(Vom Professor Dr. Simon, Münster. 2 Ex.)

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 Struker**

Monatlich 1 Nummer — **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen** — Preis halbj. 6 RM

Anzeigen 0,20 RM die 5mal gesp. mm-Zeile — Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 11 — **1929** — **28. Jahrgang**

Cyprianische Untersuchungen:
Koch, Cyprianische Untersuchungen (Zellinger).
Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen (Grimme).
Ronzevalle, L'Alphabet du Sarcophage d'Ahīrām (Grimme).
Gunkel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (Engelkemper).
Ders., Einleitung in die Psalmen. 1. Hälfte (Engelkemper).
Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ (Dürr).
Junker, Prophet und Seher in Israel (Dürr).
Lemonnyer, Théologie du Nouveau Testament (Rohr).
Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Pieper).
Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, II. Bd. (Weyman).
Eichengrün, Gerbert (Silvester II) als Persönlichkeit (Altaner).
Lampen, B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes (Klug).
Spáčil, Doctrina theologiae Orientis separati de S. Eucharistia I—II (Bilz).
Van Hove, Prolegomena ad Codicem Juris Canonici (Sägmüller).
Schaeffer und Brode, Kirchenrecht (Bierbaum).
Wahrmund, Bilder aus dem Leben der christl. Kirche: Konkordate (Scharnagl).
Pesl, Kirche und Bodenreform. 2. Aufl. (Schilling).
Pinard de la Boullaye, Jesus et l'Histoire (Donders).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Cyprianische Untersuchungen

Zu den erfreulichsten und tiefgründigsten Studien, die die patristische Forschung deutscher Zunge aus der Nachkriegszeit buchen darf, gehört die Reihe längerer und kürzerer Abhandlungen über den Martyrerbischof von Karthago, die H. Koch unter obigem Kollektivtitel der gelehrten Welt vorlegt [1]. Eine bunte Folge von Themen, die religiöse und literarische Gestalt Cyprians nach allen Seiten und Tiefen beleuchtend, liegt in dem stattlichen Bande beschlossen. Echtheitsfragen, Fragen nach Abfassungszeit und Veranlassung einzelner Werke, das vielumstrittene cyprianische Bußproblem, die literarischen Beziehungen des Bischofs zu Vor- und Umwelt, das in den letzten dreißig Jahren mehrfach beackerte Feld der pseudocyprianischen Schriften beschäftigen K.s Feder. Und um diese Hauptthemen kreisen hier und dort in Form von „Anhängen" minutiöseste Einzelfragen, wie sie nur die dem Verf. eigene Cypriankenntnis zu stellen und zu lösen vermag. In seltenem Maße zeigt sich K. mit der gedanklichen und sprachlichen Welt des Afrikaners, dem seit mehr denn zwei Jahrzehnten sein wissenschaftliches Interesse gilt, vertraut. Von allen Seiten fließen ihm bei seinen Untersuchungen die Parallelstellen zu. Die feinsten Töne und Wandlungen in Lehre und Stimmung des Bischofs weiß er zu beachten und für seine Zwecke zu nützen. So kommt es, daß K. auch dort, wo Vorarbeiter scheinbar bereits erschöpfend das Feld abgesucht, in ertragreicher Nachlese neue Daten und Anhaltspunkte aufzuspüren vermag.

1. Die vielumstrittene Frage, ob die Schrift „Quod idola dii non sint" ein Werk Cyprians sei oder nicht, beantwortet K. mit einem überzeugten Ja, zu dem er sich in peinlichster Analyse ihres Gedanken- und Sprachgutes die Berechtigung erholt (S. 1—78). Zeitlich wird von ihm das Werkchen an den Anfang der cyprianischen Schriftstellerei, in die Nähe des Monologes *Ad Donatum* gerückt. K. ist sogar geneigt, an Cyprians Katechumenenzeit zu denken und in dem Schriftchen sein „christliches Lehrlingsstück, das *specimen eruditionis christianae*, womit er sich aus dem Heidentum ins Christentum hinüberschrieb" (S. 53), zu erblicken. Im Zusammenhange damit wird in einem Anhange I (S. 56—65) „Cyprians Verhältnis zu Minucius Felix und Tertullian" untersucht, wobei K. zu dem Ergebnisse gelangt, daß die Abhängigkeit des Bischofs von diesen beiden Autoren viel weitreichender ist, als der bisherige Befund vermuten ließ. Ein Anhang II (S. 66—78) zeigt, daß und wie „Quod idola dii non sint" von Laktanz benutzt wurde. Die von C. Weyman und P. Corssen angenommene Benutzung bei dem Cyprianbiographen Pontius gilt K. als zweifelhaft (S. 73—74), eine Benutzung in *Adversus aleatores* als „wahrscheinlich" (S. 77).

Zu *(daemones) „de obsessis corporibus exire coguntur" (Idola* c. 7) und *(daemones) „de obsessis corporibus eiiciuntur (Ad Demetr.* c. 15) sei verwiesen auf das Pontificale Romanum, wo *De ordinatione exorcistarum* die Formeln begegnen: *pelluntur spiritus immundi a corporibus obsessis, ad abiiciendos daemones de corporibus obsessis* (zu Koch S. 18. 20).

2. Einen breiten Raum nehmen ein Untersuchungen zur Chronologie des cyprianischen Schrifttums. Durch sorgsamste Erfassung der Zeitspuren und Herausstellung der gegenseitigen literarischen Beziehungen weiß K. teils neue Datierungen zu bieten, teils die bisherigen, zumeist auf dem Biographen Pontius beruhenden Ansätze auf festere Basis zu stellen. So wird in der Abhandlung: „Abfassungszeit und Veranlassung der cyprianischen Schriften *De lapsis* und *De ecclesiae unitate*" (S. 79—131) erstere der Zeitspanne zwischen dem Aufhören der dezischen Verfolgung und dem der Gefallenenfrage geltenden karthagischen Konzil vom Frühjahr 251 zugewiesen. Sie wurde aber noch vor Cyprians Rückkehr aus dem Exil abgefaßt (S. 80—81). *De ecclesiae unitate* ist nach *De lapsis* geschrieben (S. 81—82), aber ebenfalls „noch in der *secessio* Cyprians" und hat „nur die karthagischen Verhältnisse im Auge" (S. 109). Die Frage, ob die Schrift auch gegen die novatianische Spaltung sich richte, wird von K. verneint. Ein Anhang ist den Themen: „Schismatische Bekenner" und „Das karthagische Frühjahrskonzil v. J. 251 und das Schisma Novatians" gewidmet. Das Kapitel schließt mit einem instruktiven Überblick über die Geschehnisse vom Frühjahr 251 (S. 130—131).

3. „Die Abfassungszeit der Schriften *De zelo et livore* und *De dominica oratione*" (S. 132—139). K. bekennt sich zur These G. Brunners, daß *De zelo et livore* nicht zur Schrift *De bono patientiae* in die Zeit des Ketzertaufstreites gehöre, wohin sie von den Forschern mit Pontius verlegt wird, sondern näher zu *De lapsis* und *De ecclesiae unitate*. In Er-

[1] **Koch**, Hugo, **Cyprianische Untersuchungen.** [Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Karl Holl u. Hans Lietzmann, 4] Bonn, A. Marcus u. E. Webers Verlag, 1926 (XII, 493 S. 8°). M. 18.

weiterung und Verstärkung der von Brunner gegebenen Argumente wird die Schrift aus der chronologischen Verbindung mit *De bono patientiae* gelöst und der zweiten Hälfte des Jahres 251 oder dem Jahre 252 zugewiesen (S. 136). Dagegen wird *De dominica oratione* in der von Pontius und den Patrologen ihr zuerkannten Umgebung (Ende 251 oder Anfang 252) belassen. „Sie stammt aus derselben Luft wie *De lapsis*, *De unitate* und *De zelo et livore*. Da sie aber ruhiger, trockener, lehrhafter gehalten ist, dürfte sie an die vierte Stelle gehören" (S. 138).

4. „Die Abfassungszeit der Schriften *De mortalitate*, *Ad Demetrianum* und *De opere et eleemosynis*" (S. 140—148). In der Aufzählung bei Pontius folgt *De mortalitate* auf *Ad Demetrianum*, ein Ansatz, der meist auch von den Forschern beibehalten wurde. K. möchte aus inhaltlichen Gründen die Reihenfolge umkehren. *De mortalitate* ist nach ihm vor der gallischen Verfolgung, „wohl noch im Laufe des Jahres 252" geschrieben (S. 141), *Ad Demetrianum* dagegen nach dem Sturme (S. 145). Für *De opere et eleemosynis*, das einer Friedenszeit angehört, empfiehlt K. die Ansetzung „in die Zeit der Pest, näherhin hinter die beiden genannten Schriften", mit denen sie sich enge berührt (S. 148).

5. „Die Abfassungszeit der Spruchsammlungen *Ad Fortunatum* und *Ad Quirinum*" (S. 149 bis 210). Die These von L. Wohleb, daß *Ad Fortunatum* in der ersten Zeit der dezischen Verfolgung verfaßt sei, wird in eingehender Prüfung der hierfür beigebrachten Gründe abgelehnt. Aber auch der traditionellen Datierung in die Zeit der valerianischen Verfolgung (näherhin Mitte 257) muß K. die Zustimmung versagen. Die Spruchsammlung ist nach ihm vielmehr im Frühjahre 253 entstanden. Sie ist „am Vorabend einer Verfolgung verfaßt worden . . ., die man sich so groß und schrecklich vorstellte, daß man das Nahen des Antichrists darin erblicken zu müssen glaubte. Das war aber die Stimmung, die (im Frühjahr 253) vor der heraufziehenden Verfolgung unter Gallus in der afrikanischen Christenheit herrschte" (S. 172).

In der Frage nach der Echtheit des dritten Buches der Spruchsammlung *Ad Quirinum (Testimonia)* stellt sich K. entschieden auf die Seite derer, die an die Autorschaft Cyprians glauben. Es ist „Cyprian selber, der in *Test.* III spricht und sammelt, und dem die hier niedergelegten Gedanken, Wendungen und Bibelstellen geläufig sind und bei passenden Gelegenheiten in die Feder fließen" (S. 201). Sämtliche drei Bücher der Testimonien fallen in die Anfangszeit der cyprianischen Schriftstellerei, vor die Verfolgung von 250 (S. 202).

6. Höchst bedeutsam sind K.s Ausführungen über „Die Bußfrage bei Cyprian" (S. 211—285). Es handelt sich um die Wiederaufnahme der in der dezischen Verfolgung Gefallenen. Die Forscher stehen sich hier in, wie es scheint, unüberbrückbarer Kluft gegenüber. „Während die einen diese Aufnahme dem kirchlichen Herkommen entsprechend finden, sehen die andern in ihr etwas Neues", und, wie K. selbst bekennt, „eine Einigung wird hierin wohl nie erreicht werden" (S. 211. Ebd. Anm. 1 u. 2 auch die reiche Literatur verzeichnet). In sorgsamster Abwägung der termini und Zusammenhänge kommt K. zur Überzeugung, daß Cyprian vor der dezischen Verfolgung mit Novatian in dem Grundsatze einig ging, daß Sünden gegen Gott nur von Gott selbst nachgelassen werden können. Erst unter dem Drange der Verhältnisse habe sich seine mildere Praxis gebildet. In folgenden Stufen vollzog sich nach K. diese Wandlung: „1. Anschauung, daß nur Gott, nicht die Kirche die Sünde des Abfalls nachlassen kann (*Test.* III, 28. *De laps.* 17), Vertröstung auf eine Regelung der Angelegenheit nach der Verfolgung (*Epp.* 15—17). 2. Vorläufige Aufnahme der lapsi auf dem Todbett, in Karthago nur bei einem Märtyrerbrief, in Rom auch ohne solchen (*Epp.* 18. 19. 30, 8. 43, 3. 55, 4 f.). 3. Nach der Verfolgung, im Frühjahr 251, karthagische und römische Konzilsbeschlüsse: Aufnahme der libellatici, lebenslängliche Buße der sacrificati und Aufnahme auf dem Todbett (*Epp.* 55, 6. 17 und 20). 4. Anschauung, daß bei einem Gefallenen, der erst nach den heftigsten Folterqualen geopfert hatte, die geleistete dreijährige Buße genüge, Beginn des Jahres 253 (*Ep.* 56). 5. Angesichts einer neuen Verfolgung, im Frühjahr 253, Beschluß sofortiger Aufnahme aller Gefallenen, die von Anfang an Buße getan hatten (*Ep.* 57, 1 f.). 6. Weitestes Entgegenkommen Cyprians, laut *ep.* 59, 15 und 16" (S. 260—261). Eine Reihe von Ausdrücken und termini werden in einem „Anhang" (S. 264—285) gesonderter Klärung unterzogen (Bedeutung von „*interim*" in *ep.* 55, 17, „*pacem laxare*" in *ep.* 55, 3, „*paenitentiae tempus*" und „*paenitentiae locus*" in *ep.* 55, 20 f., „*paenitentiae fructus*", die göttliche Verzeihung bei Novatian, die stoische Wurzel der novatianischen Anschauung, „*temperare*" und „*moderari*" in *ep.* 30, 8, Märtyrerfriedensbriefe, „*exomologesis*", „Sakrament" der Buße).

7. u. 8. Besonders lehrreich für die Gedankenwelt und den Sprachschatz des Bischofs sind die Kapitel: „Cyprian und Seneka" (S. 286—313) und „Cyprian und Apuleius" (S. 314—333). Schrift um Schrift hat K. nach Parallelen mit den beiden abgesucht mit dem Ergebnisse, daß Grad und Maß der Berührung mit dem literarischen Nachlasse dieser Heiden überraschend sind. Cyprian kann seine Herkunft nicht verleugnen. Indessen warnt K., bei solchem Befunde in alleweg an unmittelbare Entlehnung aus Seneka und Apuleius zu denken. Der Bischof schöpft sichtlich auf weite Strecken aus Schule und Leben, er redet und schreibt die wissenschaftliche und religiöse Sprache der Zeit. Dabei haben die philosophischen Seiten der stoischen Weltanschauung im Denken und Schreiben des praktischen Kirchenmannes „keine Spuren hinterlassen, wie etwa bei Tertullian oder gar wie bei Klemens von Alexandrien und Origenes. Ihn verbindet mit der Stoa das, was auch dem Stoiker die Hauptsache ist: die Richtung auf das Leben und Handeln" (S. 310—311). Auffallend ist die Parallelität zahlreicher zur Buß- und Heilsordnung gehöriger Ausdrücke mit Apuleius (S. 315—317).

Das *praecedere* im Sinne von „sterben" (S. 296 f.) kehrt auch im antiken Epitaphformular wieder. So CJL I S. 221 (Nr. 1011): *me fato praecessit.*

Daß K. auch in der Frage der pseudocyprianischen Schriften sich zum Worte gemeldet, dafür sind wir ihm besonders dankbar. Seit drei Jahrzehnten ist die Wissenschaft am Werke, diese cyprianischen Anhängsel ihren wahren Verfassern zurückzuerstatten. Da muß denn K. die Feststellung machen, daß die gebotenen Lösungen vor der strengen wissenschaftlichen Kritik nicht bestehen können und daß man zum wenigsten in keinem Falle über ein Non liquet hinausgekommen ist. Somit werden diese spuria hinsichtlich ihrer Herkunft in das alte Dunkel vorläufig zurücksinken müssen. K. spricht angesichts dieses negativen Ergebnisses den methodisch beherzigenswerten Satz aus: „Es ist etwas Schönes um das Licht, aber besser als ein Irrlicht ist das Dunkel und besser ist eine in der Sache begründete Unsicherheit als eine unbegründete Sicherheit" (S. 472).

9. „Zur pseudocyprianischen Schrift *De laude martyrii*" (S. 334—357). K. tritt entschieden auf die Seite der Forscher, die A. von Harnacks Versuch, die Schrift für Novatian anzufordern, ablehnen. Er vermag zu zeigen, daß in dem Werke Schriften Cyprians, und sogar solche aus nachdezischer Zeit benützt sind, und entzieht damit der Harnackschen These die „Grundvoraussetzung", die eben in der Annahme beruht, daß eine solche Anleihe in der Abhandlung nicht vorliege (S. 335). Einen bestimmten Autor kann K. nicht vorschlagen, dagegen ist er nicht abgeneigt, mit dem alten Du Pin (gest. 1719) und der editio Oxoniensis an eine „bloße rednerische Stilübung" zu denken, deren Verfasser „in der Lage des Jahres 253 geschrieben bzw. sich in diese Lage versetzt" hätte (S. 353). Der neuere Versuch von A. d'Alès (1918), das Elaborat dem Cyprianbiographen Pontius gutzuschreiben, wird ebenfalls abgelehnt (Nachtrag S. 354—357).

10. „Zur pseudocyprianischen Schrift *Ad Novatianum*" (S. 358—420). Auf der Suche nach dem Verf. dieser in die Gefallenenfrage eingreifenden Streitschrift wurde eine Reihe von Namen genannt. So die römischen Bischöfe Sixtus II (257—258) und Kornelius (251—253), ein „afrikanischer Bischof",

Cyprian selbst. In Prüfung der diese Thesen stützenden Argumente kommt K. nur zu einem sicheren Resultate, nämlich daß Cyprian als Verfasser ausscheide, im übrigen aber noch alles offen stehe. Von einem römischen Bischof rät er abzusehen. Die Möglichkeit der Abfassung durch einen Afrikaner wird zugegeben, doch braucht dieser nicht bischöflichen Charakter besessen zu haben. Am liebsten möchte K. in der eine „schülerhafte Abhängigkeit vom cyprianischen Sprach- und Gedankengut" bekundenden Schrift eine „theologische Studie oder gar eine Stilübung" erblicken (S. 420. 419). Auch an den chronologischen Stützen für die Feststellung der Abfassungszeit, wie sie in den c. 6 genannten „zwei Schlachten" gegeben sind, von denen die eine *(prima acies)* im Texte selbst als *Deciana persecutio* erklärt wird, die andere *(secundum proelium)* als die Verfolgung unter Gallus gedeutet zu werden pflegt, glaubt K. rütteln zu müssen. Nach ihm „können sehr wohl zwei Stöße derselben dezischen Verfolgung gemeint sein" (S. 366). Auch sonst widersteht nach seinen Darlegungen „die Schrift jedem Versuche, eine Zeit und eine Lage zu bestimmen, in der und aus der heraus sie entstanden sein müßte" (S. 420).

11. „Zur pseudocyprianischen Schrift *De montibus Sina et Sion*" (S. 421—425). Für diesen im Vulgärlatein geschriebenen Traktat, dessen Abfassungszeit Harnack in die Jahre 210—240 bzw. 200—245 verlegt und Corssen ans Ende des 2. Jahrh. hinaufrückt, errechnet K. einen neuen terminus a quo durch den Nachweis, daß sich in ihm die um 255 entstandene cyprianische Schrift *De opere et eleemosynis* benutzt findet.

12. „Zur pseudocyprianischen Schrift *De singularitate clericorum*" (S. 426—472). Den Verfasser suchte man bisher in schismatischen Kreisen mit Rücksicht auf die „*nonnulli de contemptoribus nostris*" (c. 34), in denen man die Katholiken erblickte, welche die junge Sekte der Donatisten bzw. Novatianer verachteten. In scharfsinniger Weise vermag K. zu zeigen, daß unter den „*contemptores*" „die mit weiblichen Wesen in Gemeinschaft lebenden unverheirateten Kleriker" gemeint sind (S. 435. Vgl. S. 466—467). Auch sonst findet sich nach K. in der Schrift „nirgends ein Gedanke, der nicht in der katholischen Kirche von damals Platz hätte" (S. 439). So wird die von G. Morin aufgestellte und von Harnack [1]) lebhaft unterstützte Annahme, der von Gennadius (c. 5) genannte Presbyter und spätere donatistische Bischof Makrobius sei der Verfasser, abgelehnt. Ebenso die These Fr. von Blachas, die das Werk Novatian zuweisen möchte. In der Schrift, die „wahrscheinlich gegen Ende des 3. Jahrh." (S. 472) verfaßt ist, redet nach K. ein nicht näher bestimmbarer katholischer Bischof zu seinem Klerus. Benützt finden sich in der Abhandlung Tertullian, Novatian und Cyprian. Gegenüber Harnack, der eine Anlehnung an letzteren in Abrede stellt, kann K. zeigen, daß *De singularitate clericorum* „von cyprianischen Gedanken durchtränkt ist" (S. 464).

S. 473—485 bringen Nachträge zu den größtenteils schon längere Zeit vor dem Erscheinungsjahre 1926 fertiggestellten „Untersuchungen". Zu der Frage, ob Cyprian den lateinischen Irenäus kenne (S. 475) vgl. jetzt K.s Abhandlung „*I rapporti di Cipriano con Ireneo ed altri scrittori Greci*", in: *Ricerche Religiose* 5 (1929) Nr. 2.

Dankbar begrüßt man die beiden Register: „Verzeichnis der Schriftsteller und der Schriften" und „Lateinisches Wortverzeichnis" In den Kreis der Untersuchungen gehören auch die Stücke, die K. bereits vor 1926 anderweitig veröffentlichen konnte und die sich im Vorwort (S. V—VI) aufgezählt finden.

Alles in allem bieten K.s Studien mehr, als die zwölf Abhandlungen, die im Inhaltsverzeichnisse dem Leser entgegentreten und die im vorausgehenden in ihren Hauptergebnissen skizziert wurden, vermuten lassen. Sie klären und beleuchten nicht nur diese Einzelthemen, sondern geben auch einen einzigartigen Einblick in das literarische Gefüge und Geäder des Corpus Cyprianicum.

München. J. Zellinger.

[1]) In „Mission u. Ausbreitung des Christentums" I [4] (1924) S. 499 erklärt H., daß er „in dieser Meinung erschüttert worden" sei.

Yahuda, A. S., Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. Mit einer hieroglyphischen Beilage. Erstes Buch. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929 (XXXII, 302 S. 4°). Gebd. M. 22.

In diesem großangelegten Werke packt Yahuda energisch ein Problem an, das von den Bibelphilologen bisher nur flüchtig berührt worden ist. Wie ist — fragt er — die hebräische Schriftsprache, wie sie schon im Pentateuch fertig vorliegt, zustande gekommen? Seine Antwort lautet: Unter dem Einflusse der ägyptischen Sprache und Kultur. Nach Yahuda brachten die in der Josephszeit in das Delta eingewanderten Hebräer einen kanaanäischen Dialekt mit, in welchem sich Reste der von ihnen in Mesopotamien gesprochenen aramäischen Sprache erhalten hätten. Während ihres langen Zusammenwohnens mit Ägyptern seien nun in diesen Dialekt ägyptische Lehnwörter, Redewendungen, Metaphern, ja selbst grammatische Besonderheiten in großer diesen Dialekt ägyptische Lehnwörter, Redewendungen, Zahl eingeströmt, wodurch er, ohne zu einer hebräisch-ägyptischen Mischsprache zu entarten, infolge organischer Verarbeitung des Fremden das Sprachwerkzeug wurde, mit dem ein Pentateuch geschaffen werden konnte.

Im 'Vorwort' betont Yahuda, daß er den Beweis für seine Behauptung vorerst einzig mit philologischen Mitteln ohne Heranziehung von Bibelkritik führen werde; dabei ist er sich aber bewußt, die Bibel mit ihren Angaben über den langen Aufenthalt Israels in Ägypten als starke Reserve hinter sich zu haben. Diese seine Methode wendet er zunächst auf die in ägyptischer Umgebung spielenden Erzählungen des Pentateuchs, d. h. die Joseph- und Exodusgeschichte, an, um dann für die sicher nicht auf ägyptischem Boden erwachsene biblische Urgeschichte eine nachträgliche Einkleidung in ägyptische Begriffe und Vorstellungen wahrscheinlich zu machen. In späteren Bänden sollen weitere Stücke des Pentateuchs einer gleichen Untersuchung unterworfen werden.

Die Voranstellung der Joseph- und Mosesgeschichte ist wohlberechtigt. Hier, wo schon die bisherige Bibelforschung allerhand ägyptische Namen und Lehnwörter festgestellt hat, hat ein Philologe wie Y., der über gute Kenntnis des Ägyptischen wie des Hebräischen verfügt, ein besonders günstiges Gebiet für stilvergleichende Arbeit. Sicher ist nicht alles, was uns dabei an philologischen Einzelheiten vorgeführt wird, von gleicher Beweiskraft; aber selbst bei skeptischer Einstellung wird man nicht umhin können, manches im Sinne Y.s aufzufassen und zu erklären.

