

Für Bäder bei Kirchen sei noch verwiesen auf die Inschriften De Rossi, Roma sott. III 1877 p. 463 f.; Diehl, Inscr. lat. christ. vet. I 1925 n. 1901, 1901 A; für Brunnen vor Kirchen l. c. n. 783 ff.

Der Leser wird das Büchlein nicht ohne das Gefühl der Dankbarkeit aus der Hand legen, sowohl dem Verfasser wie auch der Officina Salesiana in München gegenüber, die es in das schmucke Gewand gekleidet hat.

A. Kalsbach.

E. Fr. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte Heft 9 (München, C. H. Beck 1926), XXIV u. 374 S.

Der erste Teil des Werkes — die Bücher 1 und 2 umfassend — will die rechtliche Bedeutung des dem Toten ins Grab mitgegebenen Gutes, des sog. Totenteils, klären. Zu diesem Zwecke hat der Verf. aus den literarischen Quellen und aus der archäologischen Literatur alles zusammengetragen, was wir über die Grabbeigaben im griechischen Kulturbereich wissen; er hat so nebenher — für einen Juristen zweifellos eine besonders achtungswerte Leistung — eine Art griechischer Gräberkunde geschaffen, wie sie für Italien F. v. Duhn zu liefern begonnen hat. Auf dieser Grundlage erhebt sich die eingehende rechtsgeschichtliche Untersuchung. Sie ergibt, daß die Grabbeigaben die Fortsetzung des Individualeigentums über den Tod hinaus darstellen; m. a. W.: das Selbsterworbene, die κτήματα, folgen dem Verstorbenen in das Grab oder auf den Scheiterhaufen. Der Wert der Beigaben verringert sich im Verlauf der Zeit immer mehr; sie werden vielfach durch Surrogate oder Symbole ersetzt, bis der Totenteil Ende des 4. Jahrhunderts abstirbt. Die Ursache dieser Entwicklung lag nur zum Teil in der demokratischen Gesetzgebung und in den veränderten eschatologischen Anschauungen; der tiefste Grund war vielmehr der Umstand, daß das Recht des Toten auf seinen Selbsterwerb seit dem Ausgang des griechischen Mittelalters nicht mehr anerkannt wurde. Der zweite Teil des Werkes (3. Buch) erforscht Geschichte und Natur der griechisch-heidnischen „Seelgerätstiftung“ (K. Latte hat in seiner bemerkenswerten Besprechung im Gnomon 3 [1927] 38—43 die Herübernahme dieses christlichen Terminus zur Bezeichnung der griechisch-heidnischen Totenkultstiftung mit Recht beanstandet). Br. stellt zunächst alle Nachrichten über solche Stiftungen zusammen. Sie sind erst seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert nachweisbar und bis in die Mitte des 5. nachchristlichen Jahrhunderts zu verfolgen. Der naheliegende Gedanke, daß sie nichts anderes seien als eine neue Form des alten Totenteils, hält näherer Prüfung nicht stand. Treibender Faktor für die Ausbildung der Totenkultstiftung ist vielmehr der Wunsch, den Totenkult zu sichern, den man dem guten Willen der Angehörigen nicht mehr anheimgeben möchte, vor allem aber — was Br. m. E. stärker hätte betonen sollen — der Wunsch, den eigenen

Nachruhm durch die Stiftung zu erhöhen. Zum Träger des Kultes wird bei der steigenden Auflösung des Familienverbandes mit Vorliebe ein künstliches Produkt, der Kultverein, bestellt. — Auf all diese Untersuchungen, so lehrreich sie auch für die altchristliche Epoche sein mögen, sollte hier nur kurz referierend hingewiesen werden. Dagegen verlangt der Schlußabschnitt des Werkes (Buch 4) nähere Prüfung. Hier behandelt Br. das christliche Seelgerät der griechischen Welt. In einem einleitenden Paragraphen gibt er einen Ueberblick über den christlichen Totenkult nach der Bestattung und stellt fest, daß sich der periodische Totenkult der heidnischen Zeit, allerdings mehr und mehr sublimiert, in entsprechenden christlichen Uebungen fortsetze. Besonders bezeichnend sei die Beibehaltung der alten Kulttermine. An sich ganz richtig ist es, wenn Br. auch beim christlichen Totenkult wie früher beim heidnischen eine „ältere materialistische“ Form mit Opfern und Totenmahl und eine „abgeschwächte, vergeistigte“ Form mit bloßen Gedächtnisfeiern auseinandertrennt (S. 279). Indessen darf nicht übersehen werden, daß diese Formen in Wirklichkeit kaum in so reinlicher Sonderung nebeneinander stehen. Auch wo die Pflege der *μνήμη* betont wird, ist doch immer wieder ein materieller Akt — der Totenspeisung, des Mahles, des Blumenstreuens — der Ausdruck dafür. An Einzeläußerungen des christlichen Totenkultes nennt Br. Agape, Eucharistiefeyer an den Gräbern und Seelenmessen (S. 280). M. E. sollte der Ausdruck *ἀγάπη*, *agapa funeralis* für das Mahl der Ueberlebenden am Grabe vermieden werden. Er ist den Quellen fremd und verführt dazu, Dinge, die wohl zu scheiden sind, zusammen zu werfen. Man wählt also besser die Bezeichnung Totenmahl und tut gut daran, die eng damit zusammengehörige, aber doch nicht damit identische Totenspeise auch ausdrücklich anzuführen. S. 287 behauptet Br., man sei bestrebt gewesen, die Eucharistie am Grabe gleich den Totenmahlen zu beseitigen, weil man wohl erfaßt habe, daß die Eucharistie an den Gräbern auf den uralten Brauch der Totenopfer und Gedächtnisfeiern mit Totenmahlzeiten zurückgehe. Der letzte Teil des Satzes ist zum mindesten mißverständlich — was für ein ursächliches Verhältnis besteht denn nach Br. zwischen heidnischen Totenopfer usw. und der christlichen Eucharistiefeyer am Grabe? — der erste Satzteil aber ist durchaus falsch. Die Texte, die Br. zum Beweise anführt, beziehen sich zunächst nicht auf die Eucharistiefeyer am Grabe, sondern auf die sog. Totenkommunion, von der gar nicht ausgemacht ist, daß sie immer erst am Grabe gespendet wurde. Ueber Zuflußröhren am Grabe (S. 291) handelt ausführlich die Br. anscheinend unbekannte Monographie von G. P. Oeconomus, *De profusionum receptaculis sepulcralibus*, Athen 1921. Der Satz, der Altar sei von Haus aus ein Grab (S. 291) ist in dieser allgemeinen Fassung zweifellos unhaltbar. Cod. Theod. XVI, 10, 12 wird S 293³ fälschlich als gegen den Totenkult gerichtet aufgefaßt; die Stelle befaßt sich mit dem heidnischen Hauskult der Laren und Penaten. Ueber Totenmahlzeiten am Grabe im heutigen Griechenland handelt an entlegener Stelle K. Lübeck, *Das Totenmahl in der orthodoxen griechischen Kirche: Priester und Mission* 10 (1926) 68 ff. — In einem weiteren Paragraphen kommt Br. zum eigentlichen Thema des Schlußabschnitts, zum christlichen Seelgerät in byzantinischer Zeit.

