

samte neutestamentliche Einleitungswissenschaft, an einigen wenigen Stellen sogar über das sonst übliche Maß hinaus, wird darin in einer für das Studium berechneten gedrängten Zusammenfassung behandelt: Eine solide Arbeit! Unter durchgängiger Berücksichtigung der modernsten Probleme, mit guter, relativ reichlicher Literaturauswahl, Angabe der Bibelformmissionsentscheidungen wird das Wissenswerte in kurzen, leicht faßlichen Sätzen vorgelegt; spruchreiche Fragen werden bestimmt gelöst, strittige Punkte als solche kenntlich gemacht.

Nicht abfinden kann ich mich mit der vorgeschlagenen Lösung der synoptischen Frage: Die angeführten Beweise der Unmöglichkeit einer direkten Abhängigkeit des Lukas von Matthäus (S. 68 f.) sind nicht zwingend! Lukas scheint mir eher sowohl auf die Kindheitsgeschichte wie auf den Stammbaum des Matthäus Bezug zu nehmen, und einem Bekannten von Augenzeugen standen gewiß Mittel zu Gebote, die sachliche Anordnung von Reden des Matthäus geschichtlich aufzulösen. Ich glaube daher nicht an eine Redequelle unseres Matthäus, die ich auch nicht mehr als wesentlich mit ihm identisch anerkennen könnte, wenn in ihr Kindheitsgeschichte und Stammbaum überhaupt nicht, die Bergpredigt aber nur beträchtlich gekürzt enthalten gewesen wäre (§ 37 coll § 27). Wenn in diesen oder ähnlich diffizilen Fragen verschiedene Meinungen möglich sind, so ist dies noch kein Mangel für das Büchlein selbst: Es fehlen uns noch die genauen Voruntersuchungen, um zu einer allgemein befriedigenden Lösung gelangen zu können.

Alles in allem möchte ich diese wissenschaftlich und praktisch sehr hochstehende Einleitung bestens empfehlen.

St. Florian.

Dr Vinzenz Hartl.

- 4) **Das Gebet im Alten Testament.** Von Dr Anton Greiff, Priester der Diözese Ermland. [Alttestamentliche Abhandlungen. Herausgegeben von Prof. Dr J. Nikel, Breslau. V. Band, 3. Heft.] (VIII u. 144) Münster i. W. 1915, Schöndorffsche Verlagsbuchhandlung. M. 3.80.

Die vorliegende Arbeit ist eine Doktordissertation der katholisch-theologischen Fakultät in Breslau und behandelt 1. die Etymologie und den Gebrauch „der hebräischen Ausdrücke“ für „Beten“ (es werden indes nicht alle hebräischen und auch aramäische Ausdrücke besprochen), 2. die Archäologie des alttestamentlichen Gebetes (Gebetsort, äußeres Verhalten des Beters, Zeit und Verpflichtung zum Gebet), 3. die formelle Entwicklung des Gebetes (ästhetische Betrachtung der alttestamentlichen Gebetsorte, liturgische Gebete und Gebetsformeln), 4. die ideale Entwicklung oder Theologie des alttestamentlichen Gebetes (Ursprung und Alter des Gebetes, Verhältnis des Beter zu Gott, Gegenstand und Wertung des Gebetes). In einem Anhang ist das „Morgen-Sema“ und das „Abend-Sema“ beigegeben. Richtiger sollte es heißen: „Morgen- und Abendgebet“; denn das gleiche Sema wird morgens und abends gebetet. Auch fehlt beim Morgengebet die Anführung des Semone 'esre, das Greiff bloß beim Abendgebet bringt, wodurch der Anschein erweckt wird, als ob morgens das Semone 'esre nicht gebetet würde. Jeder Israelit muß dieses Gebet täglich dreimal verrichten.

Die Arbeit kann im allgemeinen als eine gründliche bezeichnet werden, die man mit Interesse und Nutzen, aber mit der nötigen Vorsicht lesen wird, da ihr manche Mängel anhaften.

Vor allem ist zu bedauern, daß der Verfasser von einer Vergleichung der hebräischen Gebetsliteratur mit der babylonischen (und auch ägyptischen) „aus äußeren Gründen“ absteht und Segen und Fluch nicht besonders behandelt, „weil sie nur durch eine besondere Betrachtung richtig erfaßt werden können“ (S. 3). Er bringt zwar S. 72 ein „Fluchgebet“ (Ps. 137) in Uebersetzung, sagt aber darüber (S. 115) zu wenig. Verschiedene andere religionsgeschichtliche Analogien hätte Greiff in reicherm Maße, als es geschieht, heranziehen können. Ferner vermißt man eine eingehendere Behandlung der

Frage nach dem „betenden Ich“ in den Psalmen, worüber eine reiche Literatur existiert. Wenn Greiff (S. 118, A.) sagt, in den Psalmen handelt es sich nicht um Gemeindep salmen, so ist das in dieser Allgemeinheit nicht richtig (vergleiche z. B. Ps. 129). Auch verdienten die Eigenschaften des Gebetes eine eingehendere Behandlung. Gern würde man mehr vom Gebetsmantel und den Gebetsriemen (S. 42) hören.