Ich verweise z. B. auf folgende Einzelzüge der Phraseologie: Aus dem Abschnitte der 'Gewählten Ausdrücke': נשק 'küssen' für 'essen', עמד 'stehen (vor)' für 'Audienz haben (bei)', עבדך 'dein Diener' für 'ich' im Hofstile, מגורים 'Wohnaufenthalt' für 'Lebensdauer'; aus 'Ägyptische Titel und Würden': משנה 'Vezier', 'Vater' (für Pharao) = 'Priesterlicher Beamter', 'Mund' = 'Hoher Hofbeamter', dem gegenüber der Pharao 'Gott' ist; aus 'Gewöhnliche Redewendungen': שמע 'hören' = 'verstehen' (vgl. bes. Gen. 42, 23), מחיה 'Leben' = 'Nahrung', 'stinkend machen jemandes Geruch vor . . .' = 'in schlechten Ruf bringen bei . . .', 'Stimmen Gottes' = 'Donnerschläge'; aus 'Körperteile in Redensarten': 'Kopf erheben' = 'zu neuem Leben bringen', 'mit hochgehobener Hand' = 'mit bewußter Überlegen-

heit', 'Schwersein des Herzens' = 'Verstocktsein', 'Starksein des Herzens' = 'Dreistigkeit'; aus 'Formelhafte Redewendungen': 'ein Greuel sein für . . .' = 'jemandem widerwärtig sein', 'Sklavin hinter den Mühlsteinen' = 'Sklavin bei der niedrigsten Arbeit', 'seitdem Ägypten begründet wurde' = 'seit Vorzeiten', ebenso 'seitdem Ägypten zu einem Volke geworden', 'an all ihren Sitzorten' = 'überall'.

Mir scheint Y.s Stärke in der Auffindung solcher Stilwendungen zu liegen, während sich in seinen Beiträgen zu schon früher gebuchten ägyptischen Lehnwörtern des Pentateuchs manches lautlich nicht Haltbare findet, z. B. שבר 'Getreide' = äg. *šb(w)*, כן 'Platz, Gestell' = äg. *gnw*, מצות 'ungesäuerte Brote' = äg. *ms.t*, אית 'Meer-)Boden' (?) = *iwtn*. Äußerst gewagt erscheint mir die Zurückführung von תועבה 'Greuel' auf äg. *wꜥb* 'rein' unter der Begründung, daß, was für die Ägypter rein gewesen sei, für Moses als unrein gegolten haben müsse.

In der zweiten Hälfte des Buches, die von den ägyptischen Elementen in der biblischen Urgeschichte und den Patriarchenerzählungen handelt, schlägt Yahuda eine wesentlich andere Beweismethode ein. Die Betrachtung des Sprachlichen tritt hinter der des Inhaltlichen zurück. Die 'Weisheit' der Ägypter, d. h. die ägyptische Religion und Mythologie, soll in vielen Einzelzügen der Erzählungen zutage treten. Nun sind ägyptische Religion und Mythologie ziemlich uferlose Begriffe. Bei dem Mangel an Systematik im Denken der Ägypter war ihre religiöse Spekulation ungeheuer in die Breite gegangen und hatte auf viele Grundfragen verschiedene, teilweise weit voneinander abweichende Antworten geliefert. Es ist schwerlich anzunehmen, daß von den Hebräern, die in Ägypten weilten, viele in diese Anschauungen eingeweiht gewesen wären; sie müßten denn ihr Hebräertum ganz aufgegeben haben. Ein Synkretismus von Hebräertum mit ägyptischer Priester- oder 'Schreiber'-Wissenschaft kann immer nur eine Ausnahmeerscheinung gewesen sein, und sollte Y. einen solchen an der Hand der biblischen Urgeschichte erweisen können, dann wäre er wohl gezwungen, diese und damit die hebräische Literatursprache als Werk einer eigenartigen Einzelpersönlichkeit, nicht aber breiter Volksschichten der Hebräer hinzustellen.

Von den nach Y. als ägyptisch bezeichneten Zügen der biblischen Urgeschichte seien hier nur folgende erwähnt: aus der Schöpfungsgeschichte: ראשית als 'Urzeit', שמים als 'Doppelhimmel', das 'Schweben' des 'Geistes Gottes', der תהום als 'Urgewässer', תהו ובהו als 'die oberen und unteren Gewässer', die mit den Fischen aus dem Wasser erschaffenen Vögel, die Erschaffung des Menschen 'nach dem Ebenbilde Gottes' und die der Eva aus einer Rippe des Mannes; weiter aus der Paradiesgeschichte: der אד als 'Tau', עדן als 'Oase' am westlichen Ende der Erde, der Paradiesstrom als der 'himmlische Nil', die aus seiner Teilung auf Erden entstandenen Flüsse als das Stromsystem der ganzen Welt, wobei der Pischon als 'nubischer Nil', der Gihon als 'ägyptischer Nil' zu nehmen sei, der 'Baum des Lebens' als ein die Seligen im ägyptischen Jenseits speisender Baum, der 'Baum des Wissens des Guten und Bösen' als die heilige Sykomore im Osten des Himmels, aus der aber die Hebräer einen Feigenbaum gemacht hätten, da dieser ihnen ein Liebessymbol gewesen sei. In der Sintfluterzählung wird die Chronologie der Flut mit den Daten der Nilschwelle erklärt und das Maß der 15 Ellen, um welche die Wasser über die höchsten Berge stiegen, von den 15 Ellen der Nilschwellung bei ihrem höchsten Stande abgeleitet.

Es wird Sache der Bibelexegeten sein, zu solchen und anderen mit sehr verschiedener Beweiskraft auftretenden Behauptungen Y.s Stellung zu nehmen. Als Philologe finde ich es verwunderlich, daß im Gefolge so vieler als ägyptisch hingestellten Züge der Urgeschichte nur sehr wenige ägyptische Lehnwörter den Weg in den hebräischen Text genommen haben sollen, und kann mich auch mit diesen wenigen nicht recht befreunden.

קנים (Gen 6, 14) als äg. *ḳn* 'Papyrusfaser' zu nehmen lehne ich ab, da ich aus dem Liḥjanischen (Jaussen-Savignac, *Mission Archéologique en Arabie* II, Nr. 73) ein קן als '(Grab-)Zelle' nachweisen kann; ניחח ist 'in Wirklichkeit' nicht äg. *nḥḥ* 'Ewigkeit', sondern Diminutiv von babyl. *nāḫu* 'Fett', also 'der feine Fettdampf'; תריד (Gen 27, 40) mit einer äg. Verbalwurzel rwd 'wachsen' zusammenzubringen, scheitert an dem Jod; שערים (Gen 26, 2) als Ableitung von äg. *šꜣ* 'Scheuer' würde eine abnorme Vertretung von Aleph durch Resch zeigen.

Gegen Ende seiner Ausführungen sucht Yahuda die Gepflogenheit, Genesis-Eigennamen durch ein Wortspiel mit einem ähnlich klingenden Worte zu erklären, als aus dem Ägyptischen entlehnt hinzustellen, wobei manches Beachtenswertes herauskommt. Nicht überzeugt hat mich aber seine Ausführung, daß gewisse altsemitische Eigennamen wie Sem, Ham, Mo'ab bei den Hebräern eine ägyptische Interpretation bekommen hätten. —

Es ist schwer, einem Werke wie dem vorliegenden mit wenig Worten gerecht zu werden. Es wird eine gewisse Zeit verstreichen, bis die Wissenschaft sich über Wert oder Unwert der darin behandelten Thesen klar geworden ist. Des ist sich auch sein Verfasser bewußt, dem aber trotzdem um den Sieg seiner neuen Auffassung vom Pentateuch und damit vom gesamten biblischen Altertum über den heute unter Ägyptologen und Bibelforschern in bezug auf die hebräisch-ägyptischen Beziehungen herrschenden Skeptizismus keineswegs bange ist. Zudem hat er ja einen Bundesgenossen, den er in seinem Buche auffälligerweise nie erwähnt, an den altsinaitischen Inschriften, die — wie ich jetzt mit noch größerem Nachdruck als früher behaupte — von Hebräern herstammen, die teilweise außer der hebräischen Sprache auch die ägyptische beherrschten und sich dabei gelegentlich ägyptischer Phrasen wie *mrj Ḥaṯor* 'geliebt von Hathor' in hebräischer Wiedergabe (מאהב בעלת) bedienten. So werden wohl nicht die mosaischen Bücher, sondern die Sinai-Inschriften als die ersten Zeugen für eine auf ägyptischem Boden entwickelte hebräische Schriftsprache zu gelten haben.

Münster i. W. H. Grimme.

Ronzevalle, P. Seb., **L'Alphabet du Sarcophage d'Ahīrām.** [Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Tom. XII, fasc. 1]. Separatabzug. Beyrouth, Librairie Catholique, 1927 (40 S. gr. 8°). 2 *Sh.*

Diese Abhandlung P. S. Ronzevalles knüpft an seine frühere über eine kleine phönizische Inschrift auf einer Lanzenspitze (Mélanges XI, s. Theol. Revue, 1928, 11) an. Um seine Datierung derselben gegen Einwände von Seiten Dussauds zu verteidigen, unterzieht er hier die Buchstabenformen der Inschrift vom Sarge des Achiram an der Hand eines Papierabklatsches einer sorgfältigen Untersuchung.

Dabei glaubt er an zwei Stellen die bisherige Lesung korrigieren zu müssen, nämlich am Ende des 1. Teiles, wo er כשתר statt כשתה liest, und am Schlusse des Ganzen, wo nach ihm שבל und nicht שרל zu lesen ist. Bei der schlechten Beschaffenheit des Steines gerade an diesen beiden Stellen kann allerdings von einer sicheren Wortlesung kaum die Rede sein. Aus den Formen der Buchstaben zieht R. allerhand Schlüsse auf die Entwicklungsgeschichte des phönizischen Alphabets. Mit Torrey und Albright macht er glaubhaft, daß der Sarkophagtext von einer Papyrusvorlage auf den Stein übertragen sei, und stellt dann die

These auf, die phönizische Schrift sei ihrem Wesen nach eigentlich eine Papyrusschrift. Von ihr aus eine Lösung des Problems der Entstehung der semitischen Buchstabenschrift zu unternehmen, hält er für verfrüht; man müsse abwarten, bis der Boden Arabiens uns noch mehr Epigraphisches beschere. — Dabei läßt er die altsinaitischen Inschriften, die er für gänzlich unentziffert erklärt, ganz beiseite, ebenso die thamudischen, und ignoriert die von mir nachgewiesene enge Beziehung zwischen den sinaitischen und altthamudischen Buchstabenformen. Ganz allgemein spricht er den gewiß richtigen Gedanken aus, daß die Alphabete Altarabiens einer direkten Ableitung von der altphönizischen Schrift durchaus widerstreben; so möchte er überhaupt bezweifeln, ob die semitische Buchstabenschrift einer einzigen Wurzel entstamme — womit er meiner in den 'Altsinaitischen Buchstabeninschriften' entwickelten Ansicht, daß zwar alle altarabischen Schriftarten Kinder der Sinaischrift seien, die nordsemitischen aber nicht restlos aus ihr erklärt werden könnten, nahe kommt.

Ein zweiter Teil der Studie Rs., den man nach ihrem Titel eigentlich nicht erwartet, hat es mit der Texterklärung der Sarkophaginschrift zu tun.

Für die neuen Lesungen בשתר und שבל schlägt der Verfasser die Übersetzungen *comme demeure* und *qu'on le souille* vor, was beides mir bedenklich scheint. Denn שתר kann nicht mit hebr. סתר 'Hülle, Schutz' gleichgesetzt werden, da dieses ein ursemitisches ס hat, das keine Verschiebung nach ש zu duldet, und wenn nach R. שבל mit der Wurzel בלל zusammenhängt, so konnte es allenfalls 'befeuchten', keineswegs aber 'beschmutzen' bedeuten. Fruchtlos scheinen mir auch R.s zumeist auf Vorschläge Früherer zurückgehenden Bemühungen, Stellen wie ואל 'wenn' (ohne Prädikat), תמא מחנת und נחת תברח על einen einleuchtenden Sinn zu geben. — Ob es nicht gut wäre, gerade im Hinblick auf die Sarkophaginschrift recht sehr zu betonen, wie wenig wir eigentlich von der phönizischen Sprache wissen, und daß von seiten des Hebräischen für zahlreiche phönizische Formen und Wörter ein Verständnis überhaupt nicht zu gewinnen ist?

Die der Abhandlung beigegebene Kopie der Achiram-Inschrift übertrifft alle bisher vorhandenen an Genauigkeit und Klarheit.

Münster i. W. H. Grimme.

---

1. **Gunkel**, Hermann, **Die Psalmen übersetzt und erklärt.** [Göttinger Handkommentar zum A. T. hrg. von. W. Nowack, II. Abt. 2. Bd]. 4. Aufl. Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1926 (XVI, 639 S. gr. 8°). M 23.

2. **Derselbe, Einleitung in die Psalmen.** Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. 1. Hälfte (S. 1—176). [Göttinger Handkommentar, Ergänzungsband]. Ebda. 1928. M. 5,50.

An die Stelle des Kommentars von Baethgen zu den Psalmen (1892, 3. Aufl. 1904) im Göttinger Handkommentar zum A. T. ist nun Gunkels Werk getreten. Es ist nicht eine verbesserte Auflage von Baethgens Buch, sondern eine ganz neue Arbeit, und eine noch tüchtigere als die Baethgens, die doch für seine Zeit das anerkannt beste Kommentarwerk der protestantischen Psalmenexegese war.

Gunkel hat seine Aufgabe nicht leicht genommen. Sagt er doch S. VI, daß er die genaueste Durchsicht der gelehrten Psalmenliteratur seit etwa 1850 für seine Pflicht gehalten habe. Die am Schluß S. 637 „Ausgewählte Literatur zu den Psalmen" bietet natürlich nur das Wichtigste, auch von der protestantischen Arbeit an den Psalmen. Aber wenn man dort aus der katholischen Exegese nur 5 Bücher findet (Schlögl 1915, Pérennès 1922, Bickell 1882, Hub. Grimme 1902, Wutz 1925), so fehlt doch Wesentliches: Eckers „Porta Sion" mit ihrer einzigartigen, wenn auch in der lexikalischen Form verfehlten Materialsammlung, Millers vorzügliche „Einführung in die Pss." mit ihrer lichtvollen Behandlung der Theodicee- und Fluchpsalmen, Schlögls Metrik, Faulhabers strophische Untersuchung (in Georg von Hertling-Festschrift, Kempten 1913) und vor allem Zenners Kommentar (Münster 1906), worin schon vor oder gleichzeitig mit Gunkels Anfängen das Prinzip der literarischen Gattungen angewendet worden ist. Auch Hoberg, Die Psalmen der Vulgata (Freiburg 1906) ist vergessen worden, obwohl G. das Desiderat eines Kommentars zur LXX selber ausspricht.

Die Gliederung des Kommentars ist einfach und übersichtlich. Zuerst bei jedem Psalm die Übersetzung. Sie ist meisterhaft in der Vereinigung von Wörtlichkeit (bis zur Wiedergabe des Versmaßes) mit guter Verständlichkeit in wirklich gutem Deutsch. Strophik oder Sinnesabschnitte sind im Druck deutlich gemacht, die metrischen Zahlen am Rande notiert. Dann folgt die sachliche Erklärung: lyrische Art, Aufbau, Gedankengang, Deutung der Bildersprache, historische und kulturelle Parallelen und was sonst noch je nach dem Gegenstand zur Einführung und Einfühlung in den Psalter dienlich sein kann. Auch hier sorgt eine musterhafte Drucktechnik für Übersichtlichkeit und Hervorhebung der Stichworte. Und auch hier ist der deutsche Sprachausdruck bewundernswert: trotz des ökonomischen Strebens, mit wenig Worten möglichst viel zu sagen, bleibt das Lesen auch literarisch ein Genuß. Kein Wort zu viel, aber auch kein Satz, den man zum Verstehen zweimal lesen müßte. Endlich der 3. Teil — nur in diesem stehen hebräische Worte, während die anderen auch für den Laien lesbar sein sollten — enthält die „Kleinarbeit" aus der Archäologie, Philologie und Textkritik.

Die Aufgabe seiner Erklärung bezeichnet G. mit einem glücklich gewählten einfachen Worte: „Diese Gedichte zum Reden zu bringen", darzulegen, „was die Vorwelt im tiefsten Herzen empfunden hat". S. VII. Daraus schließt er selbst, daß der wesentlichste Gegenstand dabei die Religion der Pss sein müsse. Und der Kommentar solle nicht von außen her über die Religion der Pss. reden, sondern „die Frömmigkeit selber von innen heraus" darstellen. Dazu genügt freilich nicht der philologische und archäologische Fleiß des Forschers, so notwendig sie als Voraussetzungen sind. Er muß selber in seiner Seele das Gedicht nachschaffen. Um das zu können, müssen ihm „Stunden des Erlebens geschenkt werden", in denen „die Melodien der Vorwelt deutlicher zu erklingen beginnen, bis sie im Herzen des Gegenwärtigen wieder in alter Kraft und Schönheit ertönen. Solche Stunden des inneren Hörens mag man in sich vorbereiten, aber man kann sie nicht erzwingen; es geziemt sich auf sie zu warten." S. VII. Diese erhabene Auffassung und Zielsetzung ist sehr beachtenswert; sie wirkt wie ein Zeugnis und Bekenntnis, wenn man die einseitig literarkritische Blickrichtung der protestantischen Exegese des verflossenen Jahrhunderts vergleicht.

Als Methode zur Erforschung der Ps.-Religion dient zunächst die Betrachtung des einzelnen Psalms, dessen verschiedene Motive zusammenfließend uns die religiöse Individualität erleben lassen. Die Einzelbilder ordnen sich dann gruppenweise zu religiösen Typen, und diese ergeben schließlich ein Gesamtbild der Geschichte der religiösen Dichtung. Aber es genügt nicht, den Psalter allein vor sich zu haben. Historische Erkenntnisweise fordert, alle erreichbaren Zusammenhänge heranzuziehen: Die biblischen Gegenstücke der Pss. im A wie im NT, ebenso die nachkanonischen und nicht zuletzt die Vorgänger in der altorientalischen Lyrik Babyloniens und Ägyptens. In dem Wirrwarr dieser Fülle von Parallelen sucht nun G. nach einem sichern Maßstab der Vergleichung und findet ihn in

* *

der Annahme von „Gattungen" der Pss. Sie sind erkennbar aus typischen Sprachformen des Hymnus, der Klage usw., die zusammen mit dem Inhalt (Gedanken und Stimmungen) auf bestimmte Arten des Gottesdienstes hinweisen. Das war der „Sitz im Leben", den die Pss. ursprünglich hatten. Diese typische Formensprache blieb in der hebräischen Lyrik traditionell, auch nachdem die ursprüngliche Verankerung im Leben sich gelöst oder verändert hatte. Auf Grund dieser Annahme unterscheidet G. als Gattungen der Pss., denen er in der „Einleitung" (Ergänzungsband) ebensoviele Paragraphen widmet, die Hymnen, Jahwes Thronbesteigungslieder (Ps 47, 93, 97, 99), Klagelieder des Volkes, Königspsalmen, Klagelieder des Einzelnen, Danklieder des Einzelnen, kleinere Gattungen, prophetische Gedichte, Weisheitsdichtung, Mischungen und Liturgien. Wenn die Gattung eines Ps. klar bestimmt werden kann, so hat man einen festen Boden, um durch Vergleichung mit Gegenstücken derselben Gattung Textfehler zu verbessern, schwierige Stellen zu erklären, die Motive abzugrenzen, die Strophik auf neue Weise zu begründen.

Diese Gattungsforschung ist die eigentliche differentia specifica des Kommentars. Ihr eventueller Wert ist nicht gering anzuschlagen. G. selbst, der dieses neue Element schon 1903 in die Exegese durch seine „Ausgew. Psalmen" eingeführt hat, möchte „von Herzen wünschen, daß der Damm, der so manche Mitlebenden von der Erkenntnis der Formen und darum auch von der Gattungsforschung ferngehalten hat, jetzt endlich zerrisse" (Vorwort S. IX). Es ist nun fraglos, das G.s tiefgehende und sorgfältige Untersuchung eine Menge wertvoller Einzelbeobachtungen ergeben hat, aber die von mir in der Theol. Revue 1926 Sp. 131 f. geäußerten Bedenken gegen seine Gattungs-Theorie als Ganzes kann ich trotz ehrlichen Bemühens, seinem Gedankengange zu folgen, nicht als ausgeräumt erkennen. — Als Beispiel für die grundlegende Frage der sog. Formensprache nehme ich die in Gunkels Einl. am ausführlichsten behandelten Hymnen. Die erste Frage ist die, ob eine bewußte Formensprache der Hymnen nachweisbar ist, m. a. W. ob es außer dem, was der Gegenstand der Rede und der gewöhnliche Sprachgebrauch von selbst nahelegt, noch besondere Stilformen der hymnischen Rede gibt. Dafür ist zwar das meiste, was G. in übrigens sehr mühevoller, vollständiger und darum verdienstlicher Weise an vorhandenen hymnischen Formen gesammelt hat, nicht streng beweisend. Denn es ist z. B. selbstverständlich, daß ein gemeinsamer Lobpreis mit Imperativen wie *Laudate, Benedicite* (200mal) oder Ähnlichem beginnt. Die zahlreichen Variationen und Äquivalente solcher Aufforderungen unterstreichen vielmehr die Freiheit des Dichters von der Bindung an eine Form. Auch das nach G. besonders charakteristische begründende כִּי, z. B. „Lobet Jahwe, denn er ist gut", ist trotz seiner Häufigkeit kein Beweis für „Formensprache", da es logisch und sprachlich eine selbstverständliche Form ist. Es dürfte aber doch ein Beweis vorliegen in der ziemlich oft vorkommenden Häufung der Aufforderungen (Einl. S. 36), in der Überleitung zum Hauptstück durch Partizipien (S. 44) und in der inneren Gliederung des Hauptstückes durch Wiederholung der Einführungsformeln (S. 56 f.). Zugegeben also, daß es typische Formen der hymnischen Rede gibt, so ist die zweite Frage, ob sie, wie G. behauptet, eine eigene Literaturgattung bildet. Dagegen spricht nämlich, daß sehr viele, vielleicht die meisten hymnischen Pss. außer den hymnischen auch noch andere Bestandteile aufweisen, die auch G. selber anderen Gattungen zuweist, z. B. den Dankliedern, Klageliedern, Lehrgedichten usw. Nicht selten sind solche inhaltlich wechselnden Pss. religiös ergreifende Liturgien. Eine vollständige Übersicht dieser „Mischungen" gibt G. S. 83—88 und betrachtet sie als spätere Umformungen der ursprünglich ganz stilreinen (vgl. S. 28) Gattungen. Die Bemerkung, daß „schon die Propheten" sich dieser gemischten Form bedient haben, zeigt, wie spät sich G. ihre Entstehung denkt. Aber dagegen steht die Tatsache, daß die der biblischen Lyrik verwandte und natürlich viel ältere babylonische religiöse Poesie schon dieselbe „Mischung" zeigt und zahlreiche liturgische Dichtungen aufweist. G. sucht dieser unbequemen Tatsache auszuweichen durch die Forderung: „Erst wenn man die babylonische und biblische Lyrik, jede für sich, studiert hat, kann ein umfassender Vergleich zwischen beiden mit Glück versucht werden." (Einl. S. 19, Anm.) Er wirft Fr. Stummer (Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau atl. Psalmen 1922) vor, daß er „zu früh mit dem Vergleich beginnt" und „die fabelhafte (!) Grundthese gewagt (habe), daß die religiöse Lyrik Israels aus einem einzigen babylonischen Schema entstanden sei". Indes G. selbst beruft sich für den Ursprung des israelitischen Hymnus „auf die vielfachen Berührungen mit ägyptischen und babylonischen Hymnen in Form und Inhalt" und schließt daraus, daß „Israel den kunstvollen Hymnus gelernt hat, als es in Kanaan (wo die babylonische Kultur herrschte) allmählich hineinwuchs" (S. 89). Mag letztere Schlußfolgerung auch die Tatsachen übersehen, daß schon die Stammväter Israels aus Babylonien kamen und daß das Volk in Ägypten heranwuchs, jedenfalls wird darin der Einfluß der babylonischen Lyrik auf die Form der israelitischen anerkannt. G. zieht auch sonst die babylonischen Parallelen heran (auch in wesentlicher Beweisführung, z. B. S. 106, 108 ff.), warum nur nicht in der Frage des Alters der sog. Mischgattungen? Ich kann mir diese Verkennung historischer Gegebenheiten bei G. nur aus dem Vorurteil entwicklungstheoretischer Denkweise erklären. Führt er doch einmal (S. 37) sogar den ursprünglichen „reinen" Hymnus noch auf den bloßen Opferzuruf Halleluja als die ursprünglichste „Urzelle" des Hymnus zurück. „Solche Rufe sind die älteste Form und zugleich eine Keimzelle der Dichtung und pflegen, wenn eine höhere Gesittung (!) einen geordneten Gesang hervorgebracht hat, als ein von der Masse gesungener Kehrreim stehen zu bleiben" (S. 37). Für dieses Entwicklungstheorem des Halleluja gibt es keinerlei biblische Begründung, es kommt im Gegenteil erst von Ps 104 an vor, also nicht in den ältesten Teilen des Psalters.

