglichen Ritus nie ganz. Hipp. Apost. Überl. hat sie. Die *Can. Hipp.* verbinden Salbung und Consignatio (Mund, Stirn, Brust) vollständig und stellen das Ganze zwischen Taufe und abschließender H. Das Schema setzte sich im Orient und in den meisten westlichen Kirchen durch; die röm. Kirche folgte mehr Hippolyt. (Zu der Ansicht Galtiers S. 334 A. 2 vgl. Jahrb. f. Lit.-wiss. 6 [1926] Nr. 208 des Literaturberichts.) — Die afrikan. Kirche hat Salbung gleich nach der Taufe; die Initiation [mit H.] wird durch das Kreuz. abgeschlossen. Ebenso Mailand; Salbung und Consignatio nicht verbunden. [Bei Ambros. und *De sacr.* scheint die Salbung ganz zur Taufe zu gehören; die Firmung wird gegeben durch H., abgeschlossen durch Kreuz. So scheint es noch lange geblieben zu sein.] Die westgotische Kirche hat früh Chrismatio und Consignatio verbunden [die Chr. erscheint als die eigentliche Firmung; doch wird auch H. erwähnt]. Die gallikan. Liturgie ist mit der ambrosian. und westgot. verwandt; jedoch scheinen mir die von C. beigebrachten Zeugnisse für die ältere Zeit zu bezeugen, daß die Chrismatio zur Taufe gehört; zur Firmung (mit H.?) gehört auch die Consignatio und gegebenenfalls eine Nachholung der Chr. (Concil. Arausic. a. 441). Später ist Chrismatio + Consignatio = Firmung. Jedoch ist im Gelasianum deutlich noch die H. der eigentliche Ritus; dazu tritt die *signatio* mit Chisma; der ganze Ritus heißt *Consignatio* doch wohl im Sinne der altchristlichen Sphragis. [Beim Gelas. ist jedoch zu beachten, daß es großenteils römisch ist.] — Allmählich setzt sich der röm. Ritus durch und tritt die Taufsabung vor der bischöflichen Sphragis zurück; denn unterdessen hatte Rom die Geistmitteilung mit der Salbung + Consignatio verbunden. Die von C. angeführten Texte beweisen aber nicht, daß zur Zeit des Cornelius in Rom die Chrismatio von der Sphragis begleitet war und einen Teil der Firmung ausmachte. Die Hippolytstellen brauchen nicht rituell gedeutet zu werden, wenn doch, können sie sich auf die Taufsabung beziehen. *Σφραγισθῆναι* bei Cornel. *ad Fab.* kann den älteren Sinn haben und bezeugt keine Chrismatio; die Übersetzung Rufins (s. oben) beweist nichts für das 3. Jahrh. Die Apost. Überl. Hippolyts, die C. nicht nennt, belegt wohl eine *unctio* und *consignatio*, beläßt aber, wie es scheint, die H. in ihrer Hauptstellung. — In Rom ist der Bischof Spender der Firmung, nur ausnahmsweise ein Presbyter. — Die doppelte Salbung (nach der Taufe, vor der Firmung) erklärt C. mit Amalar aus, daß der Presbyter bei Kranken u. dgl. wenigstens die erste spendete; der

Bischof gab die zweite; dies sei durch Innocenz I. autorisiert worden. — In Afrika, Spanien, Gallien kannte man nach orientalischem Brauche die Delegation von Presbytern, zuweilen selbst Diakonen. — Im Gregorianum verschwindet die H. auf die einzelnen. Diese Form bleibt im Abendland. Im Orient ist die chrismale Consignation wesentlicher Ritus, besonders in Byzanz, aber auch in den andern Kirchen. — Über den Sinn der Chrismatio nach der Taufe gibt es verschiedene Ansichten, auch auf katholischer Seite: den einen ist die Chrismatio einzig wesentlich, den andern ist sie seit karolingischer Zeit eingeführt. Bestimmend waren: der Einfluß des Orients, der sehr früh den Geist mit der Salbung verband, und die römische Neuerung einer verdoppelten Salbung. Der erste Faktor setzte sich allmählich durch. Anfangs waren alle Riten gleichgestellt; die Salbung war ein „rite intermédiaire“ zwischen Taufe und H., nahm an beiden teil, bereitete auf den Geist vor. Dann im Orient Chrismatio = Geistmitteilung, endgültig seit dem 4. Jahrh. Die afrikanische Kirche hielt bis zum 4. Jahrh. an der alten Auffassung fest. Sonst kam überall (Rom, Spanien, Süditalien, Mailand, Gallien) unter orientalischem Einfluß die neue zur Herrschaft. In Rom schloß man schließlich ein Kompromiß zwischen orientalischem und älterem Ritus, im Anschluß an die hippolytische Form: Verdoppelung der Salbung, die erste dem Priester, die zweite dem Bischof übergeben [diese Konstruktion scheint mir genauer Nachprüfung zu bedürfen]. Dieser römische Ritus verbreitete sich im Abendland. Die H. wurde jedoch nicht beseitigt. Unrichtig ist C.s Behauptung, das *Decretum pro Armenis* habe endgültig „substitué l'onction au rite primitif“. Das Dekret sagt nur, daß an Stelle der H. die *confirmatio* (nicht: die Chr.) gegeben werde; vgl. auch Fr. Diekamp, *Kath. Dogm.* III 3–5 (1922) S. 96, der mit Recht auf CJC 780 hinweist.

Ursprung der H. bei der Firmung. Im heidnischen Kulte spielt die H. keine große Rolle [Apuleius, *Metamorph.* 11, 22 *per istas meas manus piissimis sacrorum arcanis insinueris*, die durch das folgende *iniecta dextera . . . ducit* nicht erschöpft werden, scheinen aber doch auf eine bedeutende Mitwirkung der Hand bei der Einweihung zu deuten]. Die Juden kennen die H. nicht als Einweihungsritus. „Rechte des Herrn“ bei den Propheten oft = Geist des Herrn. Bei den Semiten H. oft als Mittel der Übertragung. Der jüdische Ritus der Segnung und Einsetzung wurde von den Aposteln (auf Anordnung Jesu) mit neuem Sinne erfüllt. Der Geist wurde als messianische Segnung (*εὐλογία*) aufgefaßt, die H. deshalb vom Gebet begleitet, wie Jesus selbst bei Empfang des Pneumas (Taufe) und bei seiner Spendung betete.

V. H. als Rekonziliationsritus. Zunächst bei der Aufnahme von Sündern. Zuerst von Origenes erwähnt; dann Didask.: der Bischof gibt sie unter Gebet des Volkes; sie ist eine Art Taufe, gibt den Geist. Viele Zeugnisse für das Abendland [die Texte S. 377 A. 1 sind aber meist auf eine asketische Benediktion zu beziehen]. Im Orient trat Salbung zur H. (gewöhnlich mit Krankenöl). — Dann bei der Rekonziliation von Häretikern. Rom hielt gegenüber der Wiedertaufe fest an der H. mit Epiklese des Hl. Geistes. In Spanien und Gallien auch Chrismation nach oriental. Vorbild. — Ursprung dieses Ritus: Die Rekonziliation von Sündern hat große, die der Häretiker vollständige Ähnlichkeit mit der Firmung. Die zweite wird manchmal als „Wiederholung“ der Firmung aufgefaßt, von andern als Büsseraufnahme. Im folgenden scheint mir C. nicht klar zu sehen. Cyprian verlangt für die zurückkehrenden Häretiker, wenn sie nicht katholisch getauft waren, die Wiedertaufe; daß die Wiederholung in bezug auf die Geistmitteilung die Forderung auch seiner Gegner war, ergibt sich aus *ep.* 74, 5. Einen Bußritus sieht Cyprian in der H. der katholisch getauften Häretiker; bei den andern identifiziert er die H. natürlich mit der Firmung. Papst Stephan dagegen will bei allen Getauften die Buß-H., widerspricht also nicht jener Auffassung, sondern lehnt nur die Wiedertaufe ab. Dem entspricht auch die spätere Lehre. Die von C. selbst zitierten Texte sprechen gegen seine Auffassung, daß die Päpste diese geisterteilende H. von der Firmung getrennt hätten; man lese nur S. 389 A. 2 und 383 A. 1 Innocenz I. *ep.* 24, ferner S. 383 A. 2 Leo d. Gr.: *qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non essent, sola inuocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis uirtute sumpserunt . . . lauerum semel initum nulla iteratione iteratur . . . sed sola . . . sanctificatio Spiritus sancti inuocanda est, ut quod a haereticis nemo accipit a catholicis sacerdotibus consequatur*. Ebenso die folgende Stelle. Das ist nicht etwa bloß eine „concession apparente“; erst durch Augustin verschwand am Ende des 5. Jahrh.

diese Auffassung; vgl. C. H. Turner, *Apostolic Succession (Essays on the early History of the Church and the Ministry)* 2 1918) p. 164 f. 189 f. Erst Vigilius (Mitte 6. Jahrh.) (S. 389 A. 2 bei C.) machte die Scheidung der Confirmatio von der Buß-H. Richtig urteilt also Maldonat (bei C. S. 387 A. 2): In der alten Kirche galt die Firmung der Häretiker als ungültig und wurde wiederholt. Im Orient herrschte die gleiche Anschauung. — Die H. wurde bei der Buße verwandt (und zuweilen auch die Chr.), weil diese eine Neueinflößung des Pneumas ist; deshalb die Anleihe bei dem Firmritus.

Maria Laach.

P. Odo Casel O. S. B.

Feder, Alfred, S. J., Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus. Freiburg i. B., Herder, 1927 (XII, 208 S. gr. 8°). M. 11.