Er stellt die Zeugnisse für christliche Totenkultstiftungen aus dem griechischen Sprachgebiet zusammen; die frühesten bekannten — Papyri — gehören dem 6. Jahrhundert an. Ihre Fassung verrät deutlich den engen Zusammenhang mit den heidnischen Stiftungen derselben Art. Empfänger der christlichen sind besonders die Klöster. Ähnlich wie in heidnischer Zeit kommen früh auch Kultstiftungen zugunsten dritter vor; Br. möchte hier aber nicht ohne weiteres Abhängigkeit des christlichen Brauches von seinen heidnischen Vorläufern behaupten. Er sagt ganz mit Recht: „Der Gedanke, Angehörigen und Freunden auch im Jenseits Gutes zu erweisen, ist allgemein menschlich“ (S. 311), ein Prinzip, daß vielleicht auch sonst stärker hätte berücksichtigt werden müssen. Mehr andeutungsweise skizziert Br. noch, wie allmählich eine gesetzliche Erbfolge der Kirche für den 3. Teil des Nachlasses sich herausbildet; diese Einrichtung liegt um 900 in einer Novelle Leos des Weisen fertig vor. Ein Zusammenhang mit dem alten Totenteil kann hier schon wegen des zeitlichen Abstandes nicht vorliegen; die Quellen dieser Institution sind vielmehr der christliche Caritasgedanke und die Idee der Verdienstlichkeit des guten Werkes. Vielleicht hat auch die abendländische Idee der Einsetzung Christi in einen Sohneskopfteil einen gewissen Einfluß ausgeübt; diese Idee beegnet zuerst bei Augustin (z. B. Sermo 86, 13). In einem Schlußparagraphen zeigt Br. noch wie in mittelalterlichen Testamenten, in den Seelgeräten von Smyrna, Pathmos, Cypern, Sizilien und Jerusalem, vielleicht auch in islamischen Stiftungen das christlich-byzantinische Seelgerät fortlebt. — Die reichdokumentierten und klardisponierten Darlegungen des Breslauer Juristen sind zweifellos ein wertvoller Beitrag zur Aufhellung des für den Religionshistoriker und Archäologen so wichtigen Totenkults der Antike.

Th. Klaus er.

H. Koch, Cyprianische Untersuchungen. Arb. zur Kirchengesch. 4. Bonn, Marcus u. Weber 1926. XII + 493.

Den zahlreichen Cyprianaufsätzen, die K. im Laufe der letzten Jahre in Zeitschriften veröffentlichte, folgt hier in Buchform ein weiteres Dutzend. I erweist in minutiösen Untersuchungen Cypr. als Verf. von „Quod idola dii non sint“; die Schrift gehört nach K.s Darlegungen in die Anfänge der Tätigkeit Cyprians. — II—V behandeln Datierungsfragen echter Cypr.-Schriften. Danach entstanden 1) „ad Quirinum“ vor der dezischen Verfolgung, 2) „de lapsis“ und „de ecclesiae unitate“ (der Zusatz „catholicae“ ist nicht ursprünglich; die Schrift hat auch nur die karthag. Verhältnisse, nicht die novatianischen Streitigkeiten im Auge) Mitte 251, 3) „de zelo et livore“ in der zweiten Hälfte des Jahres 251 oder 252; 4) „de mortalitate“ 252; 5) „ad Fortunatum“ Frühjahr 253. Die Abhandlung „de dominica oratione“ ist zwischen 3 und 4 einzureihen, „ad Demetriadem“ und „de opere et elemos.“ nach 4. — IX—XII befassen sich mit pseudocyprianischen Schriften. „De laude martyrii“ ist nach K. weder Novatian, noch überhaupt einem römischen Bischof zuzuweisen. — VII—VIII prüfen das Verhältnis C.s zu Seneca und Apuleius. Ergebnis: der Gedankenschatz des Bischofs ist stark aus Seneca geschöpft; seine Sprache ist in