Obwohl diese Herleitung des Halleluja an sich bedeutungslos und jedenfalls theologisch unbedenklich ist, habe ich sie doch so ausführlich zitiert, um den übertriebenen Evolutionismus G.s an einem einfachen Beispiel darzustellen, und zwar einem solchen, das außer der Formensprache der Pss. auch ihren „Sitz im Leben" im Sinne Gunkels illustriert. In dem meisterhaft aufgebauten Nachweise (Einl. S. 10 ff.). „daß die Gattungen . . . nach den verschiedenen Gelegenheiten des Lebens unterschieden werden müssen" und daß dies Leben ursprünglich der Kultus Israels war, ist sehr viel Schönes und Wertvolles enthalten. Die exegetisch ertragreichste Anwendung des Prinzips vom „Sitz im Leben" besteht darin, daß man aus jenem vielgestaltigen Leben dem einzelnen Ps. einen seiner Art entsprechenden Hintergrund gibt, ihn sozusagen untermalt. Die Pss. bedürfen vielfach solcher Untermalung, da sie jenes Leben als bekannt voraussetzen und die israelitischen Dichter die persönliche und aktuelle Veranlassung mit Absicht zurückhalten oder sich mit allgemeinen Andeutungen begnügen. Treffend zeigt G. das (Einl. S. 11) an dem Unterschiede, daß David zwar in seinem Klageliede 2 Sam 18 ff. Saul und Jonatan mit Namen nennt, während in den Pss. keine einzige zur Zeit des Dichters lebende Person erwähnt wird. Wer nun die Zusammenstellung des im A. T. zerstreuten Materials z. B. über öffentliche Feiern von hymnischem Charakter mit den dazu gehörigen Kulthandlungen (Einl. S. 59—68) oder über Klagefeiern (S. 117—121) usw. liest, wird erstaunt sein über die Fülle von Formen und Farben, die uns für ein lebenswirkliches Verständnis der Pss. zu Gebote stehen. Natürlich ist mit bloßer Sammlung des Materials die Arbeit des Forschers noch nicht getan; der

Kult als ursprünglicher „Sitz im Leben" ist auch eine historische Aufgabe. Wir müssen dabei ausgehen von den ältesten uns erreichbaren Formen und Arten des israelitischen Gottesdienstes und von da aus die inhaltlich damit übereinstimmenden Pss. zu verstehen und zu gruppieren suchen.

Bei dieser biblisch-historischen Aufgabe scheiden sich nun freilich die Wege derer, denen die Religion Israels eine Offenbarungsreligion ist, von den Anschauungen Gunkels. Wenn er auch anerkennt, „daß Israel schon in sehr alter Zeit keineswegs so unentwickelt gewesen ist, wie es sich die ältere Wellhausensche Schule gedacht hat", so stellt er doch die Religion Israels lediglich „in die Reihe der großen antiken Kulturreligionen" (S. 89). Daher ist ihm die Geschichte der Moseszeit nur Sage und heilige Legende (S. 78), der Sinai ein Vulkan (S. 73), die „israelitische Religion nicht von Anfang an mit aller Deutlichkeit monotheistisch gewesen", sondern hat sich „erst langsam dazu erhoben" (S. 71), und zwar eigentlich erst durch die Propheten (S. 86), die Blütezeit des israelitischen Hymnus ist im 7. und 6. Jahrhundert zu suchen" (S. 91), nur neun Pss. sind „der vorexilischen Zeit mit großer Sicherheit zuzuschreiben" (der Zeit Davids, soweit ich sehe, keiner), aber wir besitzen die vorexilischen Pss. nur „in gereinigter Gestalt", sie ließen ursprünglich „das Mythologische und die Beziehungen auf die Heiligtümer (d. h. die Höhenaltäre) und ihren Gottesdienst wohl viel deutlicher hervortreten" (S. 91). Auf Schritt und Tritt begegnet man entwicklungstheoretischen Begründungen, z. B. daß „in der ältesten Zeit die einzelnen Gedichte, der geringen Aufnahmefähigkeit jener urtümlichen Geschlechter entsprechend, außerordentlich kurz gewesen" seien (S. 27); das Moseslied Ex 15, 1—18 bestand ursprünglich nur aus dem einen V. 21; die ursprünglichen Hymnen sprachen von Jahwe nur in 3. Person, die Anrede in 2. Person als die wärmere, die die unmittelbare Frömmigkeit kräftiger ausspricht, ist aus den Gebeten hier eingedrungen (S. 47). Auch der Hymnus des Einzelsängers (der also nicht Wir, sondern Ich preise usw. sagt) ist „ursprünglich sicherlich im Gottesdienst der Gemeinde vorgetragen worden, . . . in späterer und spätester Zeit ist der Hymnus dann in kleinere Kreise gedrungen, so häufig beim Dankopfer", bis der Fromme „in spätester Zeit in seinem eigenen Hause das Gesetz besingt Ps 119, 54" (S. 66 f.), was allerdings bei diesem Ps., aber aus anderer Begründung, sich als richtig erweist.

Dieser entwicklungsgeschichtliche Standpunkt Gunkels ist den Lesern der Theol. Revue zwar längst bekannt; aber ich glaubte doch zeigen zu müssen, in welchem Maße er den charakteristischen Teil dieses neuen Pss.-Kommentars, die Gattungsforschung, beeinflußt. Denn das ist an sich nicht selbstverständlich; es ist auch mit positiver Einstellung zur atl. Geschichtsüberlieferung durchaus möglich — und nötig —, Gattungsforschung zu betreiben. Auf Zenners Vorangang und Stummers Arbeit ist schon hingewiesen. Aber keiner, der die Arbeit aufnimmt, wird Gunkel das Verdienst des Begründers dieser Forschung streitig machen wollen.

Münster i. W. W. Engelkemper.

Fascher, Erich, Lic. theol., Privatdozent für Neues Testament in Marburg, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ*. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Gießen, A. Töpelmann, 1927 (IV, 228 S. gr. 8°). M. 10.

Die Arbeit enthält weit mehr an Problemen und Resultaten, als der Titel auf den ersten Blick zu besagen scheint. Denn sie umfaßt zunächst eine vollständige sprachgeschichtliche Untersuchung des Wortes und Begriffes „*προφήτης*" von den alten Ägyptern über das gesamte Hellenentum, vom Alten zum Neuen Testament bis schließlich in die Zeit der apostolischen Väter, d. h. bis zum Erlöschen des Prophetentums am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Dann aber wird jedesmal auf die religionsgeschichtliche Erscheinung des Prophetentums selbst bei den einzelnen Völkern und Perioden eingegangen, deren jeweilige Eigenart herausgearbeitet und besonders zu dem alttestamentlichen Prophetentum in Beziehung gebracht, so daß wir schließlich eine Gesamtdarstellung des Prophetentums in der Antike erhalten. Dabei hebt sich, wenn auch vom Verf. vielleicht nicht primär beabsichtigt, die alttestamentliche Prophetie in ihrer Eigenart und Einzigartigkeit lichtvoll heraus. Gerade aber auch hinsichtlich dieser selbst sind die Untersuchungen sehr wertvoll und geben ebenso durch die Darstellung der verschiedenen Ausdeutungen, die man auch hier mit dem Worte *nabi* verband, eine gute Übersicht über die Entwicklung des Prophetentums selbst. Das babylonisch-assyrische Prophetentum ist in genauem Verfolg des Zieles der Arbeit, da das Wort „*προφήτης*" für dieselbe nicht überliefert ist, nicht behandelt, doch haben wir sicher auch hier mit einer solchen religionsgeschichtlichen Erscheinung der gewöhnlichen Prägung („Verkünder der Zukunft") zu rechnen. Siehe darüber jetzt Br. Meißner, Babylonien und Assyrien II, 243. 281 ff.

Nach einer kurzen Übersicht über die Erklärung des Wortes „*προφήτης*" in den bisherigen Wörterbüchern und etymologischen Lexika, wobei bereits festgestellt wird, daß die bisherige durchgehende Ableitung „*προφήτης*" von „*πρόφημι*" = „vorhersagen" unbewußt im Banne der spätjüdischen und altchristlichen Auffassung steht, wonach die Aufgabe eines Propheten lediglich im Vorhersagen zukünftiger Ereignisse besteht (S. 3), gibt der Verf. eine eingehende Erklärung des Wortes selbst (S. 4 ff.). „*Προφήτης*" kommt tatsächlich von *προ* und *φημι* als Nomen agentis und gehört mit *προλέγειν* zusammen, aber *προ* bedeutet in beiden Fällen „heraus", nicht „vorher". Diese letztere Deutung ist erst spät. Damit ist aber der Wortsinn „*προφήτης*" = Sprecher, Verkünder gegeben (S. 6) und ebenso für „*προφητεύειν*" = „für Verkündigung Sorge tragen", „das Amt eines Verkünders bekleiden" (S. 7). Ebenso fehlt dem Begriff „*προφήτης*" jedes ekstatische Element, das vielmehr in dem „*μάντις*", „*μαίνομαι*", von *μεν*, *μαν* = toben, rasen erhalten ist. Interessant ist, worauf der Verf. auch ausdrücklich hinweist (S. 6 Anm. 1), daß auch das hebräische *nabi* ursprünglich nur den bezeichnet, der im Auftrage Gottes spricht, und „das von ihm Eingegebene verkündet", so daß also das *προφήτης* der Septuaginta als Übersetzung des Wortes *nabi* seiner alten Bedeutung im Griechischen treu geblieben ist (siehe meine „Propheten" 1926 S. 3 f.). Diesem philologischen Tatbestand entspricht auch genau das Resultat der sprachgeschichtlichen Untersuchung, welche durch die gesamte griechische Literatur hindurch angestellt wird (S. 11—51; vgl. besonders die Beispiele S. 12, 13, 15, 22, 23, 25 und 27). „*Προφήτης* und *ὑποφήτης* (beide sind grammatisch und begrifflich das gleiche) „Verkünder" kann im weitesten Umfang auf alle möglichen Verhältnisse bezogen werden . . . Jeder, der öffentlich etwas zu verkünden hat, ist „Prophet". Eine kultische Einengung des Begriffs als solchen liegt also nicht immer vor. Er wird allerdings von Anfang an vorwiegend in kultischem Sinne gebraucht" (S. 51). „*Προφήτης*" allein ist ein „Rahmenwort", ohne konkreten Inhalt. Diesen gewinnt es erst durch Verbindung mit einem anderen Substantiv oder . . . mit „einem Genitiv der Beziehung". Und eben durch die Beziehung zur Gottheit wird der „*προφήτης*" zum Mund oder Verkünder der Gottheit selbst. Den Sinn

von „Weissager" hat „προφήτης" nur in einer Theokritscholie (S. 53). Wenn Plato von „προφήτης τῶν μαντευομένων oder πρ. τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι spricht, so liegt ein Ansatz zu dieser Bedeutung wohl darin, . . . aber die zugesetzten Genitive zeigen, daß dieses Wort allein diesen Sinn nicht haben kann, ähnlich steht es mit dem Verbum προλέγω (S. 53).

In religionsgeschichtlichen Ergänzungen werden sodann die verschiedenen „Prophetengestalten" bei den Griechen untersucht. Die Frage nach der Geschichtlichkeit dieses Prophetentums aber ist sehr schwer zu entscheiden, da dieselben teils nur sagenhafte Gestalten der grauen Vorzeit, teils nur Sehergestalten in der Dichtung sind. Bezüglich der Ekstatiker dürfte sicher sein, daß im 6. Jahrhundert v. Chr. eine Schar solcher aus Kleinasien, besonders aus Phrygien, nach Griechenland gekommen sind (S. 55). In allen Fällen aber handelt es sich immer um technische Seher, nur eine einzige große Prophetengestalt begegnet uns dabei, die im Banne des Apollo steht und wie echte Propheten auch die Last aller Prophetie deutlich empfindet, das ist die Cassandra im Agamemnon des Äschylus. Aber auch hier handelt es sich wieder um einen dichterischen Entwurf! Jedenfalls hebt der Verf. S. 58 f. mit Recht hervor: „Mag es mit dem Ursprung der Mantik stehen, wie es will. Es ist ganz gleich, ob der Seher ein technischer oder inspirierter ist. Die Eigenart seiner Tätigkeit besteht darin, daß er auf bestimmte Fragen Antworten gibt . . . Von fortlaufender religiöser Verkündigung einer Persönlichkeit an das ganze Volk kann keine Rede sein . . . Wenn daher Ulrich von Wilamowitz für Delphi von einem echten Prophetentum spricht, ähnlich dem Israelitischen, das im 8. Jahrhundert den Apollo zum Hüter sittlicher Reinheit gemacht habe, . . . so haben wir dafür keinerlei Beweise . . . Ja, man muß nach dem Ausgeführten bezweifeln, daß echte Prophetie im Rahmen eines Instituts möglich war. Wenn diese Propheten hinter dem Orakel zurücktraten, dann haben sie mit den israelitischen, die im hellen Licht der Geschichte stehen und keine Bindung an den Tempelkult kannten, in diesem Punkte gar keine Ähnlichkeit. Von den historischen Propheten wissen wir wenig, wir haben von ihnen keine eigenen Werke, sondern nur apokryphe Sammlungen. Die klar gezeichneten Sehergestalten sind Werk der Dichter. Was die griechischen Propheten von den israelitischen unterscheidet, ist ihre Unpersönlichkeit und ihre Ungeschichtlichkeit. Ein Prophetismus, der nur zur Befriedigung der menschlichen Wißbegierde für die persönlichen Lebensverhältnisse da ist, kann trotz einzelner ethisch wertvoller Sätze keine wirkliche Gottesverkündigung hervorbringen, weil dieser Gott sich selbst an einen Ort gebunden und den Menschen untergeordnet hat, die ihn nach Belieben in Dienst nehmen können" (S. 59). Und wenn sicher für die spätere Entwicklung des Judentums und des Christentums diese Gedanken von Einfluß gewesen sind, „so müssen wir uns darüber klar sein, daß diese Gedanken nicht von wirklichen Propheten, sondern von Dichtern und Denkern stammen" (ebenda).

Kapitel II behandelt das Vorkommen des προφήτης im Ägyptischen. Hier wird mit Recht darauf hingewiesen, daß das griechische προφήτης lediglich die Übersetzung des ägyptischen Priestertitels hm-ntr = Gottesdiener ist, die zudem sehr spät um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts erscheint. Von Funktionen, die denen eines griechischen Propheten gleichkommen, kann zudem keine Rede sein (S. 93). Und wenn spätere griechische Schriftsteller von Orakelstätten berichten, so ist die Vorstellung durchaus griechisch (S. 84). Der bekannte Orakelpriester Cherheb ist lediglich Schriftgelehrter, Weiser und Zauberer mit prophetischem Einschlag. Wo von Prophetie die Rede ist, liegt nicht echte Prophetie vor, sondern nur literarische Einkleidung. „Was wir sonst noch an ägyptischer Prophetie dieser Art kennen, gehört zur didaktischen Literatur, deren Zweck es ist, im Gewande scheinbarer Weissagung erzieherischen Einfluß auf die eigene Generation auszuüben . . . Mit der hebräischen Prophetie hat sie nur formale Verwandtschaft, gleicht aber in ihrer Art eher der späteren Apokalyptik, deren ungenannte Autoren Gegenwartsschilderungen großen Personen der Vergangenheit als Weissagung in den Mund legen . . . Von Prophetie im echten Sinne kann keine Rede sein" (S. 95). Hier werden auch die neueren Untersuchungen von Frhr. v. Gall, Βασιλεια του θεου angeführt. Meine eigenen ausführlichen Untersuchungen zu dieser Frage in meiner „Heilandserwartung" (1925) S. 1 ff. scheinen dem Verf. entgangen zu sein.

Kapitel III behandelt sodann „προφήτης" im A. T. und im Spätjudentum. Sprachgeschichtlich wird festgestellt, daß nabi stets durch προφήτης wiedergegeben wird, dieses aber auch anderen hebräischen Bezeichnungen (Seher usw.) entspricht (S. 104). Dann folgt eine genaue Behandlung und Erklärung aller Stellen, wo es sich um Prophetengestalten handelt. Alle einzelnen Prophetenschriften sind herangezogen. Und hier werden sehr wertvolle Resultate erzielt. Einmal wird aufs neue bestätigt, daß es sich bei der Bezeichnung der älteren Gestalten der Geschichte (Abraham, Moses, Debora usw.) um spätere Angleichung handelt. Ganz einzigartig ist die Charakterisierung Abrahams als nabi (Gen. 20, 7; s. S. 109 f.). Die Verbindung von nabi und Seher ist eine enge seit der ältesten Zeit. Die Glosse 1 Sam 9,9 dürfte also ziemlich alt sein (S. 148). Der Prophet ist ohne ὅρασις gar nicht zu denken. Die Bewegung des ekstatischen Prophetentums zur Zeit Samuels war nur eine vorübergehende. Daneben aber war ein anderes Nabitum als fester Stand, den wir bis in die exilische Zeit verfolgen können, bei dem man sich ein ῥῆμα θεοῦ holen konnte. Und aus diesem Untergrund des ekstatischen und des gewerbsmäßigen Prophetentums entwickelt sich das Nabitum besonderer Art in den großen Schriftpropheten, deren Kennzeichen im einzelnen angegeben werden (S. 150). M. E. ist hier die alttestam. Entwicklungslinie richtig gesehen. Mit Recht wird aber S. 151 gegenüber neueren Einstellungen hervorgehoben, daß zwischen alttestam. und griech. Propheten auch hinsichtlich der Stellung zur Gottheit ein gewaltiger Unterschied besteht. „Sibyllen und χρησμολόγοι sind nach Plato „ἔνθεοι", und die enthusiastische Mantik nennt er göttlich, die Pythia „ἔνθεος". Kein hebr. nabi wagte das von sich zu behaupten. Schon 1 Sam 10 und Num 11 ruht nur der von Jahwe entsandte Geist auf den Ekstatikern, aber er selbst geht nicht in sie ein. Wenn die uralte Ekstase der Kanaaniter Vereinigung mit der Gottheit war . . ., so ist diese Vorstellung schon 1 Sam 10 abgeschwächt. Späterhin tritt das Pneuma immer als Vermittler ein, der Mensch sucht den Sitz der Offenbarung, je mehr er sein Inneres kennen lernt, in sich selbst, aber ein Eingehen Jahwes in die Menschen, ein „ἔνθεος γενέσθαι" ist undenkbar" (S. 151 f.). Damit aber ist die Mystik der Propheten erledigt.

Für das Neue Testament und die hellenistische Umwelt (Cap. IV) verweise ich besonders auf die interessanten Ausführungen bezüglich des Unterschiedes zwischen dem Ge-

brauche des Wortes προφήτης bei den Synoptikern und im Johannesevangelium, besonders aber hinsichtlich der Person Jesu und des Johannes (S. 173 ff.), sowie auf die Charakteristik des Johannesevangeliums als solchen an der Hand des johanneischen Prophetenbegriffs (S. 208 ff.). Ein letztes Kapitel (V) über προφήτης bei den Apologeten und Kirchenvätern mit dem Kampf um die Offenbarung gegen Juden, Heiden und Ketzer beschließt das inhaltsreiche, wertvolle Buch.

Braunsberg (Ostpr.). L. Dürr.

Junker, Hubert, Dr. theol., Privatdozent der Theologie an der Universität Bonn, **Prophet und Seher in Israel.** Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine. Trier, Paulinusdruckerei, ohne Jahr (109 S. 8°). M. 5.

Der Verfasser hat mit seinem Thema sicher eine der wichtigsten Fragen für die Erforschung des alttestamentlichen Prophetentums in Angriff genommen. Jedem, der einmal über die Propheten gearbeitet hat, brennt das Problem der Entstehung dieses Prophetentums und besonders des Verhältnisses von „Prophet und Seher" zu den Prophetenvereinen und den ekstatischen Banden zur Zeit des Samuel und Saul auf die Seele. Der Verf. darf darum mit seiner Arbeit des allgemeinen Interesses der Alttestamentler sicher sein. Er selbst verficht nun gegenüber der bisherigen geltenden Anschauung, daß hier in diesen Erscheinungen der Ursprung des späteren so gewaltigen Prophetentums zu suchen sei, mögen jene selbständig auf israelitischem Boden gewachsen oder auf kanaanäisch-vorderasiatischen Einfluß zurückzuführen sein, die These, daß das Prophetentum eine uralte originelle Erscheinung der israelitischen Religion sei, die viel weiter zurückgehe als jene Erwähnung der Ekstatiker in der Zeit der Einführung des Königtums. Dieses Prophetentum, das uns in den Prophetenvereinen als ein selbständiger Berufsstand entgegentritt, hat seinen Ursprung im Kultus, und zwar im „Kulttanz, der von Musik und Gesängen begleitet wurde". Diese „ursemitische Sitte, die sich bei allen semitischen Stämmen findet (vgl. dazu das ganze Kapitel X S. 94 ff. und für die Bibel bes. Ps 26, 6. 7 und Ex 32), ist „der Ausgangspunkt für die Entwicklung des ekstatischen Kultes" (S. 99). Dieser selbst aber ist „nicht als ein von auswärts in die israelitische Religion eingedrungenes fremdes Element, sondern als eine von alters her in ihr wurzelnde Kultform, die in ihren Äußerungen manche Züge mit fremden gemeinsam hat, ebenso wie der Kult überhaupt zu betrachten" (S. 104). Und „aus der Praxis der religiösen Kultfeier bildete sich . . . schon in älterer Zeit ein eigener Berufsstand, dessen Aufgabe es war, in besonderer Weise an der Kultfeier mitzuwirken, namentlich insofern es sich dabei um das von Musik und heiligem Tanz begleitete kultische Lied handelt. Dieses aber waren die sogenannten *Nebi'im* oder die Propheten" (S. 26). Die Propheten sind also ursprünglich eine Art Kultpersonal. Zum Beweise zieht er vor allem die Stellen Ex 15, 2 von der „Prophetin" Mirjam und Judic 4, 4 von der „Prophetin" Debora heran! Auch später treten ja nach den Angaben der Psalmen die „Propheten" noch vorwiegend im Kulte auf (S. 37 ff.). Die Beispiele „beweisen . . . zur Genüge, daß Propheten als ‚Sprecher Gottes' im altisraelitischen Kult nicht nur vereinzelt und bei außerordentlichen Gelegenheiten auftraten, sondern eine gewöhnliche und regelmäßige Erscheinung darin bildeten. So haben wir darum auch die alten Prophetenvereine als eine Art liturgischen Berufsstand aufzufassen. Die großen religiösen Führer Israels, die wir als die sog. Schriftpropheten bezeichnen, haben mit ihnen den Namen und auch gewiß noch einzelne äußere Züge in ihrem Auftreten gemeinsam. Ihren Beruf und ihre Sendung aber betrachten sie als unmittelbar und persönlich, treten darum auch nicht als Glieder eines Standes, sondern als Einzelpersönlichkeiten auf. Neben ihnen hat aber noch lange auch das als Berufsstand organisierte Prophetentum sich erhalten" (S. 41). Und deswegen haben wir auch „keinen Grund, einen spezifischen ‚Nabikult' anzunehmen, sondern ‚die Prophetenvereine betätigten sich in dem gewöhnlichen und regelmäßigen Kult der alten Zeit'" (S. 35). Und dieses „religiöse Gefühl, das sich in primitiven Formen Ausdruck schafft, ist seinem Kern nach so wahr und wertvoll wie das in vollendete Formen gegossene. In dem ekstatischen Kult konnte sich darum echtes religiöses Leben der alten Zeit entfalten" (S. 55). Auch die bisherige strenge Scheidung zwischen „Prophet" und „Seher" im alten Israel lasse sich nicht länger halten. Auch der „Seher" war in Israel kein bloßer Zeichendeuter, sondern verkündete (wie die Untersuchungen in Kap. VIII S. 77 ff. ergeben) in der Regel seine Offenbarungen aus innerer Eingebung, die er in der Ekstase oder in der Traumvision empfängt. Er ist auch in den ältesten Zeiten nicht streng geschieden von dem „Propheten", sondern beide sind eng verwandt; viele Seher kamen aus den Kreisen der Nebiim (S. 88). Erst später haben sich infolge der Entartung des Nabitums die großen Propheten von diesem getrennt.