Der um die Hilariusforschung besonders verdiente A. Feder hatte von der Leitung des CSEL den Auftrag erhalten, die beiden Schriftstellerkataloge des Hieronymus und Gennadius neu herauszugeben. In der vorliegenden Schrift behandelt er die Überlieferung, die Entstehung und die Zusätze zum Hieronymuskatalog, Fragen, die nur auf Grund eines eingehenden Studiums der handschriftlichen Überlieferung zu klären waren. Leider war es ihm nicht möglich — bezeichnend für die noch heute auf dem Buchhandel lastende Notlage —, seine Studien zu Gennadius vorzulegen, die sich sachgemäß an diese Studie angeschlossen hätten. Die Arbeit F.s ist das Muster einer gediegenen philologischen Untersuchung des handschriftlichen Bestandes der Hieronymusschrift. Wir sind in der glücklichen Lage, für diese viel benutzte Schrift einmal eine sehr alte Überlieferung zu besitzen, denn nicht weniger als 3 Handschriften, ein Bambergensis (B), ein Veronensis (V) und ein Vaticanus Reg. (R), gehören dem 6. Jahrhundert an; sodann steht uns eine sehr reiche Überlieferung zu Gebote, indem Feder nicht weniger als 14 Haupthandschriften und 162 Nebenhandschriften namhaft machen kann.

Der erste Abschnitt des Buches bringt eine eingehende und sorgfältige Beschreibung der für die Neuausgabe in Betracht kommenden Handschriften. Der zweite Abschnitt erörtert die Titelfrage, die schon im Altertum zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hatte. Kein Geringerer als Augustin hat wegen des Titels bei Hieronymus angefragt (*Ep.* 112, 3) und von ihm eine etwas gereizte Antwort erhalten, die aber jedenfalls das klarstellt, daß der Titel der Schrift „de inlustribus uiris“ bzw. „de scriptoribus ecclesiasticis“ ist. Daran schließt F. recht interessante Bemerkungen über die Art und Weise, wie das Werk entstand und wie es vertrieben wurde. Der dritte Abschnitt behandelt die Zusätze zum Schriftstellerkatalog. In einer Untersuchung, die 1920 in den *Biblica* erschien, hatte F. angenommen, Hieronymus habe in seinem Katalog selbst nachträglich Zusätze angebracht. F. hat sich nach reiflicher Überlegung jetzt für das Gegenteil entschieden und vertritt mit guten Gründen die Ansicht, daß die Zusätze, die in vier verschiedenen Formen auftreten, von andern Verfassern herühren. Abschnitt 4 versucht eine Gruppierung der Handschriften. Nach Ansicht F.s läßt sich eine Scheidung der Handschriften in zwei oder drei große Klassen nicht durchführen, da sich die Einzelhandschriften und die kleinen Gruppen zu sehr durchkreuzen. Immerhin lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. In der ersten hat die Führung der Bambergensis, in der zweiten der Vaticanus Reg. und ein Parisinus saec. VII. (P), während der Veronensis eine Mittelstellung einnimmt. Eine Übersicht über die bisherigen Drucke schließt die gehaltvolle Untersuchung.

Leider kann der inzwischen verstorbene Verfasser uns nicht mehr selbst den Text des Hieronymus vorlegen. Hoffentlich tritt ein ebenbürtiger Herausgeber an seine Stelle.

Siegburg,

W. Wilbrand.

Bünger, Fritz, Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner. [Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg]. Berlin, Im Selbstverlage des Vereins Berlin-Dahlem, Archivstr. 14, 1926 (XIII, 184 S. 80).

Seine entsagungsvollen Forschungen zur Geschichte der deutschen Dominikaner (vgl. diese Zeitschrift 1921, 58 f. und Zeitschrift für Kirchengeschichte 1925, 489—504) hat der Verfasser durch die vorliegenden neuen Beiträge vermehrt.

Der erste kürzere Teil (S. 3—35) beschäftigt sich mit der Person und den hier erstmals kritisch edierten vier kurzen Traktaten des Mystikers Wichmann von Arnstein O. P. aus dem Kloster Neu-Ruppin. Leider ist Bünger die bereits von A. van den Oudenrijn O. P. in den *Analecta Ordinis Praedicatorum* 1924 besorgte, auch separat erschienene (Romae 1924, 32 S.) Edition der Traktate, die auch die an entlegener Stelle (Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg XI (1876) 180 ff.) abgedruckte Wichmannlegende bietet, unbekannt geblieben. B. hätte dann zu mancher Behauptung des holländischen Dominikaners Stellung nehmen und wohl eine endgültige Klärung herbeiführen können. Der vorliegenden Ausgabe ist die Münchener Handschrift Clm 19138 zugrunde gelegt, weil sie sich gegenüber dem Utrechter Ms als „älter, einheitlicher und auch in Einzelheiten korrekter“ (S. 13) erwiesen hat. Inhaltlich konnten engere Beziehungen Wichmanns zu Bernhard von Clairvaux nachgewiesen werden.

Der zweite bei weitem umfangreichere Teil (S. 39—160) sammelt unter Benützung zahlreicher Archivalien (vgl. das S. VII A. 2 gebotene Verzeichnis der benützten Archive) alle irgendwie erreichbaren Notizen zur Geschichte der brandenburgischen Dominikanerklöster. Es handelt sich außer den in der Altmark gelegenen Konventen von Seehausen (gegründet 1255) und Tangermünde (1442) um die Niederlassungen der Predigermönche in Neu-Ruppin (1246), Strausberg (1254), Prenzlau (1275), Soldin (1275), Brandenburg-Neustadt (1287), Luckau (1291) und Berlin-Kölln (1297), die sämtlich mit der Einführung der Reformation in Brandenburg unter Joachim II ihren Untergang gefunden haben. Wohl auch nicht einem Spezialisten der brandenburgischen Lokal- und Klostergeschichte dürfte es gelingen, nennenswerte Nachträge und Ergänzungen beizubringen. B. vermochte über die allerdings in erster Linie baugeschichtlich orientierten Forschungen von Gottfried Müller (vgl. dessen Schrift: Die Dominikanerklöster der ehemaligen Ordensnation „Mark Brandenburg“, Berlin-Charlottenburg 1914) hinaus erfreulich viel neues Material zu bieten und bereits Bekanntes in neuer Beleuchtung zu würdigen. Mit größter Gewissenhaftigkeit sind aus oft ganz entlegenen Fundstellen alle Nachrichten zur Geschichte einzelner Dominikaner, besonders ihrer wissenschaftlich-literarischen Tätigkeit bzw. des Studienwesens, ferner der Reformbewegung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und zur Wirtschaftsgeschichte der einzelnen Konvente zusammengetragen. Ebenso erfahren wir manches Neue über das Verhältnis der Klöster zu ihrem Landesherren und den Städten, und schließlich werden auch alle Materialien zur Geschichte des Unterganges der Konvente geordnet vorgelegt. Eine stattliche Reihe von Urkunden und Aktenstücken, darunter auch von päpstlichen Bullen, die das dominikanische Bullarium von Bremond nicht enthält (z. B. S. 48 und 56), sind hier *suo loco* erstmals zum Abdruck gebracht.

Das mit so viel Liebe zur Sache gesammelte Material vermittelt zwar nicht die Kenntnis von neuen, für den Gang der allgemeinen Ordens- und Kulturgeschichte des Spätmittelalters entscheidenden Tatsachen und vermag auch nicht bekannte Ereignisse oder die zeitbewegenden Ideen in eine hellere Beleuchtung zu rücken; dafür wird es aber mit um so größerem Dank vom Lokal- und Provinzialhistoriker benützt werden. Rühmend hervorgehoben zu werden verdient noch die Objektivität und vornehme Sachlichkeit, mit der hier ein protestantischer Forscher allen, auch den unbedeutendsten Fragen, die das mittelalterliche Klosterleben und Kirchentum angehen, nachgeht, in die richtigen Zusammenhänge einordnet und durchweg zutreffend beurteilt. Zum Schluß noch ein besonderes Wort des Dankes dafür, daß der Verf. das

oft nur zu minutiöse und schwer übersehbare Material durch umfangreiche und geradezu vorbildliche Register (S. 161—183) erschlossen und dem Benützer so leicht zugänglich gemacht hat. — Als interessante Einzelheit möchte ich auf die S. 129 ff. publizierten Dokumente hinweisen, aus denen hervorgeht, daß unter Berufung auf das Restitutionsedikt von 1629 von dominikanischer Seite der allerdings erfolglose Versuch unternommen worden ist, den Konvent von Tangermünde wiederzugewinnen.

Breslau.

Berthold Altaner.

Franz, Günther, Der deutsche Bauernkrieg 1525. Berlin, Deutsche Buchgemeinschaft, 1926 (363 S. 80). M. 3,90.

Der Verfasser sucht auf Grund ausgewählter zeitgenössischer Berichte ein abgerundetes Bild des Bauernkrieges, „der trotz 1918 größten Massenerhebung der deutschen Geschichte“ (7), zu entwerfen. Es sind keine neuen archivalischen Berichte, die Verf. veröffentlicht, sondern das Material ist nur aus älteren Quellsammlungen zu einem Ganzen zusammengetragen. Den Berichten über die einzelnen Stadien des Bauernkrieges gibt F. jeweils eine gut orientierende Einleitung. Ausgehend von den politischen und sozialen Gründen — daß „die evangelische Freiheit dabei eine Hauptrolle spielte“ (Grisar, Luthers Leben und sein Werk, 1926, S. 251), hätte etwas mehr hervorgekehrt werden dürfen —, die den Ausbruch des Bauernkrieges herbeiführten, bietet das Buch Akten über Vorläufer des Bauernaufstandes wie über dessen ganze Entwicklung bis zu seiner Niederwerfung im Sommer 1525.

Eine Reihe sehr guter Kupferstiche von Dürer und Behaim, einige Holzschnitte wie einige allgemein orientierende Kartenskizzen suchen das vornehm ausgestattete Werk zu illustrieren.