Zu einzelnen Punkten mögen noch folgende Ergänzungen, beziehungsweise Berichtigungen angeführt werden. Bei zakhar (S. 8) wäre auf das Sikkir im Islam und bei paga' (S. 25) auf ἐντογγάζειν (Weish. 16, 28) zu verweisen. Richtig wird S. 35 gesagt, daß das Händewaschen vor dem Gebete im Islam unter Umständen durch Abreiben mit Sand ersetzt werden muß. Dasselbe gilt auch vom Judentum, wie Greiff aus dem Aufsatze dieser Zeitschrift 1911, S. 757: „Das rituelle Händewaschen bei den Juden“ hätte ersehen können. Zu der sonderbaren Haltung Elias' [1 Kg. 18, 42] (S. 37) wäre noch zu verweisen auf Jf. 58, 5 und auf eine ähnliche Haltung bei Derwischen. S. 41 wäre zum Ausbreiten des Briefes des Nabjase im Tempel noch zu vergleichen 1 Makk. 3, 48. S. 42 wäre zu bemerken, daß Paulus für den Mann die Entblößung, für das Weib die Verhüllung des Hauptes beim Gebete verlangte (1 Kor. 11, 4 f.). Ferner verdiente eine Erwähnung, daß nach Jf. 38, 2 Ezechias vor dem Gebete sein Gesicht zur Wand kehrte, und daß darauf die Forderung des Talmud beruht, daß nichts den Betenden von der Wand trennen soll, d. h. daß der Betende dicht an der Wand stehen soll. Man vermisst auch einen Hinweis auf ein Gebetsstibulum (Job. 3, 10, 12; 8, 4; 2 Makk. 13, 12). Das Morgen- und Abendgebet (S. 43 ff) wäre besser zu begründen, insbesondere auf den Zusammenhang mit der Zeit des Opfern im Tempel hinzuweisen. Ferner hätte Greiff noch auf Weish. 16, 27 f den Finger legen können. Wenn aber Peters („Theologie und Glaube“ 1915, S. 683) sagt: „Die interessante midraschische (sic!) Begründung des Morgengebetes in Weish. 16, 27—29 finde ich weder bei Greiff und bei Döllner noch bei anderen“, so trifft dies nicht ganz zu; denn in der Schrift des Referenten über das Gebet im Alten Testament 1914 wird S. 64 ausdrücklich auf die Stelle verwiesen. Sehr wenig wird auch über das Tischgebet gesagt (S. 44); man vermisst z. B. einen Hinweis auf Dt. 8, 10, den „locus probans für die jüdische Sitte des Tischgebets“ (Bertholet, Deuteronomium 1899, S. 29).

Anderseits werden Fragen berührt, die mehr an der Peripherie liegen, z. B. S. 107 das Josue-Wunder. Wenn aber einmal die Frage aufgerollt wird, so ist es ungenügend, zu sagen: „Nach alldem kann es sich nur um das Stillstehen von Sonne und Mond handeln.“ Man erwartet dann etwas mehr!

Beim Beten auf dem Dache will Greiff babylonischen Einfluß sehen (S. 29). Kann da nicht an eine allgemein menschliche Vorliebe gedacht werden, daß man für das Gebet hochgelegene Punkte aufsucht (vgl. den „Höhendienst“), wo man sich der Gottheit näher wähnte? Daß die Propheten Jeremias und Sophonias diese Sitte wegen der Gefahr des Götzendienstes bekämpft haben (S. 29), wird an den betreffenden Stellen nicht gesagt. Sie haben sich bloß gegen den Kult fremder Götter auf den Dächern gewendet. Naaman hat nach Greiff heilige Erde aus Kanaan mitgenommen, „um vor Jahwe in jeder Beziehung kultisch rein zu erscheinen“ (S. 33); denn Jahwe hat durch sein Erscheinen Kanaan von jeder Unreinheit befreit, während das übrige Land unrein ist. Aber wenn das Ausland (in den Augen Naamans!) unrein ist, so geht doch die Unreinheit auch auf den Altar über! Die Vulgata schreibt nicht „Moises“ (S. 23), sondern „Moyse“. Nach Greiff ist die kindliche Sitte, seine Bitten aufzuschreiben und am heiligen Orte niederzulegen, für Israel „bei der Schreibunkenntnis wohl so gut wie ausgeschlossen“ (S. 41). Ohne auf diese Frage selbst einzugehen — man könnte höchstens einen Analogieschluß machen — möchte ich nur das dagegen angeführte Argument bestreiten. Nach Richt. 8, 14 konnte ein junger Mann aus Sockoth, Gedeon, die Häupter und vornehmsten Männer von Sockoth, 77 Mann, aufschreiben. Die Schreibkenntnis in weiteren Kreisen setzen auch Dt. 6, 9; 11, 20; Jf. 10, 19 voraus.