Gerade diese letztere Beobachtung des Verhältnisses von „Seher" und „Prophet" ist m. E., wie auch ungefähr gleichzeitig mit unserem Verfasser Erich Fascher, *ΠΡΟΦΗΤΗΣ* (1927) nachgewiesen hat, vollständig richtig. Die Erscheinung des Ekstatikers ist demzufolge eine viel ältere Erscheinung in Israel als erst zur Zeit des Auftretens jener Banden unter Samuel. Das zeigt ja auch die Bemerkung 1 Sam 9, 9, welche richtig gedeutet beide identifiziert und, wie auch E. Fascher gesehen, ziemlich alt sein muß. Aber die Ableitung dieser ganzen Erscheinung aus dem ekstatischen Kult und zwar in der Form des Kulttanzes, so daß die Propheten ursprünglich Kultpersonen, sozusagen Angestellte des Heiligtums gewesen seien, ist m. E. nicht haltbar. Der Verfasser ist dabei, wie er selbst auch wiederholt angibt, ganz von W. O. E. Oesterly, *The Sacred Dance* (1923) abhängig. Die Basis scheint mir zu schmal. Wir haben vielmehr in der bereits erwähnten Stelle 1 Sa 9, 9 die authentische Erklärung der Entwicklung des „Prophetentums". Darum kommen wir m. E. nicht herum. Die Bemerkung ist nicht zufällig, wie die Stellen 1 Sa 10, 5 f. und 19, 8 f. nach der Meinung des Verf. (S. 95), sondern ganz gewollt und dazu alt, wie wir bereits hervorgehoben haben. Der betreffende Schriftsteller hatte gewiß noch den richtigen Sensus, und davon müssen wir ausgehen. Es wird die Entwicklung sein, wie sie auch E. Fascher eben auf Grund des Materials herausgearbeitet hat, daß der „Nabi" der Fortsetzer des alten „Sehers" auch mit ekstatischem Einschlag ist, und daß wir in den ekstatischen Banden in 1 Samuel (NB! nicht Prophetenvereinen!) nur eine ganz spezifische vorübergehende Erscheinung, nicht den Ausgangspunkt selbst haben. Nur der Name „Nabi", der ohne „Gesicht" nicht zu denken, wird jetzt neu auf jene alte Erscheinung übertragen. Die Sache ist uralt. Und aus dieser alten Erscheinung hat sich dann einerseits das gewerbsmäßige und andererseits das einzigartige Prophetentum in den Schriftpropheten entwickelt. Der Verfasser muß ja auch, um seine These zu retten, eine Seite in den Begriff des Nabi fast als das Ursprüngliche einführen, wenn sie eine Art Kultpersonal waren, nämlich daß dieser dann zuerst im Namen der Kultversammlung das Lob Gottes zu „verkünden", den Bitten oder der Buß-

gesinnung des Volkes Ausdruck zu verleihen hatte (S. 36), und „nachdem er im Namen des Volkes zu Gott gesprochen hatte, sprach er sodann im Namen Gottes zum Volke, indem er ihm die Segensverheißung, die Gewährung der Bitte oder die Vergebung der Schuld kundtat" (S. 37). Das aber ist eine Eintragung, die sich, wie der Verf. selbst zugeben muß, in der Bibel kaum mehr beweisen läßt (S. 36), ja die dem Prophetenbegriff fremd ist. Denn „nabi" ist und bleibt nach richtiger Interpretation, wie wir jetzt übrigens auch von dem griechischen προφήτης wissen, der „Sprecher" oder „Verkünder" der Gottheit. Wenn man Propheten um Fürbittvermittlung anging, so tat man es lediglich, weil man in ihnen Männer mit höheren Kräften, Männer Elohims und Geistesmänner sah. Was sodann die Auffassung der älteren Gestalten Abraham, Moses, Mirjam und Debora als „Nabis" betrifft, so ist zunächst klar, daß Abraham in ganz anderem Sinne als solcher hingestellt wird als die anderen (Gen 20, 7). Moses wird in den älteren Texten (Num 12, 1—8), wie jetzt E. Fascher nachgewiesen hat, gerade über die Propheten hinausgehoben, die Auffassung als Prophet ist später. Und Deut 34, 10 kann doch nicht mit Num 12 auf einer Stufe zu den „älteren Texten" gerechnet werden (S. 18). Ich kann mir übrigens Abraham und Moses nicht als „Ekstatiker" und „Träger ekstatischen Kultes" vorstellen. Die bekannte Stelle Am 7, 14 kann nach dem Zusammenhang nicht, wie der Verf. es S. 87 will, vorzeitig übersetzt werden. Denn worauf es ankommt, ist nicht was Amos früher war, sondern er wird von dem Hofpriester aufgefordert, nach dem Südreiche zu gehen und dort sein Brot als Nabi zu verdienen, und dagegen erfolgt die Antwort, daß er kein Nabi im gewerbsmäßigen Sinne sei, sondern sich sein Brot durch einen bürgerlichen Beruf verdiene. Ebenso ist Num 23, 33 doch ein anderer Zusammenhang als der hier S. 89 angenommene.

Ich brauche dem Verfasser nicht zu versichern, daß es mir ferne liegt, die Arbeit irgendwie herabzusetzen. Sie enthält viele wertvolle Ausführungen und gibt viele selbständige Anregungen, was zu erneutem Durchdenken der Probleme führt. Und das ist ja der Zweck unseres Arbeitens. Aber als Ganzes kann ich ihm nicht beipflichten.

Unangenehm und störend wirkt es auch, daß die Wiedergabe des hebr. nabi keine einheitliche ist, bald nabî, dann nābî und nābî' erscheint. Nābî' mit Spiritus lenis als Transskription des Aleph ist zudem philologisch nicht gerechtfertigt, da das Aleph quiesciert. Ebenso ist maḫḫû, die Bezeichnung für den „Ekstatiker" im Akkadischen, mit maḫḫû und maḫḫu wiedergegeben. Beides aber sind grundverschiedene Bedeutungen; s. Thureau-Dangin, Rituels accadiens p. 96 und Meißner, Bab. u. Ass. II 62 Anm. 6. — Der Fackeltanz im Tempel zu Jerusalem fand nicht am Pfingstfest statt, wie S. 34 angegeben, sondern, wie auch bei Volz, Altertümer zu lesen, am Hüttenfeste.

Braunsberg (Ostpr.). L. Dürr.

Lemonnyer, O. P., **Théologie du Nouveau Testament.** [Bibliothèque catholique des sciences religieuses]. Paris, Bloud & Gay, 1928 (199 S. kl. 12°). *Frcs* 10.

Als Lesêtre mit seiner „*Foi catholique*" hervortrat, fand seine rasche und übersichtliche Art, über die Probleme der Neutestamentlichen Theologie zu orientieren, die Anerkennung weitester Kreise, und die Fülle von Auflagen, die sein Buch seitdem erlebte, zeigt, daß der erste Eindruck ein dauernder war. Den Vorzug der Kürze hat das neue Werk von Lemonnyer über denselben Gegenstand mit Lesêtre gemein. Ja er umfaßt nur zwei Fünftel der Seitenzahl des letzteren. Sein Inhalt ist, Begriff, Auffassungen und katholische Bestimmung des N. T., das Gottesreich (Vorbereitung, Gründung, Gerechtigkeit, Gründer), neue Heilseinrichtung (Sünde und Gerechtigkeit, Gnadenmittel, neues Leben inkl. Gnadengaben), die Seligkeit, ihre Vermittlung und ihr Inhalt, das Reich Christi mit Parusie und Kirche, endlich die Person Jesu (der „Herr", der Gottessohn, der johanneische Christus, die Trinität).

Der Verfasser geht thetisch vor, indem er die Beweisstellen für die einzelnen Lehrpunkte aufführt und auf ihre Tragweite wertet. Die geschichtliche Entwicklung kommt dabei insofern zur Geltung, als, wenigstens in der Regel, erst der synoptische, dann der paulinische und hierauf der johanneische Bestand ausgehoben und untersucht wird. Daß dabei auch die Apostelgeschichte ausgiebig zum Wort kommt, verdient volle Anerkennung. Ergänzungen wären noch möglich in der Sakramentenlehre (Firmung, Buße, letzte Ölung) und auf Grund der dem Verf. bequem zugänglichen Untersuchungen von d'Alès, Tixeront, Bloud usw. leicht nachzutragen. Bei der Behandlung des Universalismus hätte Joh 12, 20—31 noch herangezogen werden können. — Befremdlich wirkt am Eingang der Bibliographie S. 192 die grundsätzliche Beschränkung auf die neuere französische Literatur. Die deutsche kommt jedoch in dem gediegenen Überblick der Einleitung ausgiebig zur Benutzung.

Das Büchlein wird jedem zur raschen Orientierung über die Probleme vortreffliche Dienste leisten, empfiehlt sich also insbesondere für den Gebrauch der Studierenden und wird sicher überall Anklang finden.

Tübingen. Rohr.

Lietzmann, Hans, **Messe und Herrenmahl.** Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. [Arbeiten zur Kirchengeschichte, Heft 8]. Bonn, A. Marcus & E. Webers Verlag, 1926 (XII, 263 S. 8°). M. 12.

Zweck und Ziel dieser Studie, deren Besprechung sich leider stark verzögert hat, ist, aus der großen Fülle und Verschiedenheit der uns überlieferten Liturgien des Ostens und Westens deren Urform zu gewinnen. Als Resultat verkündet der Autor folgendes. Es gibt zwei Urtypen: Die Feier der jerusalemischen Urgemeinde und der paulinische Typ. In der ersteren ermangelte uranfänglich das Abendmahl des Opfercharakters, das Mahl war nur Fortsetzung der täglichen Tischgemeinschaft des Jüngerkreises mit dem Herrn. Der paulinische Typ dagegen knüpft an das letzte Passahmahl Jesu an, dessen Erinnerung und Wiederholung er darstellt. In den paulinischen Gemeinden ist also das Herrenmahl eine Gedächtnisfeier des Todes Jesu Christi.

Der jerusalemische Typ war bezeichnet durch Brotbrechen am Anfang der Mahlzeit, der paulinische durch Brotbrechen am Anfang und Weinbecher am Ende als den Bildern von Leib und Blut Christi (S. 252). Beide Urtypen haben schon bald Weiterbildungen erfahren, deren schließliche Ergebnisse in den zahlreichen überlieferten Liturgien vor uns liegen. Die letzte sich nahelegende Frage, ob beide Urtypen gleich alt und ursprünglich sind oder ob einer aus dem anderen hervorgegangen sei, beantwortet L. folgendermaßen: Der paulinische kann sich nicht aus dem jerusalemischen entwickelt haben, denn „auch bei größter Anstrengung der Phantasie bleibt der Übergang zum Todesgedächtnis, von der Nachbildung des täglichen Mahles der Jünger mit dem Meister zu der jenes einen und letzten ein Sprung" (S. 252). Andererseits spreche auch nichts für die Annahme, daß sich „im Jerusalemer Jüngerkreis neben dem unbestreitbar von ihm geübten Brauch des Brotbrechens noch eine zweite Form entwickelt, welche an jene Erinne-

rung vom letzten Mahl anknüpfte und es als Todesgedächtnis beging" (S. 253). Der zweite vom Jerusalemer abweichende Typ, der sich schließlich endgültig durchgesetzt hat, finde sich zuerst nur in den paulinischen Gemeinden und sei von Paulus geschaffen. Sein neues Verständnis des letzten Abendmahls danke der Apostel laut 1 Kor 11, 23 einer Offenbarung des Erhöhten. „Paulus ist der Schöpfer des zweiten Typus des Herrenmahles." „Wenn nicht Paulus diesen Typ schuf — wo ist denn in der Urkirche der Gewaltige, der gegen die Autorität der Jerusalemer Urgemeinde ihrem heiligen Mahl einen neuen und tiefer in Jesus hineinführenden Sinn gab?" (S. 255).

Hier muß ich ein großes Fragezeichen machen. Ich halte es zwar für sehr wahrscheinlich, um nicht zu sagen für sicher, daß in der Urgemeinde zu Jerusalem die von L. angenommene Art religiöser Mahlzeit bestanden hat — Apg 2, 42 ist wohl so zu verstehen —; aber daneben hat auch in der Urgemeinde die Wiederholung des letzten Abendmahles stattgefunden. Kein geringerer als Paulus selbst bestätigt das, denn der Apostel spricht Gal 1, 23 ganz unmißverständlich aus, daß der von ihm verkündete Glaube identisch sei mit dem Glauben der vorher von ihm verfolgten jerusalemischen Urgemeinde. Und Röm 15, 27 stellt Paulus ganz nüchtern fest, daß die Heiden durch seine Missionstätigkeit „Anteil haben an den geistigen Gütern" der Heiligen in Jerusalem. Diese Sprache des Apostels und die darin sich kundtuende Überzeugung desselben ist mit Lietzmanns These unverträglich. Die beiden Stellen bilden somit den rocher de bronze, an denen die Behauptung, daß Paulus „gegen die Autorität der Jerusalemer Urgemeinde ihrem heiligen Mahle einen neuen Sinn", den er sogar „für den allein maßgebenden" betrachtet, gegeben habe, zerschellen muß. Und was die neue Auffassung des *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (1 Kor 11, 23) betrifft, daß nämlich Paulus hier Mitteilung mache von einer in einer Offenbarung an ihn ergangenen Weisung, daß das letzte Abendmahl Jesu wiederholt werden müsse, so ist sie im Texte nicht begründet.

Daß die Untersuchung, wenn auch ihr Endergebnis unrichtig ist, auf dem Wege zu ihrem Ziele viel Wertvolles und die liturgiegeschichtliche Forschung Befruchtendes zutage gefördert hat, sei zum Schluß ausdrücklich hervorgehoben.

Paderborn. Karl Pieper.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Herausgegeben von der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. II. Band. Bistum Mainz-Erfurt. Bearbeitet von Paul **Lehmann**. München, Beck, 1928 (VIII, 812 S. gr. 8°). M. 75.

Auf die Wichtigkeit der mittelalterlichen Bibliothekskataloge für die Erforschung des gesamten mittelalterlichen Geisteslebens habe ich in meinem Referat über den ersten, die Bistümer Konstanz und Chur umfassenden Band der von der Münchener Akademie herausgegebenen Kataloge Deutschlands und der Schweiz (Theol. Revue 1919, 20 ff.) hingewiesen. Der nach Überwindung der großen finanziellen Schwierigkeiten veröffentlichte, gleich seinem Vorgänger von P. Lehmann bearbeitete zweite Band, mit dessen Drucklegung erst im Frühjahr 1926 begonnen werden konnte, weist gegenüber dem ersten in den bibliotheksgeschichtlichen und beschreibenden Einleitungen, in der Wiedergabe der Kataloge selbst und in dem von B. Bischoff hergestellten Register der Schriftsteller und Schriften (S. 604—810) beträchtliche Kürzungen auf, aber ohne daß von dem, „was von den Katalogen und für ihre Benutzung von Wert zu sein schien", etwas geopfert wurde. Er enthält die — dem Archiv und der Bibliothek des ehemaligen Domkapitels, sowie der Stadtbücherei in Erfurt, der Kopenhagener Universitätsbibliothek, dem Magdeburger und dem Weimarer Staatsarchiv entnommenen — alten Bücherverzeichnisse der Bibliotheken Erfurts, d. h. des Collegium Amplonianum, des Collegium universitatis, der Karthause Salvatorberg und des Marienknechtsklosters, 15 an Zahl, von denen Nr. 3 bis 12 und 14 zum ersten Male, Nr. 13 zum ersten Male vollständig ediert werden.

Es entfallen I. auf das Collegium Amplonianum sive Portae caeli, das von dem gelehrten Amplonius Ratinck de Berka (d. h. aus Rheinberg am Niederrhein), geboren etwa 1363/64, gestorben 1435, im Jahre 1412 an der Erfurter Universität gestiftet und im Jahre 1816 mit dieser aufgehoben wurde: Nr. 1 der Katalog der Privatsammlung des Amplonius (1410—1412) und Nr. 2—5 Kauflisten des Amplonius, Zuwachsverzeichnisse der Amploniana und unbestimmte Listen; II. auf das Collegium universitatis sive maius, gegründet 1407, dessen Bibliothek allmählig aus der der Artistenfakultät erwuchs und 1510 bei Streitigkeiten zwischen den Studenten und den Stadtsoldaten teilweise vernichtet wurde: Nr. 6—11 Bücherverzeichnisse von 1407—1450 (Nr. 6—8 vom Magister Nicolaus Hopfgarten, dem zusammen mit dem Magister Johannes Graneborn 1407 die Bibliothek anvertraut wurde), Nr. 9 und 10 Ausleihverzeichnisse vom 19. Februar 1413 und von Michaelis des gleichen Jahres, Nr. 11 Verzeichnis der in der Truhe (*capsa*) aufbewahrten Bücher von 1450, Nr. 12 und 13 Standortsregister, das erste nach 1497 abgeschlossen, das zweite von etwa 1510; III. auf die Karthause Salvatorberg bei Erfurt, „domus montis S. Salvatoris" (so benannt, weil ihre 1372 erfolgte Gründung auf die letztwillige Verfügung eines Wallfahrtspriesters vom Hilfensberge bei Eschwege zurückgeht), aufgehoben 1803: Nr. 14 der große Bibliothekskatalog vom Ende des 15. Jahrhunderts; IV. auf das Marienknechtskloster (Servitenkloster), gegründet 1311, aufgehoben 1543, wieder besetzt 1635, zerstört 1647: Nr. 15 das Standortsregister der Klosterbibliothek und Bücherverzeichnis des Priors Johannes Pfennig vom Jahre 1485. S. 601 ff. als Anhang etliche für die Geschichte der Erfurter Bibliotheken interessante Regesten (von 1246—1503); an drittletzter Stelle eine Urkunde des Dekans des Erfurter Marienstiftes Hermannus de Bessinge vom 20. Mai 1387 (bisher unveröffentlicht). Das Hauptstück des ganzen Bandes ist der S. 239—593 füllende Riesenkatalog der Karthause (Bibl. des Erfurter Domarchivs Ms. Hist. 6), „ein für Deutschland einzigartiges Denkmal bibliothekarischer Sorgfalt und Umsicht aus dem Mittelalter", das freilich nicht ohne Kürzungen und Streichungen abgedruckt werden konnte. Begonnen wurde mit diesem Katalog, der in eine Gesamtübersicht, ein um 1500 verfaßtes, aber sich nicht auf den ganzen Bücherbestand erstreckendes Schlagwortregister, ein Standortsregister und eine — zum Teil aus sehr trüben Quellen geschöpfte — literaturkundliche Übersicht zerfällt, und an dem hauptsächlich zwei ungefähr gleichzeitige Hände tätig waren, wohl schon vor 1477, aber verschiedene Notizen stammen erst aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Die einzelnen Abteilungen der Bibliothek sind mit Buchstaben bezeichnet (vgl. z. B. S. 430 „*Littera I sub se colligit libros de diversis exemplis et revelationibus factis quibusdam personis etc.*", S. 441 „*Libri originales approbatorum doctorum et presertim quatuor precipuorum sub littera L consignati*"), und schon von anderer Seite ist auf den originellen Gedankengang aufmerksam gemacht worden, mit dem die Einreihung der medizinischen Bücher unter K motiviert wird (vgl. S. 435 „*quam litteram sicut in Latinis suis vocabulis . . gramatica raro scribendam, quin pocius supervacuam diffinit, sic huis phisice facultatis usum in suis personis et membris ad perfectionem provehendis raro sancta religio ex⟨c⟩epto cauterio et sanguinis minutione — admittit. Medicina enim in domicilio anime nec quidem ut filia aut vernula in domo nata liberaliter seu libere famulatur, sed ut conducticia clientula pro submovendo incomodo serviliter ancillatur*")[1]. S. 228 ff.

[1]) Herabsetzung der Medizin gegenüber der Philosophie und der Seelsorgekunst bei Gregor von Nazianz und Macrobius: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Gesch. (Festgabe für G. v. Hertling), Freiburg i. B., 1913, S. 375 f.

erstmalige Zusammenstellung der einst im Besitz der Karthause gewesenen, jetzt in verschiedenen öffentlichen und privaten Bibliotheken Europas, ja sogar Amerikas (Chicago) befindlichen Handschriften; S. 237 ff. Verzeichnis der Handschriften des Katalogs, die sich „mit Bestimmtheit oder Wahrscheinlichkeit identifizieren" ließen.

S. 512, 35 f. lies '*sed multos* (statt '*multo*') *facile superans*' (von Aristoteles nach Augustinus *civ. Dei* VIII 12). — S. 515, 26 f. heißt es von Vergil '*quem Macrobius dicit nullius sentencie fuisse expertem*'. Doch wohl '*sciencie*'; vgl. Macrob. *comment. in Somn. Scip.* I 6, 44 '*Vergilius nullius disciplinae expers*' und St. Tate Collins, *The interpretation of Vergil with special reference to Macrobius*, Oxford 1909 p. 16. — S. 516, 31 f. '*hunc* (den Seneca) *b. Jeronimus annumerat sanctorum decalogo, illis epistulis provocatus* etc.' Gemeint ist natürlich der '*sanctorum catalogus*' (*De vir. ill.* 12), aber man darf nicht ändern. — Der '*Aristhenes philosophus*' S. 520, 13 f. ist natürlich *Antisthenes;* hinter dem '*Archesius philosophus*' S. 522, 11 verbirgt sich wohl '*Arcesilaus*'. — S. 521, 29 f. lies '*si deus es*' (statt '*est*'); vgl. Curtius VII 8, 26. — S. 526, 5 f. liest man: '*Jeronimus ad Desiderium* '*Origenes melior est in omnibus bonis, in malis fuit*'. Die Sentenz lautet '*melior omnibus in bonis, peior in malis*' und steht in dieser Form 'in jener II. Appendix zu Hieronymus, *De viris illustribus*, welche als *Epistola de duodecim doctoribus ad Desiderium* dem genannten Kirchenlehrer und unter dem Titel: *De luminaribus ecclesiae* dem h. Beda Venerabilis (beidesmal fälschlich) zugeschrieben wurde' (Odilo Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München, 1908, S. 173). — Nach S. 541, 9 f. (Prudentius) '*de toto veteri et novo testamento commentatus est personis exceptis*'. Vielmehr '*excerptis*'; vgl. Gennad. *de vir. ill.* 13. — S. 545, 19 f. wird von Papst Gelasius I berichtet '*hic — prefacionem (— es?), ymnos, tractus, oraciones, sicut Ambrosius fecit*'. Vermutlich '*tractatus*'; vgl. Ps.-Gennad. *de vir. ill.* 95.

Wie in dem ersten Paul Lehmanns Namen tragenden Bande, so steckt auch in dem vorliegenden zweiten eine Unsumme von Arbeit, zu deren Bewältigung man den verdienten Forscher aufrichtig beglückwünschen darf.

München. Carl Weyman.

Eichengrün, Fritz, **Gerbert (Silvester II) als Persönlichkeit.** [Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von Walter Goetz, Bd. 35]. Leipzig, Teubner, 1928 (76 S. 8°). M. 4.

In sechs Abschnitten spricht der Verfasser von Gerberts Lebenslauf, von seinen Werken, von der mittelalterlichen Gerbert-Sage, von der Gedankenwelt und von der Wirksamkeit Gerberts und schließlich vom Gerbert-Bilde der modernen Geschichtschreibung. Das wichtigste Kapitel ist das vierte (S. 34—58) über die Gedankenwelt Gerberts.