Wenn Verf. sagt (S. 279): „Luther mußte sich mit aller Deutlichkeit lossagen von dem Aufruhr, der sich mit Unrecht auf seine Lehre berief“, und „kein Vorwurf ist sicher unberechtigter als der Feigheit, als habe Luther um persönlichen Vorteils willen, um sich die Gunst der Fürsten zu erhalten, die Schrift (gegen die Bauern) geschrieben“, so dürfen sich diese Sätze nach Grisar (a. a. O. S. 251/259) wohl nicht ganz aufrecht erhalten lassen.

Verf. will und kann in seinem Sammelwerk kein vollständiges, allseits befriedigendes Bild des Bauernkrieges geben. Dasselbe ließe sich noch durch viele interessante zeitgenössische Berichte kräftiger und eindrucksvoller gestalten. Kriege sind nie Freunde geistiger Kultur gewesen; das gilt vor allem für den Bauernkrieg. F. ging aber gerade an diesem Punkt bei seiner mehr politischen Einstellung vorüber, obwohl der Bauernkrieg der deutschen Kultur das Todesurteil zu sprechen drohte. Beispiele von Berichten über kulturelle Nachteile des Bauernkrieges, deren Aufnahme dem vorliegenden Buch sicher nicht zum Schaden gereichen dürfte, finden sich manche bei Müller, Beiträge zur Geschichte des B.s im Ries und seinen Umländen, z. B. S. 312 f., oder in Zeitschrift f. Bücherfreunde XII, 2 S. 396 ff.

Daß aber mit den gebotenen Berichten der Bauernkrieg auch nur nach seiner politischen Seite hin vollständig dargestellt wurde, läßt sich wohl nicht behaupten: von den Aufständen im Ries, auf dem Härtsfeld, im Bistum Eichstätt ist wenigstens nicht die Rede (vgl. Müller a. a. O.; Archiv f. Pastoralkonferenzen in Augsburg I; die Arbeiten von Heidingsfelder und Englert; über die Lage der Abtei Neresheim im Bauernkrieg orientieren eine Reihe von bisher unveröffentlichten Briefen, die der vertriebene Abt aus der Verbannung an seine Mönche schrieb).

Auch dürfen in einem Werk „Der deutsche Bauernkrieg 1525“ einige Trutz- und Kampflieder der Bauern nicht fehlen. Endlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß unter die Literatur über den

Bauernkrieg neben Ranke, Bezold und Egelhaaf (12) wohl auch Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II gezählt werden darf.

Neresheim/Württ.

P. Paulus Weissenberger O. S. B.

Marxuach, Franciscus, S. J., *Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae*. Barcinone, Subirana, Pontificius Editor, 1926 (269 S. 80).

Dieses vortreffliche kleine Handbuch der Logik für Schüler ist einfach und klar geschrieben. Es folgt dem h. Thomas, den die Gesellschaft Jesu, wie es S. 6 heißt, schon gleich anfangs sich zum Führer und Lehrmeister, aber, wie ebenda beigelegt wird, *cum prudenti libertate*, vorgesetzt hat. Der Verf. kündigt zum Schluß seiner Einleitung S. 7 an, daß seine Ansichten und Lehren sich meistens Suarez, dem berühmten Schüler des h. Thomas, anschließen werden. Wir wollen dem Spanier seine Vorliebe für seinen großen Landsmann, wie anderswo auch für Balmes, gern zugute halten.

Die Logik setzt der Verf. ziemlich gleich mit der Dialektik und bestimmt sie begrifflich als das richtige Schlußverfahren (S. 8). Dagegen ist nichts zu erinnern. Bezeichnen doch auch Neuere die Logik des Aristoteles einfach als Syllogistik, so z. B. Heinrich Maier in seiner Syllogistik des Aristoteles 1896. Aber der Verf. hätte den Unterschied von Schluß überhaupt und beweisendem Schluß insbesondere, m. a. W., von erster und zweiter Analytik, besser auseinandersetzen sollen, vgl. Maier Bd. 1, S. IV. Der Verf. bringt die einschlägige Lehre in der logica maior (S. 81 ff.). Die Ablehnung des allgemeinen Skeptizismus, die dieser Lehre vorangeht (S. 104 ff.), besonders auch der Kritik Kants und der Kartesianischen Theorie vom Zweifel als Anfang und Grund aller Gewißheit verdienen hohe Anerkennung.

Der Verf. stellt am Schluß der Kritik (S. 136) einen Satz auf, der meine ganze Zustimmung hat, daß die äußeren Sinne die Dinge vorstellen, wie sie sind. Aller Zweifel an der Objektivität der Wahrnehmung geht auf den Irrtum zurück, daß man von dem, was auf Grund der Wahrnehmung in uns ist, zu den Dingen außer uns und ihrer Beschaffenheit durch einen Schluß gelangt, sog. kritischer Realismus. Wäre das der Fall, so müßte sich freilich sogleich der Zweifel erheben, ob die sinnlichen Qualitäten unseren Vorstellungen entsprechen. Denn diese sind etwas Seelenhaftes, während die Dinge, wie das Licht, die Farben und die Töne unbeseelt sind.

Die Ontologie tritt in dieser Logik als dritter Teil auf. Der Verf. setzt sie der Metaphysik gleich, die aber nicht in die Logik gehört. Insofern er unter der Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden und seinen Prinzipien versteht, kann er hier auch von dem Prinzip des Widerspruchs handeln, das er mit Recht für das erste metaphysische Prinzip erklärt. Den Satz von der Materie als Prinzip der Individuation hält er für unbeweisbar (S. 234). Der reale oder, wie er sagt, entitative Unterschied zwischen Wesenheit und Sein der Geschöpfe ist ihm auch unbeweisbar (S. 255). Von der einschlägigen Ansicht des h. Thomas meint er unverständlich, sie lasse sich nicht klar ausmachen (S. 258). Der Begriff des Seins ist dem Verf. überall einer und derselbe, während der h. Thomas S. Th. I, q. 4, art. 3 von einer Analogie des Seins in den Geschöpfen redet. Insofern wird man freilich unserem Verf. beipflichten müssen, als wir uns unter Sein oder Dasein formell immer eins und dasselbe denken: wie die Geschöpfe wirklich sind und existieren, so auch Gott.

Köln-Lindenthal.

Rolfes.

Castioni, Gian Battista, *Sorte del matrimonio in caso di morte presunta*. A proposito della Riforma all' istituto dell' assenza. [Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Serie seconda: Scienze giuridiche vol. VIII]. Milano, Soc. ed. „Vita e Pensiero“, 1926 (74 S. gr. 80). L. 5.

In juristischen Kreisen Italiens beschäftigt man sich augenblicklich mit einer Reform des Abwesenheits- oder Verschollenheitsrechts. Bei diesem Projekte muß natür-

lich auch die Ehefrage berührt werden. Im Mittelpunkt steht das Problem: welche rechtliche Regelung soll getroffen werden für den Fall, daß nach der Todeserklärung eine neue Ehe geschlossen wird und später der für tot erklärte Ehegatte zurückkehrt? Nach dem Vorbilde der Gesetzgebung anderer Länder sind für die Lösung dieses Problems verschiedene Vorschläge gemacht worden. Ein Antrag geht dahin, die erste Ehe entweder durch die bloße Todeserklärung oder durch die nachfolgende Eheschließung definitiv aufzulösen. Ein anderer Vorschlag will dem verschollenen Ehegatten oder den beiden Ehegatten der neuen Ehe oder allen drei Interessenten ein Anfechtungsrecht gegenüber der zweiten Ehe einräumen. Der Verfasser unserer Abhandlung weist jedoch diese beiden Pläne mit Recht zurück, weil sie gegen die zwei Grundprinzipien des geltenden italienischen Eherechts, d. i. die Unauflösbarkeit (Art. 148 Cod. civ.) und die Monogamie (Art. 56), verstoßen. Er macht daher den Vorschlag, daß die zweite Ehe von Rechts wegen ungültig sein soll, wenn sie zu einer Zeit geschlossen wurde, als der verschollene Ehegatte der ersten Ehe noch am Leben war. In der Regel muß deshalb die erste Ehe wieder aufgenommen werden. Ist jedoch der verschollene Ehegatte, der zur Zeit der zweiten Eheschließung noch lebte, inzwischen gestorben, so soll die zweite Ehe durch Sanation gültig gemacht werden können.

Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß der Vorschlag Castionis den Grundsätzen des katholischen Eherechts weit entgegenkommt. Jedoch lehnt der CJC can. 1139 § 2 eine Sanation der Ehe ab, wenn diese mit einem Hindernisse des natürlichen oder göttlichen Rechts eingegangen ist. Auch wenn das Hindernis später weggefallen ist, kann keine Sanation erteilt werden, nicht einmal von dem Augenblicke des Aufhörens des Hindernisses an.

Freiburg i. B.

N. Hilling.

Kleinere Mitteilungen.

Das »Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft 1927«, Wien, Herder & Co. (225 S.; 8 S. Tafeln gr. 80). M. 3,25, bringt außer dem Bericht über das Jahr 1926/27, der eine erfreuliche weitere Ausdehnung der mit Görres-Gesellschaft und Akademiker-Vereinigung verwandten Gesellschaft meldet und von der reichen Tätigkeit der Vereinigung Kunde gibt, eine Reihe von Aufsätzen aus verschiedenen Gebieten. Zu nennen sind an dieser Stelle: Cladder, H. J., Glauben und Wissen. Ein Beitrag zur Methodologie der Evangelien (S. 37—54); Hänslar, Heinrich, O. S. B., Der Unsterblichkeitsglaube und die eschatologischen Vorstellungen der alten Inder (S. 55—121); Hofer, Dr. Joh., C. SS. R., Die Wiener Predigten des h. Johannes Kapistran im Jahre 1451 (S. 122—146); Klebel, Dr. Ernst, Giotto und seine Umwelt (S. 147—164).