Ganz verworren und unrichtig ist, was Greiff über den Priestersegen (S. 53) schreibt: „Der Priester spricht da (im Kultus) den Segen dreimal und macht ihn so wirksamer. Im Tempel wurde er täglich nur einmal nach dem Morgenopfer gegeben (Mis. Tamid VII, 2), an Festtagen (sic!) jedoch drei- bis viermal (Mis. Tamid IV, 1).“ Die Mišnaquelle Tamid VII, 2 scheint Greiff, wenn er sie überhaupt eingesehen hat, mißverstanden zu haben. Es wird hier gesagt, daß man den Segen außerhalb des Tempels, d. i. in der Provinz, in drei Abschnitten spricht, d. h. jeden Vers für sich, und das Volk antwortet auf jeden Vers mit „Amen“. Im Tempel aber wurde er in einem Absatze (nicht „nur einmal“) gesprochen. Vom „Morgenopfer“ ist überhaupt nicht die Rede. Die zweite angezogene Mišnaquelle ist nicht Tamid, sondern Taanith IV, 1. Hier wird gesagt, daß an drei Zeiten im Jahre der Segen viermal (nicht „drei- bis viermal“) — auch Haneberg [„Die religiösen Altertümer der Bibel“ 2 1869, S. 609], von dem Greiff abhängig zu sein scheint, hat die irrige Auffassung, daß die Priester nach Mišna [Taanith IV, 1] den Segen an Festtagen [sic!] drei- bis viermal gegeben hätten — gespendet wird: an Fasttagen, Beistandstagen (das sind auch Fasttage, beschränkt auf die „Beistände“ [Verstreuter] des jüdischen Volkes) und am Versöhnungstage. Den Schluß des Gottesdienstes in den Synagogen bildet nicht der Segen (S. 53), sondern das Schlußgebet 'Alelu. Der direkt messianische Charakter des Ps. 45 wird geleugnet und elohim V. 7 als Glosse erklärt (S. 63). Dazu vgl. N. Schlögl: „Die Psalmen“ 1911, S. 66: „Die Streichung der beiden Vokative elohim ist willkürlich und daher ganz unwissenschaftlich.“ Ursprünglich sei der Psalm eine Hochzeitswidmung an ein königliches Paar gewesen, in nachexilischer Zeit in den Psalter aufgenommen und messianisch gedeutet worden! Bei Ps. 72 will Greiff an die Zeit der syrischen Religionsunterdrückung denken (S. 69). S. 52 sagt er: „Von einem späteren Gebrauch dieser Worte (Num. 10, 35 f) hören wir nichts.“ Diese Worte werden noch immer beim Ausheben, beziehungsweise Hineinstellen der Tora in die Lade gesprochen und finden sich in jedem jüdischen Gebetbuche.

Die Literaturverweise sind nicht immer genau und verlässlich, so ist S. 29 Echürer, „Geschichte des jüdischen Volkes“ 1907, S. 522 (statt 1911, S. 526) zu schreiben. Des Referenten Schrift über das Gebet im Alten Testament konnte Greiff, wie er im Vorwort sagt, nicht mehr benötigen, obwohl sie ein Jahr zuvor erschienen ist (vgl. diese Zeitschrift 1914, S. 898 f). Der Verfasser gebraucht die Siglen der modernen Quellencheidung (J, E, P), spricht vom „Priesterfoder“ und dem „Deuteronomiker“, „ohne sich jedoch mit den Aufstellungen der neueren Literaturkritik weiter zu identifizieren“ (S. 5, A. 5). Wozu also diese Halbheit? S. 28 ist die Uebersetzung von Jer. 7, 4—7 wörtlich aus Raubisch herübergenommen, ohne daß dies vermerkt wäre. Erst S. 100 wird gesagt: „Die Christstellen werden mehr oder weniger nach Raubisch zitiert.“ Ferner sagt er, daß er die Uebersetzung des Deborahliedes nach Karge („Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament“), der selber wieder im allgemeinen Bunde folgte, bringe (S. 104), und Verse aus Sirach nach Peters' Kommentar zitiere (S. 98). Greiff bringt auch Zitate aus zweiter Hand, wo keine Notwendigkeit vorliegt, so S. 43 Augustinus, de cura gerendi pro mortuis nach Lasaulx, Gebete der Griechen und Römer. Textverbesserungen sollten auch stets (vgl. S. 56) kurz vermerkt und begründet werden. Der Verfasser bleibt sich auch nicht immer konsequent in der Schreibweise (S. 88 wird Hos und Os zitiert) und folgt bei Eigennamen bald dem majoreitischen Texte (Enôš S. 87, Hanna S. 93), bald der Vulgata (Samson S. 93).

Wien.

Dr J. Döllner.

- 5) **Die Heiligen Schriften des Alten Bundes**, herausgegeben von Dr Rikard Johann Schlögl O. Cist., o. ö. Professor der alttestamentlichen Exegese und der biblisch-orientalischen Sprachen an der theologischen Fakultät der k. k. Universität Wien. — IV. Bd., 1. Teil: J^a ja. XXI u. 99 u. * 43) Wien und Leipzig 1915, Orion-Verlag. K 6.—.