Hier vor allem sucht E. im Gegensatz zu der herrschenden Anschauung (von Baronius bis A. Hauck), die in Gerbert einen ehrgeizigen Streber und einen in seinen Anschauungen nicht ausgeglichenen Denker sieht, seine neue Auffassung zu begründen. Danach ist Gerberts innere Haltung sein Leben lang einheitlich und konsequent geblieben und aus seiner philosophischen Grundanschauung erwachsen. Im Unterschiede zur Hoch- und Spätscholastik ist bei Gerbert die Philosophie der Theologie weder untergeordnet, noch von ihr säuberlich getrennt, sondern sie ist die universale, alles umfassende Wissenschaft; die Theologie ist ein Teilgebiet der Philosophie. In der Ethik ist seine Grundhaltung im Gegensatz zu seiner Zeit, die vom Dualismus der kluniazensischen Askese beherrscht wird, weltoffen und monistisch. Im Verlaufe seines langen Kampfes um den Besitz des Erzbistums Rheims hat Gerbert in scharfer Weise gegen das zentralistische Papalsystem und für einen entschiedenen Episkopalismus Stellung genommen. Besonders beachtenswert ist hier, was E. aus Gerberts Schriften zum Problem des Verhältnisses von Amt und Geist bzw. von Amt und Persönlichkeit in der Kirche zu sagen weiß.

Ich glaube, daß der Verf. bei der Interpretation der Äußerungen Gerberts viel zu sehr von der durch die neuere geistesgeschichtliche Entwicklung geschaffenen Problemlage beeinflußt ist; er ist zu leicht geneigt, bei Gerbert eine von der mittelalterlichen Grundhaltung des Menschen abweichende, prinzipiell neue Einstellung anzunehmen. Die Darlegungen E.s haben mich jedenfalls nicht in allem überzeugt. Dazu ist überdies seine Beweisführung viel zu wenig umfassend. Das Material ist nicht vollständig ausgeschöpft. Ich habe den Eindruck, daß der Verf. vorschnell weitgehende Zusammenhänge vermutet, die bei nüchterner Betrachtung nicht so sicher behauptet werden können. Ich wünschte eine ausführlichere und gründlichere Auseinandersetzung und Vergleichung mit den Ideen und Bestrebungen anderer führender Menschen des gleichen Kulturmilieus. Wissenschaftlich ohne Bedeutung ist es z. B., wenn E. (S. 51 ff.) von Origenes, Scotus Eriugena und Dante als von Geistesverwandten Gerberts spricht, ohne sich um den Nachweis bemüht zu haben, daß vielleicht direkte oder indirekte ideengeschichtliche Beziehungen bestehen könnten. Eine nur äußere Nebeneinanderstellung und Parallelisierung von Gedanken ist für die historische Erfassung der Anschauungen Gerberts von geringer Bedeutung.

Zu den S. 53 zitierten Worten des Bischofs Arnulf von Orléans ist Cyprian, *Ep.* 71 n. 3 (ed. Hartel 773) zu vergleichen. Die in der Schrift beliebte Art, die Quellen und die Literatur zu benützen und zu zitieren, ist in verschiedener Beziehung inkorrekt. Hoffentlich wird diese nachlässige, vom bibliographischen Standpunkt aus ungenügende Methode nicht bald von anderen zum Vorbild genommen.

Breslau. Berthold Altaner.

Lampen, P. Dr. Willibrordus O. F. M., **B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes.** Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1919 (64 S. kl. 8°).

In welchem Sinne die Lehre des h. Thomas in der Kirche gepflegt werden soll, hat Papst Pius XI authentisch in der Enzyklika „Studiorum Ducem" mit den Worten erklärt: „Es soll niemand von einem anderen mehr verlangen, als was die Lehrerin und Mutter Kirche von allen fordert: denn bezüglich jener Lehren, über die in den katholischen Schulen unter den ‚*melioris notae auctores*' kontrovertiert wird, darf niemand jener Meinung zu folgen gehindert werden, die er für wahrscheinlich hält." Das vorliegende Büchlein dürfte nun zur Genüge zeigen, daß der sel. Duns Scotus zu den *melioris notae auctores* zu rechnen ist. Zahlreiche Urkunden werden angeführt, in denen die Päpste die Statuten von Universitäten und die Verordnungen von Generalkapiteln approbiert haben, in denen das Vortragen der Lehre des Skotus vorgeschrieben wurde. Auch von dem vielberufenen, auf Befehl Pauls V erlassenen Dekrete der h. Congregation über die Lehre des Doctor Subtilis ist die Rede. Darin hieß es, daß die Lehre des Scotus von Zensuren frei sei, und daß kein Zensor einem Werke die Druckerlaubnis verweigern dürfe, wenn es sichere Lehren des Scotus vortrüge. Daß dieses Dekret zur Zeit des Papstes Paul V existierte, daran dürfte wohl nicht zu zweifeln sein, wie der Verf. schreibt. Cavellus erwähnt es noch zu Lebzeiten des Papstes. Als jedoch später der Neffe Waddings das Original der Urkunde ein-

sehen wollte und in den Akten nachforschte, waren mit der Schere zwei Blätter an der Stelle herausgeschnitten, wo das Dokument der Angabe des Titels und der Seitenzahl entsprechend stehen mußte.

Das interessante Büchlein regt den Wunsch nach einer eingehenden Studie an, in der die Stellung des Seligen auf den Konzilien, besonders auf dem Konzil von Florenz und Trient, untersucht wird.

Kleve. H. Klug.

Spáčil, Theophilus, S. J., **Doctrina Theologiae Orientis separati de Ss. Eucharistia** I, II. [Orientalia Christiana Vol. XIII, 3; XIV. 1]. Romae, Pont. Instit. Orient. Stud., 1928/29 (95 u. 174 S. gr. 8°). *L* 9; 17.

Der Verf. setzt mit dieser Veröffentlichung seine früheren Arbeiten über die Theologie des getrennten Orients (*De ecclesia* und *De baptismo*), die gleichfalls in den „Orientalia Christiana" erschienen (1923/24 u. 1926) und von der Kritik aufs beste aufgenommen wurden, in überaus dankenswerter Weise an einem Hauptpunkt der Kontroversen zwischen Orient und Okzident fort.

Im I. Teil seiner Arbeit (*Doctrina Theologiae Orientis separati in genere*) gibt er eine allgemeine Übersicht über die Eucharistielehre des getrennten Orients. Auf Grund einer umfangreichen, man darf wohl sagen vollständigen, uns oft schwer oder gänzlich unzugänglichen Literatur (man denke an die russische) behandelt er in zwei getrennten Abschnitten die Lehre der symbolischen Bücher und der neueren Theologie des getrennten Orients, jedesmal abschließend mit einem Vergleich der orthodoxen mit der katholischen Lehre.

Übereinstimmung mit dieser kann er buchen hinsichtlich der Hauptpunkte: Der realen Gegenwart Jesu Christi, und zwar des ganzen Christus unter jeder der beiden Gestalten, nicht bloß im Augenblick des Genusses, sondern von der Wandlung an, die gewöhnlich als *transsubstantiatio* (μετουσίωσις) bezeichnet wird, ohne daß deren Wesen genauer bestimmt würde; ferner hinsichtlich des sakramentalen und Opfer-Charakters der h. Eucharistie, des Ministers, der Wirkungen des h. Opfers und der h. Kommunion. Die hauptsächlichen Unterschiede zwischen der katholischen und orthodoxen Lehre bestehen in der Behauptung von der Notwendigkeit der Epiklese, der Forderung des gesäuerten Brotes als zum mindesten *ex gravi praecepto* vorgeschriebener, wenn nicht zur Gültigkeit notwendiger Materie, fernerhin der Kommunion unter beiden Gestalten auch für die Laien und Spendung der Kommunion auch an die unmündigen Kinder. Die Form des Kultes des h. Altarsakramentes in der lateinischen Kirche bezeichnet die orthodoxe Lehre teilweise als zu materiell, äußerlich oder theatralisch, wie z. B. die Prozessionen, während sie allerdings mit der katholischen Lehre darin übereinstimmt, daß der h. Eucharistie der Kult der Anbetung gebühre.

Der Überblick über die neuere orthodoxe Theologie gibt kein wesentlich anderes Bild als der über die symbolischen Bücher. Es kommt in ihr mehr die Polemik gegen die lateinische Kirche und Theologie in bezug auf die Unterscheidungslehren zur Geltung als die spekulative Erforschung des Dogmas. Die subtileren Fragen, auf welche die abendländische Theologie soviel Sorgfalt und Scharfsinn verwandt hat, kommen kaum zur Erörterung. Namentlich fehlt eine tiefere Auffassung von der Transsubstantiation. Obwohl alle das Wort in dem Sinne einer wahren Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi bei Erhaltung der Akzidentien annehmen, sind sie in der näheren Bestimmung und Bewertung der Lehre nicht einer Meinung. Manche, wie die Russen Makarij und Malinovsky, halten sie für eine sichere theologische Konklusion, die in der Offenbarung begründet ist, andere, wie der Grieche Dyobuniotes, sehen in ihr, wenigstens in der Form, wie sie im Tridentinum ausgesprochen ist, eine bloße theologische Schulmeinung, die sich nicht auf Schrift und Tradition berufen könne, auch philosophische Schwierigkeiten biete.

Im II. Teil geht der Verf. ausführlich auf die Hauptkontroverspunkte ein (*Quaestiones de forma Eucharistiae, de pane eucharistico. de communione sub utraque specie et de communione parvulorum*). Das Hauptinteresse beansprucht naturgemäß die Frage nach der Epiklese (110 Seiten des II. Teils). Abwohl alle orthodoxen Theologen auch die Einsetzungsworte für notwendig halten, betrachten sie doch die Epiklese als den wichtigeren, ja als durchaus wesentlichen Teil der Liturgie, ohne den die Konsekration nicht zustandekommt, wenn sie diese nicht geradezu der Epiklese zuschreiben.

Bedeutsam ist die Feststellung, daß, wie auch die orthodoxen Theologen zugestehen, keine Definition eines von ihnen anerkannten allgemeinen Konzils und auch kein anderes authentisches Dekret darüber vorliegt, daß die Epiklese zur Konsekration notwendig sei, so daß unter diesem Gesichtspunkt einer Verständigung kein Hindernis im Wege steht; ebenso wichtig ist die Tatsache, daß kein Theologe der Epiklese allein (ohne die Einsetzungsworte) die Konsekration zuschreibt. Allerdings steht dem gegenüber, daß auch keiner von den Griechen die Einsetzungsworte allein als genügend erachtet, während die russischen Theologen längere Zeit einmütig die katholische Sentenz vertraten, bis sie unter dem Einfluß griechischer Theologen und zum Teil infolge äußerer Gewalt sich der Sentenz der Griechen anschlossen.

In geschichtlichem Überblick zeigt der Verf., daß die Lehre von der Notwendigkeit der Epiklese erstmals von Nikolaus Kabasilas († 1371) ausdrücklich vorgetragen und im Grunde erst nach dem Konzil von Florenz, wo die Griechen noch ohne Schwierigkeit der katholischen Lehre zugestimmt hatten, zum Gegenstand der Kontroverse und wissenschaftlicher Erörterung gemacht wurde (unter Vortritt des heftigen Konzilsgegners Marcus Eugenicus Ephesinus † 1443).

Der orthodoxen Sentenz gegenüber tut der Verf. dar, daß sie sich auf kein solides Argument stützen könne. Einmal ist die Epiklese im strengen Sinne, als an den h. Geist gerichtete Bitte um Verwandlung der Gaben, kein *factum universale liturgicum*, d. h. sie findet sich nicht in allen Liturgien, kann daher nicht als notwendiger oder gar als der eigentlich konsekratorische Teil der h. Messe gelten, wenn man nicht annehmen will, daß die Form der Eucharistie in den verschiedenen Liturgien ganz verschieden sei, oder daß die Kirchen, die keine Epiklese im strengen Sinne haben, ungültig konsekrieren, was selbst die Orientalen nicht zu behaupten wagen. Sodann fällt stark ins Gewicht, daß keiner der alten Väter die Epiklese im Sinne der heutigen orthodoxen Theologie für notwendig erklärt, auch wenn sie von einer Anrufung des h. Geistes oder einer Epiklese reden, so daß von einem Väterbeweis für die orthodoxe These nicht die Rede sein kann.

Ein eigener Abschnitt dient dem Nachweis, daß die Epiklese im strengen Sinne, wie sie in fast allen orientalischen Liturgien vorkommt, auch in einem anderen als dem orthodoxen Sinne gedeutet werden könne.

Drei Versuche zur Erklärung sind geschichtlich hervor-

getreten, einer aus der historischen Entwicklung, welcher die Epiklese aus einer anderen Bitte mit anderem Sinne entstanden sein läßt, ein anderer, der sie als Kommunionbitte faßt, die nicht die Konsekration, sondern die Früchte der Kommunion und die Heiligung des mystischen Leibes Christi erfleht, endlich derjenige, der sie als einen Teil der liturgischen, gleichsam dramatischen Entfaltung des einen Konsekrationsmomentes betrachtet. — Zum ersten Versuch führt der Verf. aus, daß er bisher zu keinem befriedigenden Resultat geführt hat und daß die Vertreter solcher Hypothesen für ihre Aufstellungen keine eigentlichen Beweise beizubringen vermochten. Für die zweite Theorie könnten jene Formen der Epiklese in Anspruch genommen werden, die keine Bitte um Verwandlung der Gaben enthielten (Epiklesen im weiteren Sinne); doch könne sie kaum genügen zur Erklärung der Epiklese im strikten Sinne des Wortes. So gibt der Verf. der dritten Theorie den Vorzug, der *theoria liturgicae explanationis sive explicationis*, die auch als dramatische bezeichnet wird, weil sie in der ganzen Liturgie eine dramatische Entfaltung des einen Konsekrationsmomentes sieht, die sich genau nach dem Vorbilde Christi bei der Einsetzung des h. Altarssakramentes vollzieht. Zweck der Gebete und Zeremonien der h. Messe und vor allem der eigentlichen Opferhandlung ist (neben der Erhöhung der Feierlichkeit und der Erbauung des Volkes) vor allem, daß das Wesentliche am Konsekrationsmoment im einzelnen deutlicher heraus- und den Gläubigen vor Augen gestellt werde. Dabei bereitet zweifellos der Umstand Schwierigkeiten, daß die Epiklese erst nach den Einsetzungsworten d. h. dem eigentlichen Konsekrationsmoment steht; indes glaubt man sagen zu können: Nach dem Beispiel Christi mußte dem Konsekrationsakt die Danksagung vorausgehen, so daß hier die Wandlungsbitte nicht den rechten Platz hatte; sie konnte nicht im Moment der Wandlung selbst eingefügt werden, obwohl in den Einsetzungsworten implicite die Herabrufung des Hl. Geistes über die zu verwandelnden Gaben liegt (vgl. die Chrysostomus- und Damascenusstellen); so konnte sie nur ihren Platz finden nach den Einsetzungsworten, wo sie sich zugleich mit der Bitte um die Früchte der Kommunion verbinden konnte. Wenn sie dabei scheinbar die Wandlung als noch nicht vollzogen voraussetzt, so ist zu beachten, daß die Liturgie nicht so sehr der logischen Ordnung folgt, als vielmehr die Sache dramatisch zur Darstellung bringen will, und daß daher die Bitte um Wandlung nicht auf den Moment, in dem sie ausgesprochen wird, bezogen werden darf, sondern auf den Augenblick, für den sie gilt, nämlich für die Aussprache der Einsetzungsworte, in welcher exercite die Bitte enthalten ist. Ähnliche Beobachtungen bei anderen Sakramenten (und Sakramentalien), wo Bitten um die Wirkung der Sakramente dem Vollzug des Sakraments nachfolgen, vermögen dem Gedanken eine Stütze zu geben.

Immerhin ist der Verf. vorsichtig auch in der Bewertung dieser Erklärung; er betrachtet sie als probabel, nicht als unbedingt sichergestellt, sieht sie auch nicht als die einzig mögliche an; überhaupt will er die Kontroverse unter den katholischen Theologen zu der Frage nicht entscheiden; es genügt ihm, gezeigt zu haben, daß die orthodoxe Auffassung von der Bedeutung der Epiklese nicht die einzig mögliche ist.

Dem Nachweis, daß die These der Orthodoxen der soliden Begründung entbehre, stellt er aber dann — und das erscheint ihm als entscheidend — den Nachweis gegenüber, daß die katholische Lehre positiv als richtig erwiesen werden kann: sie hat ihr Fundament in der Hl. Schrift, die von einer Epiklese nichts weiß; sie wird von zahlreichen Vätern, auch Griechen, vertreten und selbst durch Häretiker des Ostens ausgesprochen; sie hat wichtige innere Gründe für sich und wird vielfach durch die orientalischen Liturgien selbst bestätigt, die schon nach den Einsetzungsworten und vor der Epiklese Gebete und Zeremonien haben, welche die vollzogene Konsekration voraussetzen.

So kann der Verf. seine Ausführungen zu diesem Punkt dahin zusammenfassen, daß die Epiklese nicht als notwendiger und wesentlicher Bestandteil der Meßliturgie, nicht einmal als notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Konsekration betrachtet werden kann.

Die drei anderen Fragen, die nach lateinischer Auffassung nicht das Dogma, sondern die Disziplin betreffen, werden kürzer, doch ebenfalls mit großer Sorgfalt behandelt.

Man wird dem Verf. für die überaus sorgfältige Arbeit, die den weit zerstreuten Stoff so übersichtlich und vollständig darlegt, Dank wissen müssen, wenn man auch in dem einen oder andern Punkt andrer Meinung sein mag. Man wird auch hoffen dürfen, daß eine ruhige Prüfung der mit objektiver Ruhe gegebenen Darlegungen auch bei den getrennten Brüdern des Ostens nicht ohne Frucht bleiben wird und so die wertvolle Arbeit wirklich dem erhabenen Ziel näher führt, dem sie dienen soll.

Freiburg i. Br. Jakob Bilz.

Van Hove, Alphonsus, Juris Canonici doctor ae magister et in Universitate catholica Lovaniensi professor, **Prolegomena ad Codicem Juris Canonici.** [Commentarium Lovaniense in Codicem Juris Canonici editum a magistris et doctoribus Universitatis Lovaniensis. Volumen I, Tomus I]. Mechliniae-Romae, H. Dessain, 1928 (XX, 373 S. 8°). *Frcs* 40.

Kaum war der Codex Juris Canonici publiziert, so faßte alsbald wie anderwärts so auch in Löwen noch während des Weltkrieges eine Anzahl Gelehrter den Entschluß, einen eingehenden wissenschaftlichen Kommentar zu dem neuen kirchlichen Gesetzbuch herauszugeben. Doch ist es wie anderwärts so rasch nicht gegangen. Unterdessen haben verschiedene Gelehrte, je für sich allein, einzelne Teile des CJC eingehender, wieder andere das ganze neue kirchliche Gesetzbuch mehr summarisch in Lehr- bzw. Handbüchern bearbeitet. Das macht den Löwener Gelehrten zwar viele Arbeit, bringt aber auch deren eigene Arbeit vorwärts, und das um so mehr, als sie die Gefahren, die solch ein von verschiedenen Verfassern herausgegebenes Sammelwerk immer läuft, nach Möglichkeit durch gegenseitigen Verkehr zu bannen suchen. So soll das Ganze entsprechend den fünf Büchern des CJC in fünf Volumina erscheinen und das einzelne Volumen selbst wieder in so viele Tomi zerfallen, als der Stoff fordert. So liegt denn vor der Tomus primus primi Voluminis von dem bekannten Löwener Kanonisten A. van Hove.

Dieser will den Studierenden des Kirchenrechts eine Einführung in ihr Studium bieten und zwar in fünf Teilen. Der erste handelt vom Begriff des Rechts im allgemeinen und von dem des kanonischen im besonderen. Der zweite Teil stellt dar die materiellen Kirchenrechtsquellen (*Fontes constitutivi* oder *Fontes essendi juris ecclesiastici*): Naturrecht, Positiv göttliches Recht enthalten in der Heiligen Schrift und Tradition, Positiv kirchliches Recht stammend von Papst, Allgemeinen Konzilien, Bischof, Partikularkonzilien, Staat usw. Der dritte Teil schildert die formellen Kirchenrechtsquellen oder die Sammlungen des Kirchenrechts (*Fontes scientiae* oder *Fontes cognoscendi juris canonici*). Der vierte Teil behandelt die wissenschaftliche Bearbeitung des Kirchenrechts im Laufe der Zeit und ihren Zusammenhang mit der theologischen und profanrechtlichen Wissenschaft. Näherhin werden in diesem Löwenteil des Werkes (S. 212—333) unter Absehen von einer vollständig erschöpfenden Literaturgeschichte, trotz tiefen Eingehens, doch mehr nur überblickend alle in Betracht kommenden Kanonisten und ihre Arbeiten aufgezählt. Das geschieht aber nicht so, daß, wie herkömmlich, bei jedem Gelehrten alle seine einschlägigen Schriften genannt werden, sondern so, daß nach Perioden

zu den einzelnen Schriftarten, wie Glossen, Apparaten, Summen, Monographien usw. chronologisch die Kanonisten, die solche verfaßt haben, angeführt wurden. Das führe, meint Verf., mehr in die Kirchenrechtswissenschaft als solche ein. Im fünften und letzten Teil wird der CJC allseitig behandelt.

Das alles geschieht mit großem Wissen in Theologie und Jurisprudenz, mit staunenswerter Literaturkenntnis, in klarer, leichtverständlicher Form. Ganz besonders ist zu begrüßen, daß die Löwener Kommentatoren und so auch der Verf. sich gegen die Sonderstellung und Sonderbehandlung der kirchlichen Rechtsgeschichte und so auch gegen die Behandlung der Geschichte der kirchlichen Rechtsquellen innerhalb der kirchlichen Rechtsgeschichte, also für die sogenannte „Einleitungshistorie" entschieden haben. Speziell sei noch betont, daß die neueren und neuesten kirchenrechtlichen Arbeiten, die in romanischen und deutschen Ländern erschienen sind, mit einer Genauigkeit und Vollständigkeit aufgeführt werden, die ohne die zwei in Löwen erscheinenden Zeitschriften, nämlich die *Revue d'histoire ecclésiastique* und die *Ephemerides theologicae Lovanienses*, mit ihren allseitig anerkannten, überaus reichen Literaturverzeichnissen nicht denkbar wären.

Als besonders gelungene Einzelpartien seien überdies hervorgehoben die Darstellung vom Begriff des Rechts im allgemeinen und dem des kanonischen im besondern (S. 1—46), der Passus über die Konkordate (S. 59—79), speziell die Wendung gegen die *Civiltà cattolica* S. 77 f. betreffend deren Behauptung, daß ein Konkordat mit Veränderung der Staatsform ohne weiteres dahinfalle, weiterhin die Darlegungen über den Zusammenhang des kanonischen und weltlichen Rechts zu verschiedenen Zeiten (vgl. den Index s. v. *Jus Romanum et Ecclesia*).

Nach wohlverdienter Anerkennung ist es aber auch Rezensentenpflicht, Wünsche vorzubringen und Fehlerhaftes hervorzuheben.

Ein größerer Mangel ist es, abzugehen von der herkömmlichen Art, in der Literaturgeschichte des kirchlichen Rechts die den einzelnen Perioden angehörigen Kanonisten zugleich samt ihren Werken chronologisch aufzuzählen, und an Stelle dessen nach Perioden zu den einzelnen kanonistischen Schriftarten, wie Glossen, Apparaten, Summen, Monographien usw. all diejenigen Kanonisten zu nennen, die sich in der betreffenden Literaturgattung versucht haben. So erhält man kein einheitliches Bild von dem einzelnen Kanonisten, und wäre er für die Entwicklung des kanonischen Rechts noch so bedeutsam, und auch keine geschlossene Angabe der über ihn handelnden Literatur, sondern lauter *membra disjecta*. Zum Beleg dessen sehe man sich im Index die betreffenden Seitenzahlen an, nach welchen irgendein hervorragender Kanonist erwähnt ist, z. B. Henricus de Segusio 6mal, Joannes Andreae 12mal, Nicolaus de Tudeschis 5mal, Raymundus de Pennaforte 4mal, Sinibaldus Fliscus (Innocentius IV) 3mal. Da muß man sich aus den einzelnen Steinchen selbst ein Bild von einem eventuell die Entwicklung des kanonischen Rechts stärker beeinflußenden Kanonisten zusammenstellen. Dazu kommt, daß die S. 221 ff. sich immer wiederholende monotone Reihenfolge: *Glossae, Summae, Breviationes, Distinctiones, Quaestiones, Brocarda, Casus, Historiae, Notabilia, Tractatus* usw. sehr ermüdend wirkt. Auffallend ist sodann, daß die „Gewohnheit" gar nicht unter den materiellen Rechtsquellen, weder unter den allgemeinen noch den besonderen, aufgezählt ist. Sie dürfte wohl später im Passus über das Gesetz erscheinen; vgl. *Ephemerides theologicae Lovanienses* IV (1929) 257. Ferner hätte die Verteidigung wenigstens eines teilweisen, wenn auch sehr restringierten *jus privatum* im Kirchenrecht doch wohl ganz unterbleiben können; denn was S. 33 als solches Privatrecht aufgeführt, ist doch zu minimal und u. E. nicht beweisend.