»Preisendanz, Karl, *Akephalos der kopflose Gott*. [Beihefte zum „Alten Orient“, H. 8] mit 13 Abbildungen im Text und auf drei Tafeln. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926 (80 S. gr. 80). M. 3,00. — P. geht in dieser Studie in vielfachen Auseinandersetzungen mit A. Delatte (*Etudes sur la magie grecque V: 'Ακέφαλος θεός: Bulletin de correspondance hellénique* 38, 1914, 189—249) der Gestalt des kopflosen Gottes oder Dämons im Volksaberglauben der drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte nach, wie sie uns in bildlichen Darstellungen und in den Texten der hellenistisch-ägyptischen Zauberpapyri entgegentritt. Der Volksglaube schafft aus Verbrechern, die die Hinrichtung durch das Schwert erlitten oder verdient haben, gern hauptlose Gespenster. Der kopflose Dämon entsteht aber auch aus dem uralten Bestattungsbrauch, dem Toten, um seine Wiederkehr in das Reich der Lebenden zu verhindern, den Kopf abzu-

schlagen. In Ägypten ist aber das Urbild des Toten Osiris, der von Seth und seinen Genossen zerstückelt wurde und darum als Akephalos das Haupt zwischen oder an den Füßen hat. Dem Ägypter war so die Vorstellung des enthaupteten und kopflosen Gottes auch aus dem Mythos seiner Religion wohl vertraut. Bestimmt findet P. den kopflosen Gott darum in den hellenistisch-ägyptischen Zauberpapyri, diesem Sammelbecken aller denkbar furchtbaren Dämonen und Mischgestalten, auf Gemmen und Amuletten und als Stern am Himmel, und zwar nicht, wie vielfach angenommen wird, als Seth, sondern als Osiris, den von Seth überwunden und enthaupteten Sonnengott. — P. bringt zur Erklärung einschlägiger Darstellungen und Texte, z. B. der römischen Fluchtafeln (S. 22–41), wertvolle Untersuchungen und streift verschiedene religionsgeschichtliche Probleme. Wünschen möchte man nur eine etwas deutlichere Herausstellung und Zusammenfassung der Ergebnisse. Das beigefügte „Verzeichnis von Namen und Sachen“ (78 f.) erleichtert die Benutzung der wertvollen Schrift allerdings in willkommener Weise. J. Lippl.

»Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Unter Mitwirkung von J. de Groot, A. Gustavs, Sam. Klein, Chr. O. Thomsen, Will. Zeitlin bearbeitet und mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von Peter Thomsen. 4. Band: Die Literatur der Jahre 1915–1924. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1927 (754 S. 8°). M. 39.« — Thomsens wertvolle Palästina-Bibliographie umfaßt nunmehr in 4 Bänden die Literatur von 1895–1924. Die entscheidungsvolle Arbeit des Herausgebers und seiner Mitarbeiter wird des Dankes aller gewiß sein, deren wissenschaftliche Tätigkeit nur irgendwie mit Palästina zusammenhängt. Bezüglich der Umgrenzung des Begriffs „Palästina-Literatur“ braucht man nicht überall mit dem Herausgeber einer Meinung zu sein; weitere Fassung ist immerhin besser als engere. Aber es brauchte z. B. nun doch nicht alle Literatur zu Hieronymus aufgenommen zu sein. Die Anlage ist wie die des 3. Bandes. Auch beim 4. Bande und erst recht bei ihm, der die auch für die Literaturrefassung turbulenten Kriegs- und ersten Nachkriegsjahre umfaßt, wird die Vertreter mancher anderen Wissenschaften das Gefühl des Neides beschleichen, daß ihnen nicht ein solch unvergleichlich wertvolles Hilfsmittel zur Verfügung steht. Bedauerlich ist, daß dem Herausgeber die Besprechung des dritten Bandes in der Theol. Revue 1917 253 ff. von A. Rücker mit ihren zahlreichen Nachträgen entgangen ist.

»Dürr, Lorenz, Dr. theol. et phil., o. Professor der Theologie in Braunsberg (Ostpr.), **Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient.** Ein Beitrag zur Erklärung des Segens und des vierten Gebotes. Münster i. W., Aschendorff, 1926 (47 S.). M. 1.80.« — Zur vorliegenden Untersuchung, die zuerst als Programm zum Braunsberger Vorlesungsverzeichnis für das W.-S. 1926/27 erschienen ist, hat den Verf. eine katechetische Frage, nämlich die Fassung des 4. Gebotes im Entwurf des neuen deutschen Einheitskatechismus, angeregt. Er will zeigen, daß weder der Dekalog Ex 20, 12 noch Dt 5, 16 ein absolut langes, gar unsterbliches Leben im Auge hat und entsprechend der atl. Ethik diesseitig und zwar israelitisch-national orientiert ist. Wie sehr man sich in Israel und im antiken Orient vor dem Tode fürchtete, verraten die Euphemismen. Erst nach und nach greift die Hoffnung auf ein Leben im Jenseits Platz. Der Gipfel der „Umwertung“ wird im N. T. erreicht. Also versteht Dürr Lindens Erklärung, wonach das lange Leben auf Erden für den Israeliten im Gelobten Land, für den Christen im Himmel zu denken ist, mit einem Ausrufungszeichen; Schuberts und Nists Paraphrase „auf daß es dir wohl gehe im Lande der ewigen Seligkeit“ mit zwei Ausrufungszeichen (S. 22). Vom Standpunkt des Exegeten aus vielleicht mit Recht, aber dann sind eben mit dem Katechismus und dem A. T. zwei Größen unmittelbar zusammengestellt, die so nicht verglichen werden dürfen. Die Auffassung des Katechismus beruht auf einer ganz bestimmt verfahrenen Auslegung, nämlich derjenigen der Kirchenväter und des N. T., die ihrerseits dem späteren Judentum folgen, der sog. Allegorese, und sie ist nicht so willkürlich, wie sie wohl gilt. Will man sie grundsätzlich ablehnen, so muß man die Beweise in Dogmatik und Moral einer Durchsicht unterwerfen und wird reichlich Material zur Beanstandung finden, wird aber so weder der systematischen Theologie, die organisch gewachsen ist, noch der Exegese gerecht. Zur philologischen Auslegung muß die Geschichte der Exegese treten. Nur so wird der Exeget und der Dogmatiker

wieder zusammenkommen und die praktische Theologie davor bewahrt bleiben, mit einer alten Tradition voreilig auf den Eindruck hin zu brechen, daß die Exegese gewisse Auslegungen verpönt. Arthur Allgeier.

Im Verlage Herder & Co., Freiburg i. B., hat Dr. Friedrich Zoepfl eine »**Deutsche Kulturgeschichte**« zu veröffentlichen begonnen. Bis jetzt liegen 4 Lieferungen im Umfange von je 7 Druckbogen (Lex. 8°) zum Preise von je M. 3,80 vor. Das Werk ist auf 2 Bände berechnet von etwa je 7 Bogen. Der 1. Band, der bis zum Ausgang des Mittelalters reicht, soll Frühjahr 1928 vollendet sein. Das reich illustrierte Werk kommt einem wirklichen Bedürfnisse weiter katholischer Kreise entgegen.

Neben den „Betrachtungen“ des h. Anselm (vgl. Theol. Revue 1927, 498) liegen jetzt auch die „Gebete“ dieses Heiligen in deutscher Übersetzung vor: »**Gebete im Geiste des heiligen Anselmus.** Verdeutschung von Johann Knor. München, Kösel-Pustet, o. J. [1927] (135 S. kl. 8°). Glw. M. 3.« Der Zusatz „im Geiste des h. A.“ läßt erkennen, daß die Forschungen von A. Wilmart über die Authentizität der asketischen Schriften Anselms, wie bei der Ausgabe der „Betrachtungen“, berücksichtigt sind. Von den 70 Anselm zugeschriebenen Gebeten sind 8 unzweifelhaft echte, und 25 weitere, zum Teil nicht feststellbarer Herkunft, aufgenommen worden.

»Kant, Immanuel, **Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.** Nach der Handschrift herausgegeben und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Gerhard Lehmann. [Der Philosophischen Bibliothek Band 39b]. Leipzig, F. Meiner, 1927 (VIII, 83 S. 8°). M. 2.50.« — Nachdem O. Bueck 1922 in der Cassirserschen Kantausgabe zum ersten Male aus der Rostocker Hs den vollständigen Text der „Ersten Einleitung in die Urteilskraft“ geboten hat, hat nunmehr G. Lehmann eine neue sorgfältige Ausgabe veranstaltet, in der im besonderen Rücksicht genommen ist auf die von Kants Hand stammenden Zusätze der seinem Freunde J. S. Beck übergebenen Abschrift.

Die durch lange Jahre erprobten »**Institutiones Morales Alphonsianae**« des Redemptoristen Cl. Marc (erste Auflage 1885), die von seinem Ordensbruder Fr. X. Gestermann, dem bedeutendsten Fortführer dieses moraltheologischen Lehrbuches, mitgezeichnet werden, hat nunmehr P. J. B. Rauss (von derselben Kongregation), der durch ein kirchenrechtliches Lehrbuch der wissenschaftlichen Welt bereits bekannt ist (vgl. Theol. Revue 1926, 64), in 18. Auflage neu herausgegeben (Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1927–1928. 2 Bde. [XXIV, 878 u. 901 S. gr. 8°] 80 Frcs.). — Von »J. Mausbach, **Katholische Moraltheologie**«, Münster i. W., Aschendorff, ist der 1. Band (Allg. Moraltheologie) in der 5. und 6. Auflage erschienen (VII, 264 S. 8°) [M. 5,40]. Einer Empfehlung bedarf dieses Werk nicht mehr.

»Muszyński, Franz, **Unsere Leidenschaften.** Zweite Auflage, verbessert und erheblich erweitert. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1926 (XXIII, 504 S. 8°). Geb. M. 5.00.« — Der Untertitel des Buches „Der Mensch in seinen inneren Kämpfen, Siegen und Niederlagen“, auch das „unsere“ im Haupttitel scheint auf eine moralische Untersuchung hinzudeuten, die Fülle der Zitate einem erbaulichen Zweck dienen zu sollen, laut Vorwort (S. XIII) suchte der Verfasser oder war versucht, die Schrift „etwa im Stile Papinis von Grund aus neu zu schreiben“, aber den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit will er damit nicht preisgeben, so wenig auch die bisweilen sehr temperamentvolle Art in dieser Richtung zu liegen scheint. M. schließt sich an Aristoteles und Thomas v. Aquin an und sagt S. 178: „In der Lehre von den Leidenschaften hat Thomas den Höhepunkt erreicht, über den es kaum einem Sterblichen gelingen dürfte hinauszukommen“, verlangt aber im Vorwort (S. IX), daß man feststelle, ob und inwieweit er selbst „das Wesen und Unwesen der Leidenschaften über den Punkt hinausgeführt habe, bis zu dem sie bisher behandelt worden sind“. Der Verf. nimmt den Begriff Leidenschaft nicht bloß im üblen, sondern auch im guten Sinn und erblickt einen Unterschied zwischen den Leidenschaften und den Affekten im guten Sinn darin, daß diese nur ein geläutertes oder gefestigtes Urteil bewirken, während jene ins Streben übergehen (S. 411). Zum Schluß werden die Leidenschaften von den Lasten geschieden: jene „knüpfen sich an die Macht der Begierde, die Lasten an die Macht des Geistes“ (S. 500). Den Zorn nennt M. sowohl unter den 11 Leidenschaften als auch unter den 7 Lasten, ferner unter den Affekten (S. 400), endlich als Natursache oder Natursache (S. 485). Freude, Mut und Furcht sind als Leiden-

schaften betrachtet (vgl. S. 176), später (S. 386) als Affekte. Noch verwickelter wird die Sache dort, wo der Verf. den Begriff der Gemütsbewegungen erörtert und sie als hin und her wogende Gedankenkomplexe oder Gedankenvorgänge betrachtet (S. 431 f.). Hier wäre die Frage zu stellen, ob etwa Freude, Mut, Furcht und Zorn auch noch zu den Gemütsbewegungen zu rechnen sind.

G. Grunwald.

»Heimbucher, Dr. Max, Prälat, **Der falsche Mystiker Jakob Lorber und die „Neu-Salems-Schriften“**. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1928 (64 S. kl. 8^o). M. 1,60.« — Der um die Bekämpfung der neuzeitlichen Sekten und falschen Mystiker verdiente Verfasser wendet sich in diesem Schriftchen der „Offenbarungs“tätigkeit des „steiermärkischen Gotteskünders“ Jakob Lorber († 1864) und der auf ihn zurückgehenden Bewegung zu, die in dem „Neu-Salems-Verlag“ zu Bietigheim (Württ.) ihre literarische, in allen Formen der Publikation sehr rührige Zentralstelle hat. Im Schlußkapitel „Wie sind Lorbers „Offenbarungen“ zu werten?“ schließt der Verf. eine Reihe von Einzeldarlegungen mit den Worten: „Man braucht wahrlich kein Gelehrter zu sein, sondern nur — den Katechismus gelernt haben, um ihre Unrichtigkeit und Unmöglichkeit einzusehen“ (S. 64). Er findet die Lösung des Rätsels, daß „auch dieser falsche Prophet Gläubige und Anhänger gefunden hat“, darin, daß „die vielen Stellen über die Liebe, über die Liebe zu Gott und dem Nächsten, viele geblendet haben, so daß sie unter den scheinbar so ansprechenden Sittenlehren die falschen Glaubenslehren Lorbers übersehen haben. — Von dem gleichen Verfasser liegt das Büchlein »Was sind die „Ernsten Bibelforscher“ für Leute?“ (ebd. 1927, 85 S. kl. 8^o; M. 1,50) in 3. Auflage vor.

Die „Zeitschrift für Missionswissenschaft“, die durch 17 Jahre hindurch der literarische Mittelpunkt der von ihrem Gründer in den akademischen Lehrbetrieb eingeführten katholischen Wissenschaft von der Mission gewesen ist, hat mit dem 18. Jahrgang (1928) in Titel und Inhalt eine Erweiterung erfahren. Sie nennt sich von jetzt an »**Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft**«. Für die religionswissenschaftlichen Beiträge übernimmt Prof. Steffes-Münster die Redaktion, während die missionswissenschaftliche Seite bei Prof. Schmidlin verbleibt, der wie bisher als Herausgeber zeichnet. In dem einführenden Aufsatz des 1. Heftes wird von J. Schmidlin das Verhältnis der beiden Wissenschaften zueinander behandelt, und dieses Thema wird auch in dem Beitrag von J. P. Steffes „Geschichte, Stand und Aufgaben der allgemeinen Religionswissenschaft“ in entsprechender Weise berührt. Der allgemeinen Tendenz der Wissenschaft zur Spezialisierung und damit zu einer gewissen Isolierung entspricht freilich diese Erweiterung einer ausgesprochenen Spezialzeitschrift nicht. Auf der anderen Seite wäre m. E. bei der Allgemeinen Religionswissenschaft des Stoffes für eine eigene Zeitschrift schon übergenug. Da aber der Versuch der Verbindung gemacht ist, hoffen wir, daß die Zeitschrift ihrem alten Rufe treu in der erweiterten Gestalt ihren größeren Aufgaben in vollem Maße gerecht wird.

Die Abtei Gräzau in Schlesien als Rechtsnachfolgerin des literarischen Nachlasses des mitten in der Arbeit für die Lebendigmachung der liturgischen Schätze der Kirche verstorbenen (1926) Erzpriesters Dr. **Stephan** gibt in neuer Bearbeitung sein 1897 erstmalig erschienenes Buch „Der Kirche Totenklage um ihren Herrn“ unter dem bezeichnenderen Titel »**Karwochenbuch für das Volk**« heraus (935. bis 940. Tausend) (Verlag für Liturgik Gräzau, 1928, 200 S. kl. 8^o. Kart. M. 1; bei Bezug von 25 Exemplaren M. 0,85). — Dieselbe Abtei legt jetzt im Verlage F. Pustet, Regensburg, den 2. (Schluß-)Band des von dem gleichen Verfasser hergestellten Werkes »**Das kirchliche Stundengebet oder Das römische Brevier**. Übersetzt und erklärt von Erzpriester **Stephan**, Dr. theol. et phil.« vor. Der erste Band (LXXII, 992, [160] S. kl. 8^o) erschien 1926, der zweite Band (X, 1300, [207] S. kl. 8^o) Ende 1927. Als „Anhang“ wird beigegeben »**Das Totenoffizium oder Das Stundengebet für die Verstorbenen und Die Litanei von allen Heiligen nebst dem kirchlichen Tischgebet** (52 S. kl. 8^o. Kart. M. 0,50).« — Das Gesamtwerk kostet in sehr geschmackvollem Ganzleinenband mit Rotschnitt M. 43,50. Über Einzelheiten der Ausgabe, was die einleitenden Bemerkungen, die verbindenden Erklärungen, die Übersetzungen angeht, zu rechten, würde die Größe des von einem Einzelnen mit innerer Anteilnahme und tiefem Verständnis Geleisteten verkennen. So

bleibt nur übrig, dem Verlag sowohl wie dem verewigten Verfasser zu wünschen, daß ihre Erwartungen, die sie mit diesem Werk für religiös interessierte Laien verbunden haben, in Erfüllung gehen.

Bücher- und Zeitschriftenschau.¹⁾

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Steffes, J. P., Geschichte, Stand u. Aufgaben der allg. Religionswissenschaft (ZMissWiss 1, 4—20).
Grandmaison, L. de, La religion personnelle. P., Gabalda (220 16^o).
Weckesser, A., Die parapsychologische Forschung u. ihre Bedeutung für Religion u. Religionswissenschaft. Karlsruhe, Graff (47). M 1,50.
Clemen, C., Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie u. Religionsgeschichte. Lpz., Akad. Verlag (III, 128). M 5,80.
Schjelderup, K., Die Askese. Eine religionspsycholog. Untersuchung. Berl., de Gruyter (VI, 249). M 11,50.
Anwander, A., Das Schicksal. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung (ThGl 1, 86—95).
Althaus, P., u. a., Die Weltreligionen u. das Christentum. Vom gegenwärt. Stand ihrer Auseinandersetzung. Mchn., Kaiser (III, 98). M 4,50.
Engelmann, H., Das chinesische Eherecht II (ZVerglRechtswiss 43, 3, 321—416).
Abegg, E., Der Messiasglaube in Indien u. Iran. Mit 8 Taf. Berl., de Gruyter (VII, 286). M 22.
Hartmann, R., Die Krisis des Islam. Lpz., Hinrichs (37). M 1,50.
Zapf, M., Der Gott *Alōn* in der hellenist. Theologie (ArchRel Wiss 1927, 3/4, 225—44).
Boudriot, W., Die algermanische Religion in der amtlichen kirchl. Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrh. Bonn, Röhrscheid (VIII, 79). M 6,50.

Biblische Theologie.

- Heimbucher, M., Was mir ein „Ernster Bibelforscher“ schrieb (ThGl 1, 74—86).
Ikoss, S. L., The Arabic Commentary of 'Ali Ben Suleimān the Karaite on the Genesis (JewishQuR Jan., 267—314).
Humbert, P., Le génie d'Israël (RHistPhilRel 1927, 6, 493—515).
Klausner, J., The Messianic Idea of Israel from the Earliest Time to the Compilation of the Mishnah. 2d enl. and rev. ed. Jerusalem, 1927.
Nicolosky, N. M., Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels (ZAlttestWiss 1927, 3, 171—90; 4, 241—53).
Mahler, E., Eine babylonisch-jüdische Parallele (der „kleine Versöhnungstag“) (OrLztg 3, 171—76).
Lewy, J., Sanherib u. Hizkia (Ebd. 150—63).
Sperber, A., Zur Sprache des Prophetentargums (ZAlttestWiss 1927, 4, 267—87).
Caspari, W., Kultpsalm 50 (Ebd. 254—66).
Humbert, P., „Magna est veritas et praevalet“ (3 Esra 4, 35) (OrLztg 3, 148—50).
Lumini, L., L'eredità messianica all' epoca di Gesù (Scuola Catt genn., 3—22).
Hertling, L., Das literar. Portrait in den Evangelien als Echtheitskriterium (ZKathTh 1, 40—52).
Bartmann, B., Der Felsenbau Jesu. Matth 16, 18 in der neuesten Literatur der Gegner (ThGl 1, 1—17).
Engel, J., Die Parabel vom verlorenen Schaf bei Lukas u. Matthäus (Ebd. 95—101).
Bachmann, Ph., Der neuest. Ausblick in die Endgeschichte u. seine Bedeutung für die Gegenwart (Schluß) (NKirchlZ 2, 85—109).
Bultmann, R., Die Eschatologie des Johannesevangeliums (ZwZeiten 1, 4—22).
Bertram, G., Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive (RHistPhilRel 1927, 6, 516—40).
De Zwaan, J., Le „Rythme logique“ dans l'épître aux Ephésiens (Ebd. 554—65).