An kleineren Wünschen, Irrtümern und Fehlern aber sei bemerkt, daß S. 77 mitten steht *Rjcia* statt *Pycia*. S. 92, A. 1 heißt es bezüglich der Didache fast unter jedem Gesichtspunkt unzutreffend: *Textum edidit F. X. Funk, Opera patrum apostolicorum, Tubingae, 1887, I, p. CXXXII—CLXXVI.* Bei den Zitaten aus den *Monumenta Germaniae historica* S. 139 ff. sollte die herkömmliche Zitierweise gebraucht sein. S. 169 ff. ist die Einordnung von bestimmten Dekretalensammlungen in die Pontifikate der Päpste von Alexander III bis Innozenz III doch mehr als problematisch, wie die sich immer wiederholenden: „*videtur*", „*circa*", „*fere*" zur Genüge beweisen. S. 175 wird gesagt, daß die Bezeichnung: *Liber extra* gleich sei: *Liber vagans extra Decretum Gratiani.* Das ist aber nicht richtig. Die Bezeichnung ist gleich: „*Liber extravagantium, quia ea, quae extra corpus decretorum seu decretalium vagabantur, in eo continentur.*" So der Hostiensis; vgl. J. F. v. Schulte, Gesch. der Quell. u. Liter. des kan. Rechts II (1877) 7^{15}. S. 197, A 3 lies Hergenröther statt Hefele. S. 316 und 320 wird gesagt, daß die Kanonisten Sägmüller und Löhr in Freiburg seien. Auffallend ist S. 351: R. Köster, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Lief. 1—5. München 1928, wo doch S. 350 sein Wörterbuch zum Codex juris canonici, München 1928, richtig aufgeführt ist.

Doch genug der Aufführung von Kleinigkeiten! Welch ausgezeichnetes Werk hier vielmehr vorliegt, beweisen zum Schluß die fast 20 Seiten des trefflichen Index. Mögen die folgenden Bände sich auf gleicher Höhe halten! Für Deutschland aber bleibt der Wunsch, daß auch bald ein ähnliches, sehr früh schon geplantes, aber leider nicht herausgekommenes Werk (Archiv für kath. Kirchenrecht XCVIII [1918] 142 f. 465 f.), ein größerer, von mehreren Kanonisten gemeinsam gefertigter Kommentar zum CJC erscheinen möge.

Tübingen. Joh. Bapt. Sägmüller.

Schaeffer, C., Oberlandesgerichtsrat u. **Brode,** H. Dr., Konsul z. D., **Kirchenrecht.** 1.—5. Aufl. [Grundriß des privaten u. öffentl. Rechts sowie der Volkswirtschaftslehre, herausgeg. v. C. Schaeffer, 20. Band]. Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1927 (176 S. gr. 8^0). Gebd. M. 5.

Die Schaefferschen Grundrisse erfreuen sich wegen der an ihnen gerühmten übersichtlichen Darstellungskunst und reichen Stoffülle steigender Beliebtheit, sodaß schon über 500 000 Bände verbreitet sind. Vor allem tun sie bei der Vorbereitung auf Prüfungen und zur Ergänzung des Kollegs gute Dienste, Eigenschaften, die auch bei dem hier zu besprechenden Kirchenrecht im allgemeinen hervortreten und anerkannt werden müssen; der vorliegende Band erhält erhöhte Bedeutung durch den Umstand, daß die beiden Hauptgegenstände des Werkes, das katholische und evangelische Kirchenrecht, auf Grund des neuen Kodex, der neuen Verfassungen der deutschen Landeskirchen protestantischen Bekenntnisses und infolge der Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes 1922 tiefgreifende Veränderungen erfahren haben, die in so kurzer und doch erschöpfender Darstellung noch kaum irgendwo zusammen behandelt sind. Leider beeinträchtigen einige rechtshistorische Ausführungen über die Entwicklung der Kirche und des Kirchenrechts den Wert des Buches, so daß es nicht ohne weiteres empfohlen werden kann.

Im einzelnen folgende Korrekturen und Ergänzungsvorschläge. Statt nestorianisch-katholische Kirche, was doch ein innerer Widerspruch ist, besser chaldäische Kirche (S. VIII). — Die Unterscheidung in äußeres Kirchenrecht (Verfassung u. Verwaltung) und inneres Kirchenrecht (das Verhältnis der Kirchenglieder zur Kirche) ist beim kath. K. R. in diesem Sinne nicht üblich; äußeres K. R. umfaßt hier die Stellung der Kirche als eines

Gemeinwesens zum Staat und zu den verschiedenen anderen Religionsgesellschaften, das innere K. R. die die eigenen Verhältnisse der Kirche regelnden Normen, sei es in Beziehung zu ihr selbst oder zu ihren Gliedern oder dieser zueinander (S. 2). — Die Behauptung, daß die Privilegientheorie bei der Lehre von den Konkordaten „der grundsätzliche Standpunkt der kath. Kirche" sei (S. 6), geht zu weit; vgl. M. Bierbaum, Artikel „Konkordat" im Staatslexikon der Görresgesellschaft, 3. Bd., 5. Aufl., Freiburg 1929, S. 521; Ders., Das Konkordat in Kultur, Politik u. Recht, Freiburg 1928, S. 114—115. — Die rechtsgeschichtliche Darstellung der Entwicklung des Kirchenrechts S. 8 ff. ist einseitig von nichtkatholischer Auffassung beeinflußt. Der Satz, daß der päpstliche Nuntius seit dem Wiener Kongreß von 1814/15 im diplomatischen Korps als Doyen den Vorsitz führt, dürfte genauer dahin formuliert werden, daß der von seiten der katholischen Staaten den Nuntien bereits tatsächlich eingeräumte Vortritt und Vorsitz durch den Kongreß auch völkerrechtlich festgelegt wurde. — Auf S. 29 ist die Aussöhnung zwischen dem Hl. Stuhl und Italien vom 11. Februar 1929 nachzutragen. — Kardinal Gasparri war unter Pius X noch nicht Staatssekretär (S. 34). — Der Kodex enthält in seinem Anhang nicht acht, sondern neun Dokumente, insofern den ursprünglichen acht Dokumenten das von Pius XI am 1. März 1922 erlassene Motu proprio über den Zeitpunkt der Papstwahl hinzugefügt worden ist. — Das Recht der Laien ist angesichts der heutzutage durch die „kath. Aktion" geförderten stärkeren Anteilnahme der Laienwelt am kirchlichen Leben (S. 40) etwas zu kurz behandelt; vgl. P. Schmitz, Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Juris Canonici. Das Recht der kirchlichen Einzelpersönlichkeit, Münster 1927. Geschworene fallen nicht unter die Irregularität *ex defectu*, weil sie nur das Schuldurteil aussprechen und außerdem wegen der zwangsweisen Verpflichtung ihres Amtes entschuldigt sind (S. 43). — Der Abschnitt über die völkerrechtliche Stellung des Papstes muß auf Grund der Lateranverträge vom 11. Februar 1929 erweitert werden (S. 48/49), ebenso sind kleine Zusätze bezüglich der Kardinäle und der römischen Kurie erwünscht. — In Deutschland besteht in Berlin nicht bloß eine Nuntiatur für das Reich (S. 55), sondern der Nuntius ist zugleich bei Preußen beglaubigt.

Das Wahlrecht der Domkapitel (S. 57) ist auf Grund des Vertrages des Hl. Stuhles mit Preußen vom 14. Juni 1929 dahin abgeändert, daß bei Erledigung eines Bischofsstuhles die preußischen Bischöfe und das betreffende Domkapitel je eine Liste einreichen, auf der für das Bistum kanonisch geeignete Kandidaten verzeichnet sind. Unter Würdigung dieser Listen, an die der Hl. Stuhl aber laut amtlichem Kommentar der *Acta Apostolicae Sedis* vom 13. Aug. 1929 Nr. 11 ergänzt durch *Acta A. S.* vom 1. Okt. 1929 Nr. 13, durchaus nicht gebunden ist, benennt er dem Kapitel drei Kandidaten, aus denen das Kapitel in freier, geheimer Abstimmung den Bischof zu wählen hat; nach der Wahl fragt das Kapitel bei der Staatsregierung an, ob gegen den Gewählten Bedenken politischer Art bestehen. — Die Bistümer Breslau, Ermland, Hildesheim und Osnabrück sind auf Grund des genannten Vertrages mit Preußen jetzt nicht mehr exemte Bistümer (S. 59), sondern Breslau erhält Metropolitancharakter und bildet mit den Bistümern Ermland und Berlin und der Prälatur Schneidemühl die Breslauer Kirchenprovinz, Hildesheim wird Suffraganbistum des neuen Erzbistums Paderborn, Osnabrück Suffraganbistum des Kölner Metropoliten. — Der Generalvikar soll Doktor oder Lizentiat der Theologie und des kanonischen Rechtes sein, nicht, wie es S. 59 heißt, oder des kan. Rechtes. — Der Pfarrer hat für das *forum externum* keine Jurisdiktion (S. 62), jedoch ist zur Vermeidung von Mißverständnissen hinzuzufügen, daß er auf dem Gebiete des Dispenswesens, des kirchl. Lehramtes und der Verwaltung eine wirkliche Jurisdiktion für das *forum externum* ausübt, was aber mit Rücksicht darauf, daß es sich hierbei nur um einzelne Jurisdiktionsbefugnisse handelt, nicht als eigentliche volle Jurisdiktion des äußeren Rechtsbereiches von der Doktrin bezeichnet wird. — Die Organisation der kath. Kirche in Deutschland (S. 70) ist in Anlehnung an den Vertrag mit Preußen zu berichtigen. — Das für die Praxis nicht unwichtige Recht auf Kollekten ist mit einem Satz (S. 131) so kurz behandelt, daß leicht Mißverständnisse entstehen können. — Bei der Verwaltung des Kirchenvermögens (S. 132) sollte die kath. Auffassung kurz erwähnt werden, wonach der Staat grundsätzlich und *de iure* nicht zu den Verwaltern des Kirchenvermögens gehört, sondern nur mit Zustimmung oder wenigstens unter Duldung von seiten der Kirche (can. 1495 § 1). Erwähnenswert ist neben dem preußischen Gesetz über die Verwaltung des kath. Kirchenvermögens (S. 133) die namens der bischöflichen Behörden in Preußen erlassene Wahlordnung für die kath. Kirchengemeinden der preuß. Diözesen vom 20. Dez. 1928. — Folgende Druckfehler sind zu verbessern: S. 11 Mailänder Edikt 313 statt 315; S. 49 das Papstwahlgesetz Nikolaus II v. J. 1059 statt 1039; S. 64 für Bischofskonferenzen gilt can. 292 statt can. 198.

Münster i. W. Max Bierbaum.

Wahrmund, Dr. Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, **Bilder aus dem Leben der christlichen Kirche des Abendlandes.** Neue Folge 4. Heft: **Konkordate.** Reichenberg i. Böhmen, Gebr. Stiepel, 1928 (60 S. gr. 8°). *Kr* 18.

Wahrmund steht auf dem Boden der vollständigen Trennung von Staat und Kirche und ist deshalb ein grundsätzlicher Gegner eines Konkordates, in dem er lediglich den Versuch erblickt, „unvereinbare und unversöhnliche Mächte trotz alledem zu friedlicher und gedeihlicher Zusammenarbeit, zu innerer Eintracht zu verbinden". Seine Schrift ist deshalb eine Warnung vor Konkordaten.

Zunächst befaßt sich W. S. 3—18 eingehend mit der rechtlichen Natur der Konkordate, wobei er sich besonders gegen die Vertragstheorie wendet: sie setze die Selbständigkeit und Gleichberechtigung der beiden Kontrahenten voraus, während die katholische Kirche heute noch grundsätzlich auf dem Boden der Unterordnung des Staates unter die Kirchengewalt stehe. Letzteres sucht er aus der Christ-König-Enzyklika Pius XI vom 11. Dezember 1925 zu beweisen, die er dahin deutet, daß der Papst als Stellvertreter Christi „die ganze Summe der irdischen Gewalten an oberster Stelle auszuüben habe". Eine ärgere Mißdeutung ist nicht möglich. Die Enzyklika leitet aus der Tatsache, daß das Königtum Christi sich über alle Geschöpfe erstreckt, mit Recht die Forderung ab, daß nicht nur die Privaten, sondern auch die Obrigkeiten gebunden sind, Christus zu gehorchen, und daß der ganze Staat sowohl in der Gesetzgebung wie in der Rechtsprechung und in der Jugenderziehung nach den Geboten Gottes und den christlichen Grundsätzen eingerichtet sein muß. Damit sind die Pflichten aufgezeichnet, welche die Inhaber der weltlichen Gewalt bei deren Ausübung Gott gegenüber zu erfüllen haben; es ist aber keineswegs die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt auf ihrem Gebiete geleugnet, und noch weniger ist der Papst als oberster Inhaber der weltlichen Gewalt bezeichnet. So hat auch Leo XIII in seinen Rundschreiben einerseits die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt in ihrem eigenen Wirkungskreise und andererseits deren Bindung an das göttliche Gesetz betont. Dieser Grundsatz ist von der christlichen Staatsauffassung jeder Zeit festgehalten worden; ihn leugnen heißt Recht und Freiheit bedingungslos der Willkür der Regierenden ausliefern. — W. beruft sich weiter darauf, daß Benedikt XV in seiner Allokution vom 21. Nov. 1921 die Konkordate als Privilegien bezeichnet habe. Nach dem Wortlaut hat der Papst nur davon gesprochen, daß in den einzelnen Vereinbarungen Privilegien vertraglich festgelegt sind, die nach grundlegenden Veränderungen des einen Vertragsteiles (gemeint war die Österreichisch-

ungarische Monarchie) nicht auf die Nachfolgestaaten übergehen. Diese Äußerung beweist nichts gegen die Vertragstheorie, sondern setzt sie voraus: mag ein Konkordat im einzelnen auch Privilegien enthalten (z. B. ein landesherrliches Nominationsrecht), durch das Konkordat sind sie vertraglich festgelegt, so daß sie nicht mehr einseitig widerrufen werden können. Deshalb bestimmt c. 3 des neuen Codex juris canonici, daß Konkordatsbestimungen in Kraft bleiben, auch wenn sie Bestimmungen des neuen Gesetzbuches widersprechen. Dieser Kanon spricht zunächst nur die Tatsache der Nichtaufhebung der entgegenstehenden Konkordatsbestimmungen aus; daß der Grund hierfür in der durch die Konkordate gegebenen rechtlichen Bindung der beiden Kontrahenten liegt, ergibt sich aus den zahlreichen päpstlichen Kundgebungen für den Vertragscharakter der Konkordate. Da auch W. diese nicht aus der Welt schaffen kann, nimmt er seine Zuflucht zu der Annahme, daß in der Haltung der Kirche ein ständiger Widerspruch liege: einerseits halte sie grundsätzlich an der Unterordnung des Staates unter die Kirche fest, anderseits verzichte sie in der Praxis auf jeden rein theoretischen Standpunkt und lasse sich nur von Tatsachen und kirchenpolitischen Erwägungen leiten. Für den Staat ergebe sich daraus die Gefahr, daß der Papst zwar die Privilegientheorie bloße Theorie sein lassen, daß er sie aber auch jederzeit aus der Reserve hervorholen könne, um die dem Staat gemachten Zugeständnisse zu widerrufen. Diese Annahme widerspricht ebenso den feierlichen Erklärungen der Päpste wie den geschichtlichen Tatsachen, die lückenlos die Vertragstreue der Kirche beweisen; sie wird aber immer wieder hervorgeholt, wenn es gilt, gegen ein Konkordat Stimmung zu machen.

Eine weitere Warnung ergibt sich nach W. aus der Geschichte der Konkordate: sie beweise, daß der Abschluß von Konkordaten seit jeher für den Staat schwere Einbußen nach sich gezogen und für beide Kontrahenten eine Quelle von Schwierigkeiten und Zwistigkeiten geworden sei. Daran ist nur das eine richtig, daß Konkordate nicht nur bei ihrem Zustandekommen, sondern auch während ihres Bestandes von gegnerischen Richtungen bekämpft werden. Das ist aber noch kein Gegensatz zwischen Staat und Kirche. Ein solcher entsteht erst, wenn seitens des Staates das Konkordat nicht nach den Grundsätzen von Treu und Glauben durchgeführt wird, wenn es, wie das französische von 1801 oder noch mehr das bayerische von 1817, durch eine widersprechende staatliche Gesetzgebung von vornherein in wesentlichen Punkten nicht in Kraft gesetzt wird: daß sich daraus Konflikte ergeben müssen, ist selbstverständlich, aber nicht Schuld der Kirche. Wahrmund beruft sich S. 26 auf die Äußerung des Abg. Dr. Kahl, daß in Bayern von 1818 bis 1918 wohl keine Legislaturperiode des Landtags ohne heftigen Streit aus Anlaß des Konkordates verlaufen sei. Das ist nicht für alle, aber für viele Legislaturperioden zutreffend; Anlaß zum Streit war aber nicht das Konkordat, sondern der Widerspruch zwischen dem Konkordat und dem Religionsedikt von 1818 und die ungenügende Durchführung des ersteren. Wie bei jedem anderen Vertrag ist es auch bei einem Konkordat mit dem Abschluß allein nicht getan, sondern es muß eine loyale, eine vom Geiste gegenseitiger Aufrichtigkeit und Vertragstreue getragene Ausführung hinzukommen. Prüft man die Geschichte der Konkordate nach diesem Gesichtspunkte, so wird man gegen die katholische Kirche keinen Vorwurf erheben können.

Bei der Besprechung der neueren Konkordate wendet sich die Kritik Wahrmunds besonders gegen das bayerische, dessen bisherige Entwicklungs- und Lebensgeschichte in geradezu schlagender Weise die Berechtigung jener Bedenken und Einwände bezeuge, welche seit langem gegen den Abschluß von Konkordaten geltend gemacht werden.

W. wendet sich vor alle gegen die Schulbestimmungen des bayerischen Konkordats, denen er zum Vorwurf macht, es sei ihr Bestreben, nicht nur sachliche Kontrolle und Kritik zu üben, sondern auch in persönlicher Hinsicht den Stand der Lehrenden die Macht der Kirche fühlen zu lassen; er behauptet, es sei in Art. 8 eine Kompetenz der Bischöfe ausgesprochen zur Abstellung etwaiger Mißstände im religions-sittlichen Leben der katholischen Schüler und etwaiger nachteiliger oder ungehöriger Beeinflussungen derselben in der Schule, und vermißt die vom Abg. Dr. Lent angeregte Sicherung, daß Volksschullehrer bei etwaigen Beanstandungen nur im Wege des Amtsstrafverfahrens entlassen und in den Ruhestand versetzt werden können. Diese Ausführungen zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit Wahrmund seine Behauptungen aufstellt. Die Bischöfe haben nach Art. 8 Abs. 2 nicht das Recht, selbst Mißstände der angegebenen Art in den Volksschulen abzustellen, sondern nur die Befugnis, derartige Mißstände bei den staatlichen Schulaufsichtsbehörden zu beanstanden; die staatliche Behörde hat dann zu prüfen, ob die Beanstandungen berechtigt sind, und nur wenn dies der Fall ist, ist die staatliche Behörde verpflichtet, Abhilfe zu schaffen. Selbst hinsichtlich der Erteilung des Religionsunterrichts haben die Beauftragten der kirchlichen Oberbehörde nach Art. 8 Abs. 1 des Konkordats und § 28 des bayerischen Schulaufsichtsgesetzes von 1921, das unverändert blieb, keine Disziplinargewalt, sondern etwaige Beanstandungen müssen den staatlichen Schulaufsichtsbehörden mitgeteilt werden. Ferner ist die Sicherung, die W. vermißt, dadurch gegeben, daß sowohl in den Verhandlungen wie in der dem Mantelgesetz beigefügten Regierungserklärung ausdrücklich festgestellt wurde, daß bei begründet befundenen Beanstandungen ein staatliches Einschreiten gegen Volksschullehrer nur nach den Bestimmungen des Volksschullehrergesetzes bzw. des Beamtengesetzes möglich ist. Deshalb kann auch von einer Preisgabe der staatlichen Schulhoheit keine Rede sein. Gleich haltlos sind die weiteren Vorwürfe Wahrmunds wegen der völligen Freigebung des Ordenswesens, die bereits durch die Weimarer Verfassung erfolgt ist, und wegen des angeblichen Widerspruchs verschiedener Konkordatsbestimmungen zur Reichsverfassung, der auch von der Reichsregierung als nicht vorhanden erklärt ist.

Konkordatsfragen sind Fragen des Rechts, der Politik und letzten Endes der Weltanschauung, deshalb wird der Gegensatz der Weltanschauungen stets zu einer verschiedenen grundsätzlichen Beurteilung der Konkordate führen. Es wäre aber schon viel gewonnen und viel unnötige Schärfe im Kampfe der Meinungen könnte vermieden werden, wenn auch der grundsätzliche Gegner des Konkordates sich bemühen würde, die Einzelheiten objektiv zu beurteilen, und namentlich es vermeiden würde, hinter den Bestrebungen der Kirche nur Unehrlichkeit und Zwiespältigkeit zu suchen. Die Wahrmundsche Schrift läßt nach beiden Richtungen sehr zu wünschen übrig.

Freising. A. Scharnagl.

Pesl, Dr. iur., sc. pol., Professor der Staatswissenschaften, **Kirche und Bodenreform**. 2. Aufl. Würzburg, W. K. Kabitzsch, 1929 (148 S. 8°). M. 2,50.

Der Verfasser verteidigt das gute Recht des Privateigentums und des Privatgrundeigentums und lehnt eine Bodenreform in sozialistischem Sinne wie auch alle sozialistischen Eingriffe ins Privateigentum ab, ohne jedoch die Forderungen *ratione boni communis* zu mißachten und die

Notwendigkeit einer systematischen Siedlungspolitik und die Dringlichkeit der Lösung der Wohnungsfrage zu verkennen. Von diesem Standpunkt aus nimmt er Stellung zu den mehr oder weniger abweichenden Ansichten katholischer und protestantischer Theologen. Im ganzen wird man feststellen müssen, daß die zugrunde liegende Eigentumsidee mit dem von Leo XIII vertretenen Eigentumsbegriff harmoniert. Unverhohlen bringt der Verf. zum Ausdruck, daß ihm Leo XIII auf dem Gebiet der sozialen Frage Autorität ist, was um so angenehmer berührt, wenn man wahrnimmt, wie gewisse katholische „Soziologen", geblendet durch die eigenen Theorien, mehr und mehr dazu übergehen, die Soziallehren des großen Papstes auf sich beruhen zu lassen. Anzuerkennen ist auch der Freimut, womit der Verf. für seine Überzeugung einsteht. Der von ihm geübten Kritik ist im wesentlichen zuzustimmen, die Kritik ist stets sachlich und wohlbegründet und zugleich vornehm. Was zuzugeben ist, wird zugegeben, was unrichtig oder bedenklich ist, unumwunden als solches bezeichnet. Als Beispiel sachlicher und vornehmer Kritik sei die O. von Nell-Breuning gegenüber geübte besonders erwähnt, den der Verf. augenscheinlich für einen unserer besten Soziologen ansieht, wenngleich er in einigen Punkten anderer Ansicht ist als Nell-Breuning. Zu gut kommt bei der Kritik Pfarrer Laros weg; dessen Theorie wird als Ganzes gewürdigt und davon abgesehen, daß die eine Hälfte der Theorie vom h. Thomas stammt (vgl. Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff, 1920), während die andere, von Laros hinzugefügte, unhaltbar ist, was der Verf. überzeugend dartut. Die Lektüre der Schrift kann besonders den Theologen nur empfohlen werden, denn der gute Wille und die edlen Gefühle allein genügen nicht zu einer einwandfreien Lösung der sozialen Fragen.

Nach einleitenden Bemerkungen wird vom Wesen des Privateigentums gesprochen und eine Übersicht über die Lehren der Bodenformer gegeben, es folgen Ausführungen über die Lehren der Kirchenväter und des Papstes Leo XIII, hieran schließt sich eine Auseinandersetzung mit einer Reihe katholischer und evangelischer Theologen an, im Schlußkapitel ist die Rede von der Wohnungsreform.