¹⁾ Die Schriften, bei denen keine Jahresbezeichnung angegeben ist, gehören dem laufenden Jahre an.

- Barth, K., Erklärung des Philipperbriefes. Mchn., Kaiser (III, 126). M 3,50.
 Parisi, G., La prima dimora di S. Paolo in Roma. Alba, Soc. di S. Paolo (XX, 147 160). L 6.
 Zeitlin, S., The Christ Passage in Josephus (JewishQuR Jan., 231—56).
 Dalman, G., Arbeit u. Sitte in Palästina. Bd. 1, Hälfte 1: Herbst u. Winter. Güt., Bertelsmann (XIV, 279 mit 37 Abb.). M 12,50.

Historische Theologie.

- Mélanges Grandmaison (RechScRelig 18, 1/2): Cabrol, F., La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles (9—30). Batiffol, P., „*Princeps apostolorum*“ (31—59). Labriolle, P. de, „*Paroecia*“ (60—72). Zeiller, J., Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain (73—86). Rousselot, P., La grâce d'après s. Jean et d'après s. Paul (87—104). Lemonnyer, A., L'onction de Béthanie (105—17). Ghellinck, J. de, L'histoire du Symbole des Apôtres (118—25). Bardy, G., Origène et la magie (126—42). Cerfaux, L., Le vrai Prophète des Clémentines (143—63). Delehay, H., Un exemplaire de la Lettre tombée du ciel (164—69). Peeters, P., La vie de Rabboula, évêque d'Edesse (170—204). Baudin, E., A propos de la critique pascalienne de la casuistique (205—23). Cavallera, F., L'autobiographie de Jeanne des Anges (224—35). Charles, P., Hônen et le salut par la foi chez les Mahayanistes (236—52). La Taille, M. de, Actuation créée par acte incréé (253—68). Guibert, J. de, Une définition théologique des grâces mystiques (269—80).
 Harnack, A. v., *Christus praesens—Vicarius Christi*. Eine kirchengeschichtl. Skizze. Berl., Verlag d. Akad. d. Wiss. (415—46 40). M 2.
 Dölger, F. J., *Ixθyς*. Bd. 1, 2., durch neue Funde vm. Aufl. Mstr., Aschendorff (IX, 21, XX, 473 mit Abbild. 40). M 22.
 — Bd. 4. Tafeln. Ebd. 1927 (XXIV, Taf. 105—293 40). M 28.
 Jacoby, A., Der angebl. Eselskult der Juden u. Christen (ArchRelWiss 1927, 3/4, 265—82).
 Schaefer, H. H., Zur Mandäerfrage (OrLitzg 3, 163—71).
 Lagrange, M.-J., La Gnose mandéenne et la tradition évangélique (*suite*) (RBibl 1927, 4, 481—515; 1928, 1, 5—36).
 La Piana, G., Foreign Groups in Rome during the fifth Centuries of the Empire (HarvardThR 1927, 4, 183—403).
 Lanzoni, F., Le diocesi d'Italia delle origini al anno 604. [Studi e Testi 35]. Ed. 2. Roma, Bibl. Vaticana, 1927 (1124). L 125.
 Zeiller, J., Les premiers siècles chrétiens en Thrace, en Macédoine, en Grèce et à Constantinople (Byzantion III, 1927, 215—31).
 Cayre, F., Précis de patrologie. T. I. Tournai, Desclée, 1927 (XXIII, 740). Fr 15.
 Lebreton, J., La théologie de la Trinité d'après s. Ignace d'Antioche (RechScRelig 1927, 2, 97—126; 5, 393—419).
 Draguet, R., A propos du Marcion de M. v. Harnack (RHist Eccl 1927, 3, 537—50).
 Baur, Chr., Der Weg der christl. Vollkommenheit nach der Lehre des h. Joh. Chrysostomus (ThGl 1, 26—41).
 Rivière, J., Le dogme de la rédemption chez s. Augustin (R ScRelig 1927, 3, 429—51; 4, 600—40).
 Martin, A. v., Petrarca u. Augustin (ArchKulturgesch 18, 1, 1927, 57—96).
 Bludau, A., Die Pilgerreise der Aetheria. Pad., Schöningh, 1927 (VII, 294). M 20.
 Grumel, V., Recherches sur l'histoire du monothélisme I (Echosd'Or janv., 6—16).
 Albers, P., Cassians Einfluß auf die Regel des h. Benedikt (StudMittBenedOrd 1, 12—22).
 Fink, W., u. Hanser, L., Benediktinische Geschichte? (Ebd. 1—11).
 Danzer, B., St. Benedikts Regel als Erziehungsnorm für Missionare (ZMissWiss 1, 20—34).
 Leonardi, J., Agobard v. Lyon u. seine politische Publizistik. Münst. phil. Diss. Wien, 1927 (61).
 Strecker, K., Die Apokalypse des Golias. Hrsg. Rom, Regenberg (39). M 2.
 Brackmann, A., Heinrich IV als Politiker beim Ausbruch des Investiturstreites. Berl., Verlag d. Akad. d. Wiss. (393—411 40). M 2.
 Krollmann, C., Das Religionswesen der alten Preußen (Alt-preußForsch 1927, 2, 5—19).
 Blanke, F., Die Missionsmethode des Bischofs Christian v. Preußen (Ebd. 20—42).
 Tellenbach, G., Die bischöflich passauischen Eigenklöster u. ihre Vogteien. Berl., Ebering (XI, 224). M 9.
 Pöschl, A., Die Regalien der mittelalt. Kirchen. Graz, Leuschner (120 40). M 7.
 Arendt, P., Urkunden u. Akten zur Geschichte der kath. Kirchen u. Hospitäler in Allenstein. Hrsg. Allenstein, Danehl in Komm., 1927 (XXVI, 340 mit 10 Taf.). M 6.
 Mathis, B., Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Pad., Schöningh (XVI, 179). M 6.
 Landgraf, A., Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre (ZKathTh 1, 53—64).
 Post, L. M., Die kath. Wahrheit auf Grundlage der Summa des h. Thomas. Tl. 1. 2. u. 3. vb. Aufl. Mstr., Aschendorff (X, 239). M 3.
 Spettmann, H., Pechams „Kommentar zum 4. Buche der Sentenzen“ (ZKathTh 1, 64—74).
 Talija, U., L'argomento di Ruggerio Bacone contro l'infinità della materia (ScuolaCatt genn., 23—33).
 de Man, D., Meister Eckehart in Weester Handschriften (NedArchKerkGesch 1927, 4, 281—88).
 Perrat, Ch., Raymond de Pils, nonce de Clément V en Orient (MélArchHist 1927, 1/5, 35—90).
 Mollat, G., Miscellanea Avenionensis (Ebd. 1—10).
 Mariani, U., Scrittori politici agostiniani del sec. XIV. Firenze, Libr. ed. fior. (XVI, 280 160). L 12.
 Podlaha, A., Libri erectionum archidieocesis Pragensis saec. XIV. et XV. Liber 6. Fasc. 9. Prag, Taussig in Komm., 1927 (XXXI, 345—463 m. Abb. 40). Für d. vollst. Bd. M 16.
 Lesellier, J., Les méfaits du cérémoniaire Jean Burchard (MélArchHist 1927, 1/5, 11—34).
 Hofmeister, Ph., Die Verfassung der ehemaligen böhmischen Benediktinerkongregation (StudMittBenedOrd 1, 23—48).
 Noack, F., Kardinal Friedrich v. Hessen, Großprior in Heiterstheim (ZGeschOberrh 41, 3, 341—86).
 Hanser, L., Der Primat des Abtes von Montekassino (StudMittBenedOrd 1, 93—97).
 Smith, P., A Key to the Colloquies of Erasmus. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1927 (VI, 62). \$ 1,50.
 Fricke, O., Die Christologie des Johannes Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl u. der Rechtfertigung. Mchn., Kaiser, 1927 (XII, 271). M 9,20.
 Bakhuizen van den Brink, J. N., Herman Herbers te Bocholt (NedArchKerkGesch 1927, 4, 261—74).
 Naber, Johanna W. A., Vrouwenleven in Prae-Reformatietijd bezegeld door den Marteldood van Wendelmoet Claesdochter. s'Gravenhage, Nijhoff, 1927 (VIII, 108). Fl 1,60.
 Van Sleet, J. C., Wendelmoet Claesdochter van Monnikendam, 20. Nov. 1527. Ebd. (IV, 36). Fl 1.
 Reu, J. M., Quellen zur Geschichte des kirchl. Unterrichts in der evang. Kirche Deutschlands zwischen 1530 u. 1600. Eingel., hrsg. u. zusammenfassend dargestellt. Tl. I, 3. Ost-, nord- u. westdeutsche Katechismen. Abt. 1. Historisch-bibliograph. Einleitung. Hälfte 1. Güt., Bertelsmann, 1927 (VIII, 503). M 24.
 Baruzzi, J., Un moment de la lutte contre le protestantisme et l'illuminatisme en Espagne au XVI^e s. (RHistPhilRel 1927, 6, 541—53).
 Kneller, C. A., Die Geschichte der Jesuiten unter Sixtus V (ZKathTh 1, 74—79).
 Gundlach, G., Zur Soziologie der kath. Ideenwelt u. des Jesuitenordens. Frbg., Herder, 1927 (120). M 4,50.
 Roz, F., De erroribus Nestorianorum qui in hac India orientali versantur. Inédit latin-syriaque de la fin de 1586 ou du début de 1587, retrouvé par le P. Castets, annoté par Irénée Hausherr. Rom, Pont. Inst. orient. stud. (40). M 1,50.
 Pascher, J., Die plastische Kraft im relig. Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres. Würzb., Becker (XII, 76). M 2,40.
 Huperz, G., Die Anfänge katholisch-politischer Vereinsbildung in Westfalen. Münst. phil. Diss. 1927 (124).
 Rinieri, I., Se Vincenzo Gioberti fu settario (CivCatt febr. 18, 303—17).
 Padovani, U. A., Vincenzo Gioberti ed il Cattolicesimo. Milano, „Vita e Pensiero“ (518). L 35.
 Leiber, R., Konnersreuth. Tatsachen u. Grundsätze. Frbg., Herder, 1927 (46). M 0,80.

Malvy, A., et Viller, M., La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. Texte latin inédit. Roma, Pont. Ist. Orientale, 1927 (CXXXI, 223).

Systematische Theologie.

- Killermann, S., Das Buch der Natur. Entwurf einer kosmog. Theodicee nach Fr. Lorinsers Grundlage. Hrsg. Bd. 1. Handmann, Allg. Gesetze der Natur. Rgsb., Verlagsanstalt (40).
 Behringer, K., Die Entstehung des ursprünglichen Lebens bei Dr. Joh. Müller-Elmau. Güt., Bertelsmann (X, 172). M 5,80.
 Thomsen, H., Tod u. neue Geburt. Die Wiederverkörperung bei Schopenhauer u. in einer Philosophie des Lebens. Erfurt, Stenger (191). M 6.
 Steiner, R., Anthroposophie. Eine Einführung in die anthroposoph. Weltanschauung. Dornach (Schweiz), Philos.-Anthroposoph. Verlag, 1927 (183). M 5,50.
 Asmussen, H., Über lutherische Lehre (ZwZeiten 1, 22—45).
 Fern, V., The Crisis in American Lutheran Theology. NY., Century Co., 1927 (XIII, 409). § 3.
 Odenwald, Th., Protestantische Theologie. Überblick u. Einführung. [Sammlung Göschen. 983]. Berlin, de Gruyter (136). M 1,50.
 Vollrath, W., Theologie der Gegenwart in Großbritannien. Güt., Bertelsmann (XVI, 334). M 12.
 Wiercinski, F., Russische Theologie u. Dogmenentwicklung (StimmZeit 58, 5, 335—49).
 Bornhausen, K., Die Offenbarung. Über die Verbindung von Gott u. Mensch in d. Zeit. Lpz., Quelle & Meyer (XVI, 284). M 10.
 Barth, K., Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christl. Dogmatik. Mchn., Kaiser, 1927 (XV, 473). M 12.
 Thurneysen, E., Das Wort Gottes u. die Kirche. Ebd. 1927 (IV, 231). M 5,50.
 Lütgert, W., Reich Gottes u. Weltgeschichte. Güt., Bertelsmann (VIII, 252). M 8.
 Straub, A., Unbeachtete Kundgebungen *ex cathedra* (ZKathTh 1, 79—84).
 Jugie, M., La doctrine du caractère sacramentel dans l'Eglise gréco-russe (Echos d'Or janv., 17—53).
 Browe, P., Die eucharist. Spisewunder des Mittelalters (ThGl 1, 18—26).
 Schiltz, E., La résurrection des corps devant la raison (Nouv RTh 4, 273—85; 5, 339—60).
 Resink, A. J., Religiöse Ethik (Eiche 1, 46—63).
 Oepke, A., Karl Barth u. die Mystik. Lpz., Dörfeling & F. (92). M 3,50.
 Lebreton, J., La nuit obscure, d'après s. Jean de la Croix (RAscMyst janv., 3—24).
 Gaétan du S. Nom de Marie, S. Paul de la Croix directeur des âmes (Ebd. 25—54).
 Cavallera, F., Ascétisme et prière à propos d'une prétendue crise (Ebd. 54—90).

Praktische Theologie.

- Il Papa nel pensiero degli scrittori religiosi e politici. 2 vol. Roma, „Civiltà Catt.“ (288; 316 160). L 20.
 Claar, M., Die Lösung der römischen Frage (ZPolitik 17, 6, 481—99).
 P. Matthaeus Conte a Corronata, Institutiones iuris canonici. Vol. 1. Torino, Marietti (VIII, 954). L 50.
 Piccinino, G., La libera collazione nei benefici ecclesiastici di diritto patronale. Genova, tip. elzeviriana (104).
 Creusen, J., L'effet juridique des consultations (NouvRTh 2, 100—16).
 Knor, J., Der Fall Wittig in römischem Lichte (ThPraktQu 1, 97—103).
 Un grand début catholique et français. Témoignages sur l'„Action catholique“. P., Bloud, 1927 (248).
 Heimbucher, M., Jakob Lorber u. die Lorber-Schriften (ThPraktQu 1, 27—37).
 Hubben, W., Pietismus u. Quäkertum (Eiche, 1, 37—45).
 Hofmann, G., Patmos u. Rom. Darstellung der Beziehungen zwischen dem griech. Johanneskloster u. der röm. Kirche nach ungedruckten Quellschriften. Rom, Pont. Inst. orient. stud. (57). M 1,75.
 Zankow, St., Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen u. seine gegenwärt. Gestalt. Berl., Fische-Verlag (148). M 6.

- Wehrung, G., Protestantischer Geist. Güt., Bertelsmann (149). M 2,80.
 Laun, J. F., Die Konferenz von Lausanne. Berichte, Ergebnisse, Aufgaben. Gotha, Klotz (IX, 75). M 2,40.
 Menzinger, Religiöse Strömungen im Geistesleben Dänemarks (StimmZeit 58, 5, 321—34).
 Schurhammer, G., u. E. A. Voretzsch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu u. Franz Xavers 1539—1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie der Franziskaner u. Jesuitenmission auf Ceylon, im Urtext hrsg. u. erklärt. Bd. 1. 2. Lpz., Verlag d. Asia major (XXXIII, 727). M 50.
 Biermann, B. M., Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China. Mstr., Aschendorff, 1927 (XXII, 239). M 9,90.
 Lumen caecis. Festschrift zum silbernen Abts-Jubiläum des Hochw. Herrn Norbert Weber, Erzabtes von St. Ottilien. St. Ottilien, Missionsverlag (VII, 349 m. Abb.). M 9.
 Ohm, Th., Bemerkungen zum Kirchenbau im fernen Osten (ZMissWiss 1, 57—61).
 Schmidlin, Zur „Indianisation“ der indischen Kirche (Ebd. 61—63).
 Heuvers, H., Die kath. Kirche in Japan (StimmZeit 58, 5, 360—68).
 Hartenstein, K., Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen? (ZwZeiten 1, 59—83).
 Piccioli, G., Manuale di Teologia pastorale. Firenze, Libr. ed. fior. (368). L 11.
 Beeking, J., Caritas u. Jugendamt. 2. Aufl. Frbg., Caritasverlag (40 160). M 0,50.
 Fischer, Z., Die sozialdemokrat. Kinderbewegung (ThPraktQu 1, 78—97).
 Erbarmen, G., Mode und Sünde. Ravensburg, Dorn (36). M 0,50.
 Schreiner, G., Comes catecheticus. Literar. Wegweiser für Katecheten u. Katechetiker. Mchn., Kösel (126). M 2,70.
 Strahberger, L., Beim Meister. Ausgeführte Katechesen für die Berufsfortbildungsschule. Bd. 1. Donauwörth, Auer (176). M 4.
 Mohler, L., Kirchengeschichte für die Oberstufe höherer Lehranstalten. 3. vb. Aufl. Bonn, Hanstein (203). M 3,50.
 Schulte, Chr., Was tut unserer heutigen Predigt not? (ThGl 1, 53—71).
 Simlinger, R., Gesammelte Predigten. Bd. 3. Fastenpredigten, hrsg. von F. Arnberger u. F. Rauscher. S. Pölten, Vereinsbuchh. (67). Sch 2,90.
 Obendorfer, A., Christi Nachfolge auf dem königl. Wege des h. Kreuzes. 7 Fastenpredigten. Rgsb., Pustet (64). M 2.
 —, Blutrosen am Leidenswege Jesu. 7 Fastenpredigten. 2. Aufl. Ebd. (69). M 1,75.
 Gmelch, J., Passionsbilder im Lichte der Gegenwart. Fastenpredigten. Rottenburg, Bader (120). M 2,50.
 Restle, C., Das große Geheimnis. Fastenpredigten über die Ehe. Ebd. (80). M 1,60.
 Fruntke, W., Ausblicke nach Golgotha in unserer Zeit. Fastenpredigten. Breslau, Goerlich (VIII, 77). M 1,50.
 Schuster, I., Liber sacramentorum. Vol. IX. Torino, Marietti (220). L 8,50.
 Volk, P., Zur Geschichte des Bursfelder Breviers (StudMittBened Ord 1, 49—92).

Christliche Kunst.