S. 5 sollte der mittlere Abschnitt genauer gefaßt werden, weil der Schlußsatz mit dem unmittelbar Vorhergehenden nicht recht zusammenstimmt (vgl. auch S. 112, Z. 9 v. u.). S. 13, Z. 11, sind die Worte „das erstere" und „das letztere" zu vertauschen. S. 45, Mitte, fehlt das Wort „wäre". S. 46, Mitte, sollte es besser heißen: „in der zwischen sozial und sozialistisch noch allgemein scharf unterschieden wurde". S. 48, Anm., steht *Carthaginiensem* statt *Carthaginiense*. S. 53 *civile* statt *civili*. S. 59 wäre anzugeben, wo die zitierte Äußerung Leos XIII zu finden ist. Die Frage, ob es Privateigentum geben darf, wird doch wohl nicht in erster Linie als eine Frage der Wirtschaftspolitik betrachtet werden dürfen (S. 110, 112). S. 124, Mitte, muß es statt „erreicht" erweicht heißen, S. 131, Z. 6 v. u., einzuschläfern statt „einzuschlummern".

Tübingen. Otto Schilling.

Pinard de la Boullaye, H. S. J., **Jesus et L'Histoire.** Conférences de Notre Dame 1929. Paris, Éditions Spes, 1929 (238 S. 8°). *Fr* 12.

Der Kanzelredner dieses Jahres in Notre Dame von Paris ist der Tradition seiner Vorfahren treu geblieben und hat seine 6 „Conférences" alsbald der Öffentlichkeit übergeben. Nicht nur in jener Heftform, die seit langem dort Sitte geworden ist und jeden einzelnen Vortrag sogleich, nachdem er gehalten wurde, gedruckt zum Kauf anbieten läßt, sondern nunmehr auch als Buch, mit dem ganzen gelehrten Apparat von Noten und bibliographischen Anmerkungen. In der Anlage ist das Werk somit jener Behandlung des Credo und der Moral „ad mentem D. Thomae Aq." ähnlich, wie P. Monsabré und P. Janvier O. Pr. früher ihre „Conférences" in langen Reihen gründlich gearbeiteter Bände herausgaben.

P. H. Pinard de la Boullaye S. J. ist Professor an der Gregoriana in Rom, sein Fach die Religionsgeschichte. Mit ihm ist nach den langen Jahren der Dominikanerpredigt in Notre Dame ein Nachfolger P. Ravignans und des P. Felix S. J. auf diese Kanzel getreten, die man mit Grund „die Weltkanzel" von Paris genannt hat. In lebhafter, packender Weise erzählt P. Pinard eingangs, wie er im Vorjahr weitfern der Weltstadt am Radio die Vorträge Baudrillarts gehört habe, ohne auch nur mit einem Gedanken daran zu denken, daß an ihn der Ruf für das gegenwärtige Jahr ergehen würde. Als der Ruf ihn traf und er ihn nicht abweisen zu dürfen glaubte, legte er die Werke seiner Fachstudien beiseite und wandte sich dem einen Thema „Jesus Christus" zu (S. 10). Als Religionsgeschichtler ist der Verf. längst bekannt durch sein großes Werk: *L'Etude comparée des religions* (2 vol. Paris, 1929³). Er ist auch ein genauer Kenner der gesamten deutschen theologischen Literatur.

Mit diesem Thema „Jesus Christus" läßt er nun freilich die religionswissenschaftlichen Studien keineswegs beiseite, wie man zunächst aus seinen einführenden Sätzen schließen könnte; sie erscheinen vielmehr stets im Hintergrund seiner Darlegungen, ja, sie bilden deren eigentlichen Untergrund. Es sind keine „Predigten" im gewöhnlichen Sinne, die hier geboten werden. Auch der neue Prediger hält die alte Eigenart der Notre Dame-Kanzel fest, vorab den Gebildeten eine weitreichende, tiefergrabende Begründung der Religionswahrheiten zu geben, besonders jeweils nach den brennenden Zeitfragen. Wenn man bedenkt, daß ungezählte Tausende heute durch das Radio von Paris diese Konferenzen in aller Welt hören können, so hat man da die Möglichkeit einer weithin reichenden Religionsbegründung, wie sie in solcher Form einzig dasteht. Wir würden die ganze Art der Behandlung am ehesten den „Publica" über Weltanschauungsfragen an unseren Universitäten vergleichen können.

Was nun den Plan des Ganzen angeht, so behandelt der gelehrte Verf. in diesem ersten Zyklus lediglich die Geschichtlichkeit der Person Jesu Christi, also den gesamten Fragenkomplex, den unsere katholische Theologie in Deutschland bereits vor Jahren erörterte, als namentlich Artur Drews die revolutionierende Frage aufwarf: Hat Jesus gelebt? Meinte man, sie sei wohl im wesentlichen schon zur Ruhe gekommen, so scheint das nach der Bedeutung, die P. der Materie beilegt, keineswegs der Fall zu sein. Hat doch auch neuerdings bei uns wieder das Buch des Dänen Ditlef Nielsen, Der geschichtliche Jesus (München, 1928) die ganze Frage neu aufgeworfen und mit ihr viel Verwirrung auch in Kreisen der akademischen Jugend angerichtet. Es gibt Wellenbewegungen, die nie ganz zur Ruhe kommen. Möglich, daß eine weithin die Lage überschauende Beobachtung dem Verf. Anlaß bot, wegen der internationalen Wichtigkeit dieses Gebiet neutestamentlicher Einleitungswissenschaft ausgiebig zu behandeln.

Seine allseitige Beherrschung des umfangreichen Stoffes erweist gleich die 1. Konferenz: „*La confusion de Babel*". In ihr erörtert er die Stellung der Menschheit zu Christus, die erforderlichen Dispositionen, die modernen Philosophie-Systeme, die Fehler in den kritischen Arbeiten und Methoden der Religionswissenschaft. In der 2. Konferenz konfrontiert der Verf. die Zeugen der griechisch-römischen Kulturwelt mit Christus und wägt vor-

sichtig die gewonnenen Resultate ab. Die 3. Konferenz läßt die orthodoxen Kirchen sprechen, den Kultus der Tradition, die gebrachten Opfer, die Einmütigkeit in den wichtigsten Punkten, während in der 4. Konferenz Paulus und die urchristliche Tradition ins Verhör genommen wird, unter der geistvollen Doppelteilung: „*Le témoignage de Paul en faveur des Douze — le témoignage des Douze en faveur de Paul*". Tiefer zum Heiligtum selbst vorschreitend, behandelt der Verf. in der 5. Konferenz die geschichtliche Wertung der vier Evangelien, zunächst aus ihren inneren Eigentümlichkeiten, sodann aus der äußeren Kontrolle, die sie sich stets gefallen lassen mußten. Er führt seinen Zyklus auf den Höhepunkt mit der 6. Konferenz: „*L'hypothèse d'une altération de la tradition*", in der er mit großer Gedankenklarheit und Schärfe diese letzten möglichen Einwände widerlegt. Ein Schlußwort (S. 220 ff.) faßt den Gesamtinhalt in einem Rückblick auf den durchlaufenen Weg und die gewonnenen Resultate nochmals zusammen, und gibt zugleich andeutend einen Ausblick auf die geplante Fortsetzung des erhabenen Themas: Der Verf. wird sich nun im einzelnen näher der Persönlichkeit Christi und dem Inhalt der Evangelien zuwenden.

Das Ganze stellt weit mehr eine hochbedeutende wissenschaftliche Leistung religionsgeschichtlich-apologetischer Art dar, als wie „Kanzelvorträge" im eigentlichen Sinne. Auch von der Methode Monsabrés und Janviers unterscheidet dieser Conférencier von Notre Dame sich sehr stark. Für die Apologetik freilich bedeutet dieses Werk eine erschöpfende, abschließende Behandlung der geschichtlichen Grundlagen des Christentums; zumal in den jedem Vortrag beigegebenen Noten noch reichhaltige Ergänzungen und Literaturverweise zu finden sind.

Bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit züngelt doch oftmals oratorisches Feuer auf, wie es schon der Anlaß dieser Vorträge vor einem unermeßlichen Auditorium mit sich bringt (S. 28, 98 ff., 128, 130 ff., 158 ff., 179 ff. [Das Evangelium und die Eucharistie], 212 ff.). Dabei bleibt freilich bestehen, daß es wohl als unmöglich angesehen werden muß, diese Vorträge als wirkliche „Predigten" frei gesprochen zu halten: sie werden vor den 10 000 Zuhörern mehr wie „religionswissenschaftliche Vorlesungen" gehalten worden sein.

Münster i. W. A. Donders.

Kleinere Mitteilungen

»**Merk**, August, S. J., **Erlösungsgeheimnis.** Erwägungen aus Evangelium und Paulus, Münster i. W. Aschendorff, 1928 (88 S. 8°). Kart. M. 2,20.« — Unter den Teilüberschriften I. Das Evangelium des Heils (A. das Geheimnis in Gottes Ewigkeit, B. Der Reichtum der Gnade), II. Ein Wandel würdig der Berufung, III. Das Licht, das vor den Menschen leuchtet, bietet Merk hier für eine breitere Öffentlichkeit an losem Faden aufgereihte Meditationen über christliche Grundwahrheiten. Priester und gebildete Laien werden an diesen aus dem Born der Hl. Schrift geschöpften Gedanken Freude finden. Namentlich Paulus kommt ausgiebig zu Wort. H. V.

Als 33. Bändchen der „Bibliothèque catholique des sciences religieuses" erschien »**La spiritualité médiévale** par **Félix Vernet** (Paris, Bloud & Gay, 1929, 216 S. kl. 8°). *Frcs* 12.« — Das Werk bietet in seinem ersten Teile einen geschichtlichen Überblick über die Verfasser von Schriften, die als Quellen für unsere Erfassung des geistlichen Lebens des Mittelalters in Betracht kommen. In eigenen Abschnitten werden behandelt die Benediktiner, Augustiner, Franziskaner, Dominikaner und der Weltklerus. Es konnten auf dem beschränkten Raum (S. 1—70) nur die wichtigsten Autoren namhaft gemacht werden. Der zweite Teil sucht die Eigenart in der mittelalterlichen Erfassung des geistlichen Lebens herauszustellen. Verf. glaubt mit Recht sie in der besonderen Verehrung der Menschheit Jesu gefunden zu haben. Mit St. Bernard einsetzend, erreichte sie bald eine solche Intensität, daß P. Rousselot von der „*passion de l'humanité du Christ*" spricht. Für die Geschichte der Mystik kommen vor allem die letzten Kapitel in Betracht. Manch wichtige Feststellungen konnte Verf. dort machen, die auch von Bedeutung sind zur Klärung mystischer Probleme von heute. P. Wilms O. P.

Als 14. Band der „Quellen: Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte" erschien »**Mystik deutscher Frauen im Mittelalter**, übertragen und erläutert von Anna Maria **Heiler** (Berlin, Hochweg-Verlag, 1929, 252 S. 8°)«. — Zu Wort kommen Hildegard, die beiden Mechthild und Gertrud von Helfta, verschiedene Dominikanerinnenchroniken und einmal ganz kurz Margaretha Ebner. Während die mittelhochdeutschen Texte durchweg sehr gut wiedergegeben sind, läßt die Übertragung aus dem Lateinischen einiges zu wünschen übrig. Die Auswahl der Texte ist getroffen in der Absicht, das Eigenartige der Mystik jener Frauen in charakteristischen Proben darzulegen. Wenngleich die Herausgeberin bestrebt ist, allen gerecht zu werden, so kommt doch ihr persönlicher Standpunkt für katholische Leser hie und da störend zum Ausdruck; sie gesteht auch selbst, „daß man sie (die Mystikerinnen) nur versteht, wenn man mit den Augen des Mittelalters zu lesen weiß, und das bedeutet allererst: mit den Augen eines Menschen, der in der Kirche, mit der Kirche, aus der Kirche heraus lebt". H. Wilms O. P.

»**Real-Handbuch des Bistums Breslau. I. Teil. Geschichte des Bistums Breslau.** Von F. X. **Seppelt**. Breslau, Fürstbischöfl. Ordinariat, 1929 (134 S. 8°). M. 4.« — In kurzer, gedrängter Übersicht erscheint hier von neuem eine Geschichte des Bistums Breslau, die in allen Teilen die geschulte Hand des Historikers verrät, der unter Verzicht auf jedes literarische Beiwerk dennoch seine Arbeit überall mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zu unterbauen weiß. Für den Seelsorgsklerus wird die Seppeltsche Arbeit jedenfalls eine erwünschte Beigabe zum „Handbuch" sein, in der er in diözesangeschichtlichen Fragen jederzeit rasche und zuverlässige Auskunft holen kann. Albert.

»**Die Saganer Jesuiten und ihr Gymnasium.** Festschrift zur 300-Jahr-Feier des staatlichen Gymnasiums in Sagan. Verlag: Gymnasium Sagan, 1928 (235 S. 8°). M. 4.« — Die Arbeit ist ein Gegenstück der Schrift von H. Hoffmann über die Jesuiten in Glogau, der sie auch ihrer Anlage nach durchaus ähnlich ist. In neun Kapiteln entwirft sie eine übersichtliche Schilderung des Jesuitenkollegs in Sagan von 1628—1776. Daran schließen sich kurze Abhandlungen über: Bauten, Kirche, Gottesdienst, Gymnasium, Josefs-Seminar, Jesuiten-Drama und Bruderschaften. Besonders wertvoll sind außer den beiden Schlußkapiteln (Persönliches und Übersichten) die beigegebenen Urkunden (S. 211—235). Das Material, aus zahlreichen in- und ausländischen Archiven geschöpft, bringt vielfach Neues. Seine wissenschaftliche Verarbeitung zu einer abgeschlossenen Monographie darf als vorbildlich bezeichnet werden, wie in ähnlichen Schriften auch die Geschichte der übrigen Jesuitenkollegien in Schlesien zu behandeln wäre. Albert.

»**Senderens**, J. B., **Création et évolution** [Bibliothèque catholique des sciences religieuses]. Paris, Bloud & Gay, 1928 (170 S. kl. 8°). *Frcs* 10.« — Der Inhalt des Werkes ist durch folgende Kapitel charakterisiert: *Le problème des origines, le cosmos, la théorie de l'évolution, la création, la terre, l'origine de la vie (le végétal), l'origine de la sensation (l'animal), le transformisme, l'origine et destinée de l'homme, la loi de la conservation de l'énergie dans ses rapports avec les phenomènes vitaux et psychiques, la radiation et les êtres vivants (l'origine de la vie).* — Auffallend ist, daß in der Ausführung vielfach gegen einen etwas veralteten und längst überwundenen Monismus bzw. Materialismus, so z. B. gegen Strauß (S. 22), Büchner (S. 23), Haeckel (S. 23 f.) und Arrhenius (S. 26), polemisiert wird, während neuere Feinde der natürlichen und positiven Religion weniger Berücksichtigung

finden. — Die Form des Werkes ist populär-apologetisch. Stellenweise ist ein gewisser rhetorischer Elan, der bei den Franzosen keine Seltenheit darstellt, nicht zu leugnen. Hie und da ermüdet indes auch die gehäufte Frageform, die beim mündlichen Vortrag belebend und anregend wirkt, da sie bei der Lektüre eine unnötige Unruhe hineinträgt. Im übrigen dürfte der Verf. den Anforderungen des französischen Lesers, für den er die Feder ergriffen, entsprechen. Hubert Kiessler S. V. D.

In den „Allgemeinen Missionsstudien" erschien als Heft 6 aus der Feder des Berliner Professors Dr. J. **Richter:** »**Das Heidentum als Missionsproblem.** Gütersloh, Bertelsmann, 1928 (34 S. 8°). M. 0,50.« — Die Schrift ist, aufs Ganze gesehen, eine erfreuliche Erscheinung. Sie geht der Frage nach dem grundlegenden, prinzipiellen Unterschied zwischen den in ihrem religiösen Werte stark abgestuften nichtchristlichen Religionen und dem Christentume nach und weist gegenüber der in weiten Kreisen der Religionsgeschichtler und protestantischer Missionsleute vertretenen Auffassung, daß Christentum und Heidentum (oder konkret: Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus, Islam usw.) nur graduell voneinander abweichen, nachdrücklich darauf hin, daß allein ein seiner ausschließlichen Absolutheit bewußtes Christentum missionsfähig ist. Die Bemerkung über das cyprianische *Extra ecclesiam* etc. (S. 20) zeugt nicht vom richtigen Verständnis dieser Maxime. K. P.

»**Freitag,** P. Dr. Anton, S. V. D., **Das Missionswerk von heute.** Münster i. W., Aschendorff, 1928 (40 S. 8°). M. 0,60.« — Die Broschüre gibt einen kurzen kritischen Überblick über die gegenwärtige Lage des katholischen Missionswerks in der Heimat und in der Ferne. Sie stellt also eine ganz gedrängte Missionskunde dar. Sie behandelt ihren Gegenstand in 4 §§: 1. Wie das Missionswerk der Gegenwart entstanden und gewachsen ist (1820—1927); 2. Ein Blick auf das große Erntefeld der katholischen Weltmission; Licht und Schatten; 3. Rundschau auf dem Erntefeld der katholischen Weltmission; 4. Was müssen wir tun, um der katholischen Weltmission zum Siege zu verhelfen? Schon diese Überschriften lassen erkennen, daß die Inhalte der einzelnen Abschnitte nicht deutlich voneinander geschieden sind. Das erklärt sich wohl daraus, daß die Ausführungen auf zwei Vorträgen beruhen, deren Gedanken sich mehrfach berührten. Die Schrift will ein Missionsweckruf an die gebildete Welt sein. Ob sie diesen Zweck erreichen wird, erscheint mir zweifelhaft. Denn an mehreren Stellen (S. 13, 37 f.) ist die Sprache gegen den Heimatklerus so schroff — dazu auch der auf S. 13 gegen ihn erhobene Vorwurf in dieser Verallgemeinerung objektiv unrichtig —, daß damit schwerlich der Entschluß zum freudigen Mithelfen geweckt werden dürfte. K. P.

Das Buch »**Zwischen Meer und Wüste**« von A. **Väth** S. J. (Aachen, Missionsdruckerei, 1926, 88 S., M. 0,80) läßt uns einen Blick in das Leben und Wirken einer gottbegnadeten Missionsschwester tun. Schwester Clarissa, Tochter vom heiligen Kreuz, geborene Gertrud Grieven aus dem Eifeldörfchen Meyerode, kam 1864 in die indische Hafenstadt Karatschi, wo sie am 23. April 1900 gestorben ist. Was sie in diesen 36 Jahren für das Reich Gottes in der Schule und in persönlichem Verkehr mit den Eingeborenen als Lehrerin und Oberin Großes gewirkt hat, davon weiß dieses Schriftchen in lebendiger, zu Herzen sprechender Weise zu erzählen. Die Lesung des Buches bereitet wirklich eine Stunde seelischer Erhebung. Für Mädchenpensionate ist es eine sehr geeignete Lektüre. K. P.

»**Tóth,** Dr. Tihamér, Professor an der Universität zu Budapest, **Reine Jugendreife.** 4. Auflage, erweitert und eingeleitet von Dr. Linus Bopp, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br. Freiburg i. Br., Herder, 1929 (XII, 140 S. 8°). Lw. M. 3,20. — **Charakter des jungen Menschen.** Ebd., 1928 (VI, 164 S. 8°). Lw. M. 4,20. — **Religion des jungen Menschen.** Ebd., 1929 (VI, 172 S. 8°). Lw .M. 4,20.« — Tóths Bücher erfreuen sich bereits großer Beliebtheit und Verbreitung. Sie verdienen es. Tóth kennt die Jugend von heute, insbesondere die studierende Jugend an den höheren Lehranstalten, der seine Bücher in erster Linie gewidmet sind, und weiß in vornehmer, edler Sprache und packenden Beispielen zu ihr zu reden. Besonders das erstgenannte Büchlein: Reine Jugendreife behandelt in zarter Weise mit großer Meisterschaft das schwierige, dornenvolle Aufklärungsthema. Wir möchten die Bücher in den Händen recht vieler studierender Jünglinge sehen. Sie werden ohne Frage viel Gutes stiften. Sie eignen sich ausgezeichnet als Geschenke. Auch Eltern und Erzieher können aus ihnen lernen. Bei den Beispielen hätten wir zuweilen gern die Quellen angegeben gesehen, denen sie entnommen sind. Paul Sommers.

Bücher- und Zeitschriftenschau[1])

Allgemeine Religionswissenschaft.

Heber, J., Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Dresden, Ungelenk (59). M 1,50.
Bornhausen, K., Schöpfung. Wandel u. Wesen der Religion. Lpz., Quelle & Meyer, 1930 (VII, 260). M 10.
Darwin, R. Ch., Die Entwicklung des Priestertums u. der Priesterreiche od. Schamanen, Wundertäter u. Gottmenschen als Beherrscher der Welt. Lpz., Weicher (416 mit Abb.). M 12.
Lewy, H., Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen, Töpelmann (IV, 175). M 12.
Furlani, G., Sul tempio Bât-rêš di Uruk all' epoca dei Seleucidi (Aegyptus 1, 25—46).
Mullo-Weir, C. J., The Return of Marduk to Babylon with Shamashshumukin (JAsiaticSoc 3, 553—55).
Genouillac, H. de, Hymnologie sumérienne (Ebd. 125—38).
Lorimer, D. L. R., The Supernatural in the Popular Relief of the Gilgit Region (Ebd. 507—36).
Buschor, E., Zum Weihrelief von Mondragone (MittDtsch ArchInstAthen 53, 1928, 48—51).
Wrede, W., Der Maskengott (Ebd. 66—95).
Noack, F., Der neue Gott aus dem Meere (Antike 3, 214—20).
Griaule, M., Mythes, croyances et coutumes du Bégamber (Abyssinie) (JAsiatique 1, 19—124).

Biblische Theologie.

Sellin, E., Einleitung in das A. T. 5., neu bearb. Aufl. Lpz., Quelle & Meyer (XV, 178). M 6.
Kyle, M. G., The Bible in Its Setting (BiblSacra July, 290—318).
Trattner, E. R., Unravelling the Book of Books. Being the Story of How the Puzzles of the Bible Were Solved and Its Documents Unravelled. NY., Scribner (XVI, 326). $ 2,75.
Sperber, A., Septuaginta-Probleme. 1. Stuttg., Kohlhammer (VII, 101). M 7,50.
Hall, W. Ph., A Remarkable Biblical Discovery, or „The Name" of God According to the Scriptures. NY., Amer. Tract Soc. (175). $ 1,50.
Magoun, H. W., The Content of Hebrew Yôm (BiblSacra July, 338—42).
Smith, C. E., The Development of Cain with His Posterity. Civilization without Religion (Ebd. 285—99).
Winckler, H., „Pharao wird dein Haupt erheben" (Arch OrForsch 4, 155—61).
Keller, B., Mose. 2.—5. Buch Mose für bibelforschende Christen erklärt. Neumünster, Ihloff (460). M 10.
Caspari, W., Heimat u. soziale Wirkung des alttest. Bundesbuchs (ZDtschMorgGes 2, 97—220).
Sharpe, N. W., David, Elhanan (BiblSacra July, 319—26).
Galling, K., Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderoriental. Umwelt. Lpz., Hinrichs (64). M 2,60.
Fischer, J., Das Problem des neuen Exodus in Isaias c. 40—55 (ThQuart 1/2, 111—30).
Schmidt, H. W., Die Christusfrage. Güt., Bertelsmann (VII, 78). M 3.
Kutschera, E., Nordischer Jesus. Versuch eines Urberichts. Wien, E. Kutschera (XV, 428). M 6.
Mauro, Ph., The Gospel of the Kingdom. Boston, Hamilton (258). $ 2.

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

Ketter, P., Die Magdalenen-Frage. Trier, Paulinus-Druck. (55). M 1,30.
Jeremias, J., Jerusalem zur Zeit Jesu. Tl. 2. Die sozialen Verhältnisse. B. Hoch u. niedrig. Lfg. 1. Lpz., Pfeiffer (143). M 9,50.
Michel, O., Paulus u. seine Bibel. Güt., Bertelsmann (XII, 212). M 7,50.
Gächter, P., Zum Pneumabegriff des h. Paulus (ZKathTh 3, 345—408).
Cladder, H. J., u. Dieckmann, H., Der Brief an Philemon. Zum Seelenbild des h. Paulus (KathGedanke 4, 342—65).
Lüdtke, W., Die slavischen Texte des Thomas-Evangeliums (ByzNeugriechJbb 3/4, 490—508).
Fiebig, P., Der Talmud, seine Entstehung, s. Wesen, s. Inhalt unter bes. Berücks. seiner Bedeutg. für die neutest. Wissenschaft. Lpz., Pfeiffer (VI, 140). M 5,50.
Hadas, M., Rabbinic Parallels to *Scriptores historiae Augustae* (ClassPhil 3, 258—62).
Enclow, H. G., Menorat Ha-Maor by R. Israel Ibn Al-Nakawa from a Unique MS in the Bodleian Library. P. I. NY., Bloch (38+92). $ 3.

Historische Theologie.

Korn, H., Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apost. Vätern. Berl. theol. Diss. Borna, Noske, 1928 (84).
Greiff, A., Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1—10, und das Johannesevangelium. Pad., Schöningh (205). M 9.
Baudrillart, A., Moeurs païennes, moeurs chrétiennes. La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du Christianisme. P., Bloud (240 16°).
Graf Preysing, K., Ehezweck u. zweite Ehe bei Athenagoras (ThQuart 1/2, 85—110).
Koch, H., Zu Ps-Tertullian *De execrandis gentium diis* (Rhein Mus 2, 220/1).
Barbera, M., La politica religiosa di Costantino Magno (Civ Catt sett. 7, 412—22).
Helm, R., Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' ⟨Hieronymus'⟩ Chronik. Berl., Akad. d. Wiss. (40 4°). M 2,50.
Prunel, L., S. Germain d'Auxerre (378—448). [Les Saints]. P., Gabalda. 16°. *Fr* 7,50.
Martroye, F., Une sentence arbitraire de s. Ambroise (Ep. II, 82) (RHistDroitFranç 2, 300—11).
Sizoo, A., Augustiniana (Mnemosyne 2, 125—30).
De Ambroggi, P., L'*Itala di* S. Agostino (ScuolaCatt ag., 114—22).
Schröder, A., Zum Text der Augustinischen Konfessionen IX, 8. Dillingen a. D., Verfasserverlag (16 4°). M 0,60.
Coleman-Norton, P. R., The Correspondance of S. John Chrysostom (ClassJourn 3, 279—84).
Inguanez, M., Frammenti di Aratore in fogli di guardia Cassinesi del sec. XI (BullDuCange 4, 153—55).
Cross, S. H., The Earliest Allusion in Slavic Literature to the *Revelations* of Ps-Methodius (Speculum July, 329—39).
Bees, N. A., Basileios von Korinth und Theodoros von Nikaia (ByzNeugriechJbb 3/4, 369—88).
Max, Herzog zu Sachsen, Nerses von Lampron: Erklärung des „Versammlers" (Predigers). Hrsg. u. übers. Lpz., Harrassowitz (IV, 188 4°). M 24.
Adam, K., Die abendländ. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (ThQuart 1/2, 1—66).
Meissner, R., Die Nordgermanen u. das Christentum. Rede. Bonn, Scheur (19). M 1,25.
Schaafhausen, F. W., Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen. Bd. 1. Von d. Antike bis zum Zeitalter d. roman. Dome. Mit 28 Bildtaf. Jena, Diederichs (238). M 10.
Kehr, P. F., Zum ersten Band der neuen Germania sacra. Berl., Akad. d. Wiss. (13 4°). M 1.
Graham, R., English Ecclesiastical Studies, being Some Essays in Research in Medieval History. Lo., SPCK (XIII, 463).
Caplan, H., The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching (Speculum July, 282—90).
Zedinek, W., Die rechtl. Stellung der klösterl. Kirchen, insbesondere Pfarrkirchen, in den ehemaligen Diözesen Salzburg u. Passau. Passau, Inst. für ostbair. Heimatforschg. (220). M 10.
Hampe, K., Kaiser Otto III u. Rom (HistZ 3, 513—33).
Brackmann, A., Kaiser Friedrich II in „mythischer Schau" (Ebd. 534—49).
Galbraith, V. H., An Episcopal Land-Grant of 1085 (Engl HistR July, 353—72).
May, J., Die h. Hildegard v. Bingen. 2. neubearb. Aufl. Mchn., Kösel (288). M 6.
Asin Palacios, M., Algazel: El justo medio en la creencia. Comp. de Teol. dogmatica. Trad. española. Madrid, Inst de Valencia de Don Juan (XV, 560).
Landgraf, A., Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik (Scholastik 1, 1—37; 2, 189—228; 3, 352—89).
Geiselmann, J., Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Frühscholastik (ThQuart 1/2, 66—84).
Duhr, B., Die mittelalt. Inquisition, eine zeitgeschichtl. Erscheinung (StimmZeit Sept., 401—13).
Schmid, P., Die Entstehung des Marseiller Kirchenstaates (Schluß) (ArchUrkForsch 1, 138—52).
Kantak, Die Entstehung der polnischen Konvente der Böhmisch-Polnischen Franziskaner-Provinz (FranziskStud 1/2, 85—119).
Rand, E. K., The Classics in the 13th Cent. (Speculum July, 249—69).
Pelster, F., Roger Bacons *Compendium studii theologiae* u. der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus (Scholastik 3, 410—16).
Sinistrero, V., L' unione dell' anima intellettiva con il corpo secondo A. di Hales (RivFilosNeoScol 3/4, 282—321).
Lampen, W., Alexander v. Hales u. der Antisemitismus (FranziskStud 1/2, 1—14).
Meier, L., St. Bonaventura als Meister der Sprache (Ebd. 15—28).
Schwendinger, F., Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des h. Bonaventura (Ebd. 29—64).
Walz, A. M., Zur Heiligsprechung des sel. Albertus M. (Kath Gedanke 4, 366—89).
Schleussner, W., Mechthild v. Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit, nach e. neugefundenen Hs hrsg. u. übers. Mainz, Grünewald-Verlag (XL, 184). M 9.
Skutella, F., Eine Eckehartpredigt (ZDtschAlt 2/3, 147/8).
Kochs, E., Die „Silberne Arche" (ZKGesch 2, 261—68).
Othmer, C., Das Martyrium von vier Franziskanern zu Tana in Indien am 9. u. 12. April 1321 (FranziskStud 1/2, 72—80).
Thomson, S. H., A „Lost" Chapter of Wyclif's *Summa de ente* (Speculum July, 339—61).
Graham, Rose, The Great Schism and the English Monasteries of the Cistercian Order (EnglHistR July, 373—87).
Rieck, H., Zur Geschichte des Wallfahrtsortes Marienthal (Westerwald) (FranziskStud 1/2, 120—32).
Leese, K., Der idealistische u. der reformatorische Freiheitsgedanke (Logos 2, 185—203).
Bohnenblust, E., Kampf u. Gewissen. Luthers Verhalten im Bauernkrieg. Eine kulturpsycholog. Studie. Bern, Haupt (III, 66). M 1,60.
Vogelsang, E., Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. Berl., de Gruyter (XII, 184). M 15.
Gennrich, P. W., Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524—1529. Gött., Vandenhoeck (160). M 5.
Köhler, W., Das Marburger Religionsgespräch 1529. Lpz., Heinsius (141). M 3,80.
Klugkist Hesse, H., Adolf Clarenbach. Ein Beitrag zur Geschichte des Evangeliums im Westen Deutschlands. Neuwied, Meincke (XII, 378). M 5.
Holborn, H., Ulrich v. Hutten. Lpz., Quelle & Meyer (VII, 176). M 5.
Kühn, J., Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529. Lpz., Heinsius (267). M 6,80.
Kroker, E., Aufsätze zur Stadtgeschichte u. Reformationsgeschichte. Lpz., Haessel (164). M 10.
Clemen, O., Die Hamburger Handschrift *Supellex epistolica* 1 fol. (ArchRefGesch 1/2, 1—29).
Friedmann, R., Die Briefe der österreich. Täufer (Ebd. 30—80).
Wotschke, Th., Caselius' Beziehungen zu Polen (Ebd. 133—52).
Schultz Johnson, E. E., etc., Corpus Schwenckfeldianorum. Vol. 9. Letters and Treatises 1544—1546. Lpz., Breitkopf & H. (XIX, 1046 4°). M 50.
Vuilleumier, H., Histoire de l'Eglise réformée du pays de Vaud sous le régime Bernois. T. II. Lausanne, éd. La Concorde, 1928 (794).

Systematische Theologie.

Beßler, J., Die Stigmatisation im Licht der kirchl. Lehre (RottenbMon Aug., 329—37).
Mazzatinti, C., Realtà ed intelligenza II (RivFilosNeo Scol 3/4, 251—81).
Steichen, A., Über Newtons Lehre vom Raum (Scholastik 3, 390—401).
Olgiati, F., Il concetto di sostanza (RivFilosNeoScol 3/4, 229—50).
Haubfleisch, Marie, Wege zur Lösung des Leib-Seele-Problems. Berl., Reuther & Reichard (132). M 5.
Stähler, W., Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele u. ihren Voraussetzungen in der Philosophie Bolzanos (Schluß) (PhilosJb 3, 369—83).
Brunschwieg, L., La querelle de l'athéisme (BullSocFranç Philos 1928, 3, 49—95).
Piechowski, P., Proletarischer Glaube. 6. Aufl. Berl., Furche-Verlag (243). M 5,20.
Rademacher, A., Wissenschaft u. Leben. Bonn, Scheur (44). M 2.
Funcke, F., Christentum als Weltanschauung u. Lebenskunst. Lorch, Renatus-Verlag (317). M 3.
Jacobi, W., Psychiatrie u. Weltanschauung. Berl., Karger (III, 91 4°). M 7,20.
Wien, A., Die Stadt in den Wolken. Zur religiösen Kulturkrise der Gegenwart. 2., erw. Aufl. Braunschweig, Wollermann (304). M 7.
Behm, H. W., Schöpfung des Menschen. Revolution um Charles Darwin u. sein Erbe. Mit 54 Abb. Lpz., Voigtländer (247). M 5,50.
Merz, G., Die Geltung des kirchl. Bekenntnisses im Protestantismus (ZwZeiten 5, 484—92).
Schlaich, L., Zur Theologie Karl Heims (Ebd. 461—83).
Wilson, E. M., The „Word of God" (BiblSacra July, 327—37).
Deneffe, A., Maria, die Mittlerin aller Gnaden (Scholastik 3, 321—51).
Scotti, P., La definibilità dell'Assunzione psicosomatica di Maria Santissima (ScuolaCatt ag., 101—13).
Uccello, S., L' Eucarestia e la Vergine (Ebd. 122—30).
Heiser, H., De Kindercommunie in Duitschland (AlgNed EuchT 5, 250—62).
Browe, P., Die Kommunion der Heiligen im MA (StimmZeit Sept., 425—35).
Quera, M., Alrededor de los origenes del atricionismo (Estudios Eccl 2, 193—210).
Barth, K., Die Lehre von den Sakramenten (ZwZeiten 5, 427—60).
Siebeck, R., Sexualethik. Akademische Jugend u. Hochschule, Bonn, Scheur (22). M 1,50.

Praktische Theologie.

Oesterle, G., Elucubratio historica circa declarationem authenticam Can. 1905 (JusPontif 2, 141—58).
Lesne, E., Les origines de la prébende (RHistDroitFranç 2, 242—90).
Haring, J., Der kirchl. Eheprozeß. Eine prakt. Anleitung für kirchl. Richter. Graz, Moser (VII, 64). M 3,60.
C. S., De cremazione corporis humani (PeriodMorCanLiturg 2, 62*—82*).
Daniels, Inwieweit gelten den beamtenrechtlichen Vorschriften der Reichsverfassung für die Kirchenbeamten? (PreußPfarrarchiv 4, 289—304).
Hirtenbriefe des deutschen u. österreich. Episkopats. 1929. Pad., Junfermann (VII, 244). M 4.
Rosa, E., La lunga crisi dell' „Action française" e sue cause (CivCatt sett. 7, 423—30).
Hasenkamp, G., Die Einigungsversuche der von Rom getrennten Christen in der Gegenwart u. ihre Beurteilung durch die Enzyklika „*Mortalium animos*" (KathGedanke 4, 390—411).
Knak, S., Säkularismus u. Mission. Güt., Bertelsmann (42). M 1,20.
Ohm, Th. Kulturen, Religionen u. Missionen in Japan. Augsburg, Filser (VII, 216; mehr. Taf.). M 10.
Seyferth, P., Die christl. Kirchen wider den Alkohol. Berichte aus aller Welt. Gött., Vandenhoeck (120). M 3,80.
Schäffauer, Die Psychoanalyse u. ihre Bedeutung für Religion u. Seelsorge (RottMon Aug., 321—29; Sept., 354—60).
Pichler, A., Seelenkunde des Priesters. St. Ottilien, Missionsverlag (VII, 344). M 3,30.
Rienecker, Fr., Kinderseelenkunde für Eltern u. Sonntagschulhefler. Neumünster, Ihloff (112). M 2,40.
Boeckers, Hanna, Die sittl. Erziehung des Kleinkindes. Langensalza, Beltz (97). M 3,75.
Lechner, M., Die Religiosität u. Sexualität des Kindes. Donauwörth, Auer (159). M 3,50.
Bühler, Charlotte, Das Seelenleben des Jugendlichen. 5. verb. Aufl. Jena, Fischer (X, 240). M 8.
Curtaz, L., Das Recht des Kindes auf religiöse Erziehung nach dem Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt. Frbg., Caritasverlag (80). M 2,50.
Peters, Maria, Die Stellungnahme Felix Dupanloups, des Bischofs v. Orléans, zu den Fragen der Mädchenerziehung u. Frauenbildung. Mstr., Helios-Verlag (VI, 231). M 5,50.
Langhammer, M., Kath. Glaubenslehre 1. Innsbr., Tyrolia (187). M 3.
Peichl, H., Kath. Glaubenslehre 2. Ebd. (154). M 3.
Kessel, R., Die religiöse Bildkunst in der Volksschule. Langensalza, Beyer (56). M 1,25.
Minichthaler, J., Religionspädagogische Auswertung von Heiligenleben. Mchn., Kösel (40). M 1.
Geiß, A. M., Frohe Botschaft. Neue Festtagspredigten. Pad., Schöningh (151). M 3,50.
Gerster, Th. V., Jesus Christus u. der Arbeiter. Kurze, relig. Vorträge. Innsbr., Rauch (III, 95). M 1,20.
Van der Velde, V., Feesten van het Kerkelijk Jaar en hunne volksgebruiken. Steenbrugge, Liturgisch Bureau (294). *Fr* 16.
Puniet, P. de, Le Sacramentaire Gélasien de la Collection Phillipps (EphLiturg 2, 91—109; 4, 280—303).
Ferreres, J. B., Historia del Misal Romano. Barcelona, Subirana (CXXIV, 426).
Wilmart, A., Prières pour la Communion en deux psautiers du Mont-Cassin (EphLiturg 4, 320—88).
Stolz, E., Das *Recordare* (ThQuart 1/2, 130—41).
Schmid, X., De Breviario Romano reformando (EphLiturg 1, 20—43; 3, 157—70; 4, 304—19).

Christliche Kunst.

Brunov, N., Die Panagia-Kirche auf der Insel Chalki (Byz NeugriechIbb 3/4, 509—20).
Zidkov, H., Über ein Freskenfragment in der Panaghia-Kirche auf der Insel Chalki (Ebd. 521—28).
Conant, K. J., Excavations at Cluny (*contin.*) (Speculum July, 291—302).
Giesau, H., Der Dom zu Halberstadt. Mit 70 Abb. Burg bei Magdeburg, Hopfer (104). M 2.
Gruber, K. u. E. Keyser, Die Marienkirche in Danzig. Berl., Deutscher Kunstverlag (VII, 90 mit Abb., 31 Taf. 2°). M 45.
Herzig, R., Die Kirche zum H. Kreuz in Hildesheim. Mit 3 Abb. im Text u. 23 Taf. Hildesheim, Lax (VI, 37). M 2.
Schefold, M., Stadt u. Stift Ellwangen. Augsburg, Filser (38 mit Abb., 22 S. Abb.). M 2.
Eglin, J., Die St. Arbogastkirche in Muttenz. Kulturgeschichtl. Betrachtgn. Liestal, Lüdin (66 mit Abb.). *Fr* 1,50.
Schmieder, L., Das Benediktinerkloster St. Blasien. Eine baugeschichtl. Studie. Ebd. (XV, 248, 128; 76 Taf., 4°). M 60.
Michalowski, E., Zum Sarkophag aus S. Constanza (Mitt DtschArchInst Rom 43, 3/4, 131 ff.
Kondakov, N. P., Die russische Ikone. 2. Prag; Seminarium Kondakovianum (136 Taf., XVI S. 2°). M 126.
Kömstedt, R., Vormittelalterliche Malerei. Die künstler. Probleme der Monumental- u. Buch-Malerei in der frühchristl. u. frühbyzantin. Epoche. Augsburg, Filser (VII, 71; 120 S. Abb. 4°). M 45.
Devlin, F. A., An English Knight of the Garder in the Spanish Chapel in Florence (Speculum July, 270—81).
Strohmer, E., Michael Pachers Altar in St. Wolfgang am Abersee. 2., wesentl. erw. Aufl. Wien, Filser (20; 24 S. Abb.). M 1,50.
Bange, E. F., Die künstlerische Bedeutung Peter Vischers des Älteren (JbPreußKunsts 3, 167—82).
Feulner, A., Der Bildhauer Andreas Lackner von Hallein (Ebd. 186—94).

Das Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft

gegründet von C. Gutberlet zur Pflege der Philosophie auf dem Boden der christlichen Weltanschauung, tritt mit dem ersten Januar 1930 in den 43. Jahrgang ein.

Getreu seinem Programm sucht es in jedem Hefte durch selbständige Abhandlungen über wichtige Fragen der Philosophie, durch Untersuchungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, durch Sammelberichte und Rezenzionen und durch Miszellen und Nachrichten jedem seiner Leser etwas zu bieten und der gesamten philosophischen Bewegung zu dienen. Ganz besonders ist seine Aufmerksamkeit auf die aktuellen Zeitströmungen im philosophischen Lager gerichtet.

Da das Philosophische Jahrbuch im katholischen Deutschland die einzige wissenschaftliche Zeitschrift ist, die sich ausschließlich der Philosophie gewidmet hat, so ist der Bezug unerläßlich für jeden, der mit den philosophischen Strömungen der Gegenwart bekannt werden, vor allem aber für den Theologen, der sich als Pionier der christlichen Weltanschauung erfolgreich betätigen will.

Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang, der ungefähr 36 Bogen zählt, 12 Mk. Für die Mitglieder und Teilnehmer der Görresgesellschaft bei direktem Bezug vom unterzeichneten C-Verlag, 8 Mk.

Fuldaer Aktiendruckerei, Fulda

Soeben ist erschienen:

Das gegenwärtige Heidenapostolat im fernen Osten

Von Univ.-Prof. Dr. JOS. SCHMIDLIN

1. Halbband: Ostasien (Japan u. China). [Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 13.] 192 S. RM 9.—

2. Halbband: Indische Mission / Vorder- und Hinterindien mit Indonesien und Philippinen. Im Druck.

Der Begründer und Altmeister der katholischen Missionswissenschaft gibt hier eine Probe und einen Ausschnitt der sogenannten Missionskunde. Was den besonderen Vorzug dieser Untersuchung bildet, ist die Verbindung einer streng wissenschaftlichen und quellenmäßigen Methode mit einer flüssigen und anschaulichen, vorab kritischen und pragmatischen Darstellung über einen angesichts der fernöstlichen Umwälzungen besonders aktuellen Gegenstand.

Jede Buchhandlung liefert

Verlag Aschendorff, Münster

In unserm Verlage erschien:

GESCHICHTE DER KIRCHE

für die Oberstufe höherer Schulen

Unter Mitwirkung von

Dr. F. X. Seppelt und **O. Koch** dargestellt von **DDr. Josef Lortz**

I. Teil

Die Geschichte der Kirche im Altertum oder die Kirche inmitten der antiken Kulturwelt

84 Seiten. *RM* 1.50. 2. Teil im Druck.

In engster Anlehnung an die neuen Richtlinien entstanden, wird besonderer Wert darauf gelegt, eine begreifende Darstellung der Geschichte zu geben. In Verfolg dieses Zieles ist der Rahmen absichtlich weit gespannt. Dem Lehrer wie dem Schüler ist eine außerordentlich reiche Möglichkeit einer Auswahl geboten. Klar und einfach in seiner Sprache will es als ein Unterrichtsbuch gelten, welches dem Gedanken des Arbeitsunterrichtes entgegenkommt. Den Schülern der Oberstufe höherer Lehranstalten hoffen wir hiermit einen Wegge nossen zu geben, der seiner ansprechenden und lebenswarmen Sprache wegen immer gern zu Rate gezogen wird

Den Herren Religionslehrern, welche das Werk noch nicht kennen, stellen wir Prüfungsexemplare bei beabsichtigter Einführung gern zur Verfügung. Wir bitten, diese anfordern zu wollen.

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER IN WESTF.

Vornehme Geschenkwerke

FÜR WEIHNACHTEN

FRANZ JOSEPH DÖLGER

Der heilige Fisch

Band 1: *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit.* 2. Auflage. XXIX, 495 Seiten. Mit 79 Bildern im Text, 5 Tafeln. Geh. RM 22.—, Leinenband RM 26.—

Band 2: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und Christentum.* Textband XVI, 656 S.

Band 3: Tafeln zu Band 2. XX Seiten, 104 Tafeln. Band 2/3 geheftet RM 42.—, Leinenband RM 50.—; Band 3 einzeln geheftet RM 25.—, Leinenband RM 29.—

Band 4: *Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst.* XXIV Seiten, 189 Tafeln. Geheftet RM 28.—, Leinenband RM 32.—

Band 5: Textteil zu Band 4. In Vorbereitung.

Das Buch muß als eine der hervorragendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen Archäologie bezeichnet werden.
(Byzantinische Zeitschrift)

KARL PIEPER

Paulus

Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit

2./3. neubearbeite Auflage, IV, 129 Seiten. Geheftet RM 9.20, Leinenband RM 11.—

Es sei unumwunden anerkannt, daß wir katholischerseits kein annähernd gleichwertiges Paulusbuch besitzen.
(J. H. Vogels in der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge")

LEO POST O. P.

Die katholische Wahrheit

nach der Summa des hl. Thomas von Aquin

Band 1: *Gott, Schöpfung, Weltregierung.* 2./3. Auflage. Geheftet RM 3.—, gebunden RM 4.—

Gerade in unserer Zeit, die vielfach einem falschen Irrationalismus huldigt, wird man dieses Werk wegen seiner erhebenden rationalen Klarheit besonders begrüßen.
(Schlesische Volkszeitung)

WILHELM SCHMIDT S. V. D.

Der Ursprung der Gottesidee

Band 1: *Historisch-kritischer Teil.* 2. Auflage, XL, 832 S. Geheftet RM 22.50, gebunden RM 25.—

Band 2: *Die Religion der Urvölker Amerikas.* XLIV, 1065 Seiten. Geheftet RM 26.—, gebunden RM 28.50

Band 3. Im Druck.

P. Schmidts Werk ist im Ganzen gesehen eine Leistung bewundernswerten Wissens und umfassender Geisteskraft. Die Folgerichtigkeit des Druckdenkens völkerkundlicher Tatbestände dürfte sich schwerlich in diesem Grade wiederfinden. Kein Ethnologe und kein Religionswissenschaftler — sei er welcher Auschauung auch immer — kann an diesem Buche vorübergehen. Man muß zugestehen, daß es P. Schmidt gelungen ist, den primitiven Eingottglauben gegenüber dem einst allmächtigen Animismus und der neuen präanimistischen Zaubertheorie wirksam zu stützen.
(Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft)

EDMUND HARDY

Der Buddhismus nach älteren Paliwerken

Neue Ausgabe, besorgt von Richard Schmidt

3. Auflage. XII, 212 Seiten. Geheftet RM 8.50, gebunden RM 10.50

Das Werk sei wieder nachdrücklich empfohlen als eine der besten, wenn nicht die beste Darstellung des Gegenstandes, die auch literarisch auf hoher Stufe steht.
(Katholische Missionen)

JOSEPH MAUSBACH

Dasein und Wesen Gottes

Band 2: *Der teleologische Gottesbeweis.* 1./2. Aufl. X, 291 Seiten. Geheftet RM 4.60, gebunden RM 5.90

Theologen und nicht zuletzt Naturwissenschaftlern, aber auch allen Gebildeten sei das Buch zu einem gründlichen Durchdenken warm empfohlen. Sie werden in sachlicher Auseinandersetzung mit ihm reich gefördert werden.
(Kölnische Volkszeitung)

Ausführliche Prospekte kostenlos

Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

MÜNSTER IN WESTFALEN

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.