- Whitehead, Ph. B., The Church of S. Anastasia in Rome (AmerJArch 1927, 4, 405—20).
 Malickij, N., Remarques sur la date des mosaïques de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople (Byzantion III, 1927, 123—51).
 Capone, A., Il Duomo di Salerno. I. Parte storica. Salerno, Di Giacomo, 1927 (326). L 10.
 Longhurst, Margaret H., and Morey, Ch. R., The Covers of the Lorsch Gospels (Speculum Jan., 64—74 mit Tafeln).
 Dannenberg, H., Ein altheutes Gnadensbild in St. Emmeram in Regensburg (RepKunstwiss 1927, 6, 258—67).
 Clemen, O., Zwölf Bilder aus Dürers „Kleiner Passion“. Mit Einleitung. Zwickau, Herrmann (18). M 0,90.
 Heyne, Hildegard, Albrecht Dürers sämtliche Kupferstiche. In Größe der Originale hrsg. Lpz., Hendel (VII Text, 108 Taf., 108 Erkl.). M 40.
 Lux, H. J., Dürer als Künstler u. Mensch. Nürnberg, Katholische Bücherstube (55 mit Abb.). M 1.

Im April wird erscheinen:

Dem unbekannten Gotte

von Pfarrer A. Kinscher.

256 Seiten 8^o in Ganzleinen gebunden 5.— Mk.

Ein Loblied auf den Heiligen Geist in 40 Kapiteln. Zweierlei macht das Buch besonders wertvoll: 1. behandelt es die schweren dogmatischen Fragen leicht faßlich, oft im Plauderton, gewürzt mit vielen Beispielen aus der Seelsorgspraxis. 2. zeigt es die überragende Bedeutung des Heiligen Geistes fürs praktische Leben des Katholiken, wobei es eine gesunde Aszese verrät. Nicht nur dem Laien, auch dem Priester wird das Buch Freude u. reichen Gewinn bringen.

Lebensbilder schlesischer Priester

14 Biographien aus der Zeit von 1790—1900

Herausg. von Archivdirektor geistl. Rat Prof. Dr. Nowak.

Ca. 350 Seiten, groß 8^o. Ganzlwd. gbd. 12.—, br. 9.— Mk.

Weit über Schlesiens Grenzen hinaus werden diese Lebensbilder Interessenten finden bei Priestern und Laien. Flüssig geschrieben bilden sie ein Stück Kulturgeschichte insbesondere der Ostdeutschlands. Lebensbilder von ungeheurer Kraft, ein Weckruf für die heutige Zeit.

Otto Borgmeyer, Buchhandlung, Breslau X.

Für die Bibliothek des Priesters

Nichts suchend als Gott

Aufruf zum priesterl. Innenleben von P. Athanasius Bierbaum O. F. M. 3. Auflage. Oktav. 105 Seiten. In Leinen gebunden Mk. 2.—.

Exerzitien nach dem hl. Bonaventura

Von P. Wendelin Meyer O. F. M. Oktav. 90 Seiten. Geb. Mk. 1,50.

Das Büchlein von den göttlichen Wohltaten

Von Bruder Helwich, Lektor der Minderbrüder zu Magdeburg, † 1252, eingeleitet und übertragen von P. Wendelin Meyer O. F. M. Oktav. 75 Seiten. 2 Abbildungen. Pp. Mk. 1,50.

Seelsorger und Exerzitien

Vierteljahrsschrift für die Exerzitienarbeit des Seelsorgsklerus. 4 Hefte à 32 Seiten, jährlich 1,50 Mk. 4. Jahrgang. Probenummer gratis.

Die Passionsminne im Franziskanerorden

Von Dr. F. Imle. Oktav. 96 Seiten. 1 Bild. Gebunden Mk. 3,30.

Zur Massenverbreitung!

Jesus, mein alles! Und alles für Jesus!

Ein Büchlein für solche, die den Heiland lieben lernen wollen in der Tat und Wahrheit.

Von P. Elpidius, Franziskanermissionar.

11.—20. Tausend. 48^o. 72 Seiten. Geheftet 30 Pfg.

Gehst du auch an Werktagen zur hl. Messe

Eine Einladung an alle katholischen Christen von einem Franziskanerpater.

Zur Massenverbreitung von der Franziskus-Druckerei in Werl direkt bezogen kosten das Stück 30 Pfg., 50 Stück 12,50, 100 Stück 22,50, 1000 Stück 200 Mk.

Franziskus-Druckerei, Werl i. Westf.

Das einzige Blatt seiner Art
in deutscher Sprache ist die

ZEITSCHRIFT FÜR ASZESE UND MYSTIK

Herausgegeben von Priestern
der Gesellschaft Jesu

Jährlich 4 Hefte (jedes Heft mindestens
100 Seiten stark). Jahresbezugs-
preis S 10.—, RM 6.—. Der
Bezugspreis kann auch
halbjährl. entrichtet
werden.

Der „Zeitschrift für Aszese und Mystik“
widme ich gern bischöflichen Gruß und
wünsche für ihre Aufgabe, wahre Frömmig-
keit zu vertiefen, reichen Erfolg.

Bischof Dr. Sigismund Waitz, Feldkirch.

In einer Zeit, in der selbst in katholischen
Kreisen über Aszese und Mystik zum Teil
recht verworrene und von der christlichen
Philosophie und katholischen Dogmatik ab-
irrende Auffassungen vertreten werden, ist
das Erscheinen einer „Zeitschrift für Aszese
und Mystik“ ein Zeitbedürfnis und eine
katholische Tat.

Bischof Dr. Schreiber, Meißen.

Die Zeitschrift ist durch alle Buchhandlungen zu
beziehen oder direkt bei der

Zeitschriftenverwaltung Tyrolia
Innsbruck, Maximilianstraße 9

Den dieser Nummer beiliegenden Prospekt
d. Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung
über

P. TIMOTHEUS SCHÄFER O. M. Cap.

De religiosis

ad Normam Codicis Iuris Canonici
empfehlen wir Ihrer Beachtung.

Kürzlich erschien in der Sammlung

DEUTSCHTUM UND AUSLAND

(Schriftenreihe der Forschungsstelle für Auslands-
deutschtum und Auslandkunde e. V., Münster i. W.)

herausgegeben von

Professor Dr. GEORG SCHREIBER

Heft 11

CHINA UND DEUTSCHLAND

von

Dr. OTTO FISCHER

VIII und 110 S. M. 3.—, geb. M. 3.90

Fischer gibt im vorliegenden Band eine reichhaltige Fülle von Eindrücken wieder, die er bei längerem Forschungsaufenthalt im Land der Mitte gesammelt hat. Gesammelt nicht nur offenen Auges, sondern mit liebevollster Anteilnahme an dem Sein und Werden der großen Nation. In tiefeschürfendem Nachdenken geht er der Problematik des fünf Jahrtausend alten Reiches nach, hebt als Basis für alles Geschehen des Heute und Morgen die uralte Kultur des Landes heraus, „die in den Herzen seiner Millionen noch heute lebenskräftig und ungebrochen ist“, und überschaut dann in anregender Geschlossenheit die Gegebenheiten und Entwicklungsmöglichkeiten im neuen China.

Heft 12

FREMDE UND DEUTSCHE KULTURBETÄTIGUNG IN CHINA

von

Dr. F. W. MOHR

Mit einem Anhang: Die Tung-Chi-Universität in Woosung
von Dr. Max Linde

VIII und 104 S. M. 3.50, geb. 4.50

Was Fischer bereits mit kurzen Strichen trefflich skizziert hatte, Chinas uralte Kultur, ihre Aufnahme neuer Elemente in den letzten Jahrzehnten, das Geben und Nehmen, das gerade zwischen Deutschland und China in jener Zeit auf kulturellem Gebiet stattgefunden hat, das heute wieder stattfindet und noch viel nachhaltiger ausgestaltet werden muß, das führt Mohr, der Geschäftsführer des ostasiatischen Vereins, Hamburg-Bremen, hier in breitangelegtem Gemälde vor. Die innere Gemeinsamkeit des kulturellen Empfindens hier wie dort wird ja die beste Gewähr für den von beiden Seiten gewünschten kulturellen Austausch sein. Mohr gibt sehr beachtliche Vorschläge, die Linde, der Generalsekretär des Verbandes für den fernen Osten, am praktischen Beispiel der Tung-Chi-Universität ausführlich verdeutlicht.

Jede Buchhandlung liefert.

**ASCHENDORFFSCHE
VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER i. W.**

Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten hundert Jahren

auf Grund amtlichen Materials mit 26 Karten. Bearbeitet und herausgegeben vom Badischen Statistischen Landesamt. Mit einer dreifarbigigen Karte. Gebunden in Leinwand 10 Mk.

Der erste Teil gibt den Mitgliederstand der Kirchen, Religionsgemeinschaften und Freikirchen. Der zweite Teil enthält Tabellenwerk. Das Buch ist ein wertvoller Führer durch die Vielgestaltigkeit heutiger religiöser Anschauungen und Strömungen, besonders auch hinsichtlich des Freikirchen- und Sektenwesens, das bisher eine zusammenfassende amtliche Darstellung bei uns in Deutschland noch nicht gefunden hatte. Das Badische Statistische Landesamt hat sich als erstes für ein kleineres Gebiet zu einer derartigen aktuellen Veröffentlichung entschlossen.

Verlag Herder
Freiburg im Breisgau

DR. IOSEPHUS PEJŠKA C. SS. R.

Iuris canonici in Collegio Oboristensi professor

Ius canonicum religiosorum

Editio tertia post primam et alteram
privatim pro manuscripto impressas

gr. 8° / XVI und 366 Seiten

8.50 M.; in Leinw.

10 Mark

Der Stoff, der in den Rechtsbüchern nicht selten fehlt, wird hier fast vollständig geboten, einfach und klar, ohne überflüssige Worte. Die Darlegung ist sicher und begründet. Strittige, weniger praktische Fragen halten den Leser nicht auf. Aber nichts wurde stillschweigend übergangen, was für Religionen von Bedeutung ist. Den Gebrauch erleichtert die sorgsame Gliederung und das genaue Register. Das Buch wird Ordensleuten, speziell Ordensobern und Ordensleitern, Iushörern und ihren Professoren, den Ordinariaten und allen, die mit Ordensangelegenheiten zu schaffen haben, nützlich sein